

przegląd powszechny

4/836/91

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI • Warszawa

WYDAWCA

Provincia Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

RADA REDAKCJI

Witold Adamczewski SJ
Jacck Ambroziak
Henryk Bogacki SJ
Jacck Bolewski SJ
Kazimierz Dziewanowski
Ryszard Otowicz SJ

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Michał Jagiełło
Maria M. Matusiak
Stanisław Opiela SJ (red. naczelny)
Grzegorz Schmidt SJ

ADMINISTRACJA

Andrzej Kielbowski SJ

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wicrusz

„PRZEGŁĄD POWSZECHNY”

Redakcja i Administracja
ul. Rakowiecka 61
02-532 Warszawa
tel. redakcji 48-91-31 w. 211
49-02-39
tel. administracji 48-91-31 w. 214
48-09-78

PRENUMERATA

za rok 1991 44000 zł
za I półrocze 24000 zł
za II półrocze 20000 zł
cena egzemplarza 4000 zł

Wpłaty

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

*Prenumerata wyłącznie za pośrednictwem
administracji „Przeglądu Powszechnego”.
Część nakładu jest do nabycia w kioskach
„Ruchu” i w katolickich księgarniach.*

Skład i druk: Oficyna Przeglądu Powszechnego
Warszawa, ul. Rakowiecka 61
Nakład 3500 egz., ark. druk. 11,75
Papier offset. kl. III, 70 g., format A1
Numer zamknięto 15 III 1991 r.

Materiałów nie zamówionych redakcja nie zwraca

Spis treści

Krzysztof Renik

Odrodzenie Kościoła na Wschodzie

7

Dopóki ludzie na Wschodzie nie będą pewni, że dokonujące się tam zmiany są rzeczywiście trwałe, dopóty wszelkie określenie prawdziwego zasięgu wpływów Kościoła na tamtych terenach będzie utrudnione, jeśli nie niemożliwe.

Michał Jagiełło

Czynnik polonijny

30

Pomysł lituanizacji czy białorutenizacji Polaków zamieszkujących Litwę wzbudza zrozumiłe oburzenie i popłoch wśród naszych rodaków. A nie są to dobrzy doradcy, jak widać choćby z rezerwy znacznej części Polaków rejonu wileńskiego i solecznickiego wobec litewskich dążeń do niepodległości.

Petr Kolar SJ

Czeszy katolicy – powrót do Europy

38

Kościół czeski powinien strzec się pokusy mieszania ewangelizacji ze sprawami państwa, zwłaszcza dziś, gdy państwo znowu stało się mu przychylnie. Szacunek, jakim społeczeństwo czeskie darzy Kościół, jest krytyczny.

rabin Byron L. Sherwin

Dialog katolicko-żydowski w Polsce (I)

51

Dla wielu Żydów Polska przechowuje klucze do ich historii, tożsamości, do odkrywania zasobów i doświadczeń zamkniętych w najgłębszych pokładach ich dusz.

Elżbieta Drogosz

W zjednoczonej Europie i w Polsce. Szkoła – dylematy i nadzieje

62

Europejski wymiar oświaty to nie tylko obiecujące prognozy, wspólne programy, wymiana pracowników naukowych i studentów. To także świadomość głębokich różnic między systemami, wynikających z uwarunkowań historycznych i kulturowych.

Bożena Chrzastowska

Paradoksy obecności Biblii w literaturze współczesnej

72

W literaturze można odnotować osobliwe zjawiska: z jednej strony nieliczni pisarze ujawniają swą postawę religijną, z drugiej – bardzo wielu twórców nie interesuje religijny wymiar egzystencji, ale ich dzieła są głęboko zakorzenione w Biblii i w tradycji chrześcijańskiej.

Robert Bireley SJ

Spowiednicy dworscy a polityka w XVII wieku 92

Działalność Contzena i Lamormainiego najlepiej obrazuje trudności, które wynikły z obecności jezuitów na dworach książęcych. W praktyce okazało się niemożliwe uniknięcie mieszania się w wewnętrzne sprawy państwa i konflikty międzynarodowe.

Kazimierz Rędziński

Kapelani w Legionach Polskich Piłsudskiego 117

Biskupi i kler parafialny na terenie Królestwa Polskiego bojkotowali kapelanów Legionów, zaś do legionistów odnosili się nieprzyjaźnie. Natomiast dowództwo I Brygady zajmowało liberalne stanowisko wobec przejawów życia religijnego.

Piotr Matywiecki

Wiersze 129

Modlitewniki żołnierskie (*Julian Humeński SJ*) 132

Postfilozofia czy filozofia?

Rorty – Lyotard – Derrida (*Tadeusz Szubka*) 140

Czar archeologii egipskiej (*Zbigniew Florczak*) 154

Sesje – Sympozja

L.M. Koźmiński: Kultura polska lat 80. 168

(I Tydzień Polonistów, Katolicki Uniwersytet Lubelski, 12–16 XI 1990)

Książki

A. Szymańska: Prawda tożsamości 171

(Piotr Matywiecki, „Światło jednomyślne“)

M. Orski: Folwark ludzki 173

(Marek Nowakowski, „Dwa dni z Aniołem“)

A. Dziurdzikowski: Na spotkanie legendzie 176

(Jacek Kuroń, „Wiara i wino. Do i od komunizmu“)

K. Tarka: Wileńska Madonna 179

(Maria Kałamajska-Saeed, „Ostra Brama w Wilnie“)

Film

A. Pietrzak: Nicnormalni? 182

(„Nienormalni“ Jacka Bławuta)

Książki nadesłane 184

Sommaire

Krzysztof Renik

La renaissance de l'Eglise à l'Est

7

Tant que les gens à l'Est n'auront pas la certitude que les changements qui s'y opèrent sont véritablement durables, il sera difficile, sinon impossible, de mesurer la vraie portée de l'influence de l'Eglise dans l'Est de l'Europe.

Michał Jagiełło

Le facteur „Polonia“

30

Les velléités de lituanisation ou de biélorussification des Polonais vivant en Lituanie suscitent indignation et panique parmi nos compatriotes dans ce pays, sentiments qui se révèlent être de mauvais conseillers, ce que démontre la réserve d'une large partie de la „Polonia lituanienne“ c'est-à-dire de la colonie polonaise en Lituanie, de la région de Vilno et de Soleczniki face aux aspirations des Lituanais à l'indépendance.

Petr Kolar SJ

Les catholiques tchèques: retour en Europe

38

L'Eglise tchèque doit se garder de la tentation de confondre évangélisation et affaires de l'Etat, à l'heure précisément où l'Etat lui est devenu favorable. L'estime que l'opinion tchèque voue à l'Eglise n'est pas exempte d'accents de critique.

rabbin Byron L. Sherwin

Le dialogue catholique-juif en Pologne (I)

51

Pour de nombreux Juifs, la Pologne détient la clef de leur histoire, de leur identité, de la découverte des ressources et des expériences enfermées dans le tréfonds même de leurs âmes.

Elżbieta Drogosz

Dans une Europe unie et en Pologne. L'école - dilemmes et espoirs

62

La dimension européenne de l'éducation c'est plus que des prévisions prometteuses, des programmes communs, des échanges de chercheurs et d'étudiants. C'est aussi la conscience des différences profondes entre des systèmes d'éducation, tenant aux facteurs historiques et culturels.

Bożena Chrzastowska

**Les paradoxes de la présence de la Bible
dans la littérature contemporaine**

72

Des phénomènes singuliers sont à noter en littérature: d'une part, de rares écrivains manifestent leur attitude religieuse, de l'autre – de nombreux auteurs se désintéressent de la dimension religieuse de l'existence, mais leurs oeuvres sont profondément enracinées dans la Bible et dans la tradition chrétienne.

Robert Bireley SJ

**Les confesseurs de la Cour et la politique
au XVII^e siècle**

92

L'activité de Contzen et de Lamormaini illustre le mieux les inconvénients de la présence des jésuites à des cours princières et régnautes. Il s'est révélé impossible d'éviter leur immixtion dans les affaires intérieures d'Etats et dans les conflits internationaux.

Kazimierz Rędziński

**Les aumôniers dans la Légion polonaise
de Piłsudski**

117

Les évêques et le clergé diocésain en territoire du Royaume de Pologne ont boycotté les aumôniers de la Légion et manifesté une désaffection pour les légionnaires, en raison de la filiation socialiste des commandants de cette formation militaire active pendant la première guerre mondiale, alors que le commandement de la 1^{re} Brigade des Légions, celle du futur maréchal, avait une attitude libérale à l'égard des manifestations de la vie religieuse.

Piotr Matywiecki

Poésies

129

Essais et comptes rendus

132

Krzysztof Renik

Odrodzenie Kościoła na Wschodzie

Notatki, które przedstawiam poniżej, zostały spisane niemal bezpośrednio po powrocie z kilkutygodniowej podróży po Łotwie, Litwie, Białorusi i Ukrainie. Celem tej podróży była chęć poznania realiów odradzającego się tam życia religijnego. Wiemy wszak o nim w gruncie rzeczy tak niewiele... Tylko co jakiś czas docierają do nas wiadomości: a to o kościołach wypełnionych tłumem wiernych spragnionych religijnej posługi, a to o zupełnym upadku życia wyznaniowego. A jak jest w rzeczywistości?

Uwagi poniższe z pewnością nie dadzą obrazu w pełni wyczerpującego. Nie to jest zresztą ich celem. Jeżeli jednak choć w minimalnym stopniu zarysują interesującą nas tu problematykę, to spełnią – jak sądzę – swoje zadanie.

Różnice lokalne

Kościół na Wschodzie nie jest monolitem. Od tego, może i banalnego w pewnym stopniu stwierdzenia, trzeba zacząć przede wszystkim kreślenie uwag na temat współczesnej sytuacji kościelno-wyznaniowej na Wschód od obecnych ziem Rzeczypospolitej. Inna jest bowiem sytuacja Kościoła i wiernych na Łotwie czy Litwie, inna natomiast na Białorusi czy Ukrainie. Powodów tych różnic można oczywiście szukać w odmiennych tradycjach tych ziem, w ich zróżnicowanym dziedzictwie cywilizacyjnym i kulturowym. Dla współczesnej wszakże sytuacji Kościoła na tych terenach znacznie ważniejsze wydają się czasy mniej odległe aniżeli te, w których formowała się specyfika cywilizacyjna

interesujących nas tu obszarów. Oto bowiem bliższy kontakt z Kościołem na tych ziemiach podpowiada wyraźnie, że głównie sowiecka polityka wyznaniowa sprawiła, iż sytuacja kościelna jest tam tak zróżnicowana. Czy zatem przyjdzie w tym miejscu zakwestionować przekonanie o centralistycznie sterowanym programie ateizacyjnym, który wedle powszechnego jak dotąd przekonania był we wszystkich punktach Związku Sowieckiego taki sam? Mówiąc inaczej, czy należy zrewidować twierdzenie, że sowiecka władza wszędzie, w taki sam sposób i z jednakową zaciekłością zwalczała Kościół i represjonowała ludzi wierzących?

Oczywiście naiwnością byłoby twierdzenie, że komuniści w takich czy innych rejonach Związku Sowieckiego odnosili się do Kościoła pozytywnie, że potrafili docenić znaczenie i potrzebę wiary, że wreszcie chcieli wbrew rozkazom Moskwy tu i ówdzie ocalić życie kościelne. Naczelna zasada polityki wyznaniowej, w myśl której należało z religią walczyć wszelkimi możliwymi sposobami, obowiązywała niewzruszenie we wszystkich zakątkach sowieckiego imperium. Co do tego nie ma już dzisiaj żadnych wątpliwości!

Z drugiej jednak strony obserwacja materii współczesnego życia kościelnego każe zauważyć, że sowiecka polityka wobec Kościoła i ludzi wierzących miała swoje, nazwijmy je, warianty lokalne. I właśnie istnienie tych wariantów lokalnych sprawiło, że odradzające się obecnie na Wschodzie życie kościelne tak bardzo jest zróżnicowane w zależności od regionu. Kościół odradza się tam bowiem zaczynając swoją misję z różnych jakby punktów startu. Aby przybliżyć nieco ten aspekt całego zagadnienia warto posłużyć się najprostszyymi choćby przykładami.

Oto sprawa miejsc kultu. Okazuje się, że zupełnie inaczej wyglądały możliwości użytkowania przez wiernych świątyń na Łotwie, zaś zupełnie inaczej na Ukrainie. Właściwie niemal przez cały okres sowieckiej władzy na Łotwie większość kościołów była tam otwarta.

Dotyczyło to szczególnie świątyń wiejskich, które bardzo często pozbawione proboszcza tylko w pojedynczych przypadkach były zabierane przez władze i wykorzystywane do innych celów. Podobnie było na Litwie. Jednakże i na Łotwie, i na Litwie sytuacja wyglądała odmiennie w dużych miastach. Tam zwykle był czynny tylko jeden kościół, zlokalizowany najczęściej gdzieś na peryferiach. Sytuacja na Ukrainie była krańcowo odmienna. Praktycznie wszystkie świątynie zostały tam odebrane wiernym i przekształcone na magazyny, stajnie, kluby lub kino-teatry. Ale nawet na terytorium Ukrainy bez trudu można zauważyć kolejne odmienności regionalne.

W tym przypadku rozróżnienia wymaga terytorium przed Zbruczem i za Zbruczem. To pierwsze należało w okresie międzywojnia do Polski, to drugie znalazło się w granicach sowieckich już po rewolucji, a wcześniej, w okresie porozbiorowym należało do Rosji carskiej. Tak więc obszary za Zbruczem zostały poddane presji ateizacyjnej już w okresie międzywojennym – szczególne nasilenie tej presji przypadało na lata 1936/37, obszary leżące przed Zbruczem – dopiero po 1945 r. Rzecz oczywista, że ta odmienność w historii interesujących nas ziem znalazła swój wyraz także w takim przejawie życia religijnego, jakim jest dostęp do świątyni. Otóż za Zbruczem ocalało znacznie mniej kościołów aniżeli na zachód od tej rzeki. Jest zupełnie oczywiste, że w chwili odradzania się życia religijnego istnienie lub nieistnienie świątyni ma znaczenie podstawowe.

Tak więc stopień niszczenia, ograbiania i zabierania kościołów wiernym był rozmaity w różnych punktach Związku Sowieckiego. Podobnie było z możliwościami sprawowania posługi duszpasterskiej. Oczywiście mówiąc o możliwościach sprawowania posługi duszpasterskiej trzeba pamiętać, że chodzi tu raczej o stopień tolerowania przez władze kapłana i jego pracy aniżeli o rzeczywistą akceptację obecności Kościoła i jego po-

słannictwa w życiu publicznym. Niemniej jednak warto podkreślić, że ten stopień tolerowania działalności Kościoła był też zróżnicowany.

W czym przejawiało się to zróżnicowanie? W jaki sposób sowiecka władza luzowała lub skraciała nałożone Kościołowi wędzidła? Gdzie te wędzidła były najluźniejsze, gdzie krępowały najbardziej, gdzie wreszcie uniemożliwiały jakąkolwiek działalność duszpasterską?

Aby przybliżyć nieco ten problem trzeba przedstawić choćby w kilku słowach katalog zagadnień, które określają możliwości lub brak możliwości wypełnienia przez Kościół jego podstawowej misji. A zatem czy istniała możliwość regularnego sprawowania nabożeństw, bez konieczności każdorazowego uzyskiwania na to specjalnej zgody władz? Czy były możliwości prowadzenia przez Kościół jakiejkolwiek działalności społecznej? Czy wreszcie mógł Kościół funkcjonować bez ciągłej ingerencji w jego wewnętrzne sprawy organów władzy sowieckiej? Czy mógł np. kształcić duchowieństwo, organizować życie zakonne, czy mogły funkcjonować struktury kościelnej organizacji terytorialnej?

Zestawienie tych pytań może się wydać zaskakujące. Czy warto bowiem szukać na nie odpowiedzi w sytuacji, gdy powszechnie wiadomo, że Kościół w Sowietach był niemal bezustannie prześladowany? Otóż wydaje mi się, że warto przynajmniej zasygnalizować, iż w pewnym zakresie z niektórych swobód i na niektórych terenach Kościół mógł jednak korzystać. O tyle jest to istotne dla obrazu współczesnej kondycji Kościoła, że jeszcze wyraźniej pokazuje, z jak różnych punktów startuje dzisiaj odradzająca się na Wschodzie religijność.

Oto przecież na Łotwie i Litwie sprawowanie nabożeństw, funkcjonowanie kościołów nie napotykało przez całe dziesiątki lat takiego sprzeciwu władz, jaki był codziennością na Białorusi i Ukrainie. Rzecz jasna sowiecka władza Łotwy czy Litwy nikogo nie głaaskała za chodzenie na niedzielną mszę św., ale jednak możliwość chodzenia do kościoła, w jakimś ograniczonym

zakresie, była. Na Ukrainie z kolei sytuacja wyglądała odmiennie, ponieważ kościołów było bardzo niewiele, a władze nader niechętnie godziły się na otwieranie czy raczej reaktywowanie parafii. Dlatego też dzisiaj przeciętny mieszkaniec krain nadbałtyckich mniej więcej orientuje się, co to jest kościół. Także ten pisany z dużej litery. Na Białorusi lub Ukrainie nie jest to już takie oczywiste. Może dlatego kapłan w sutannie idący ulicą budzi tam jednak nadal dużą sensację. Nie mówiąc już o siostrze zakonnej...

Ta kompletna ignorancja w zakresie spraw kościelnych jest pochodną polityki wyznaniowej, której naczelną zasadą było absolutne oderwanie od religii dzieci i młodzieży. Ta kardynalna zasada ateizacyjnej działalności sowieckiego państwa była wspólna dla wszystkich interesujących nas regionów. Ani na Łotwie, ani na Litwie, ani tym bardziej na Białorusi i Ukrainie duchowieństwo nie miało najmniejszych nawet możliwości legalnego prowadzenia katechizacji. Było to zresztą logiczne rozwinięcie zasady, w myśl której religijność w Związku Sowieckim miała umrzeć wraz ze śmiercią starszego czy raczej najstarszego pokolenia obywateli komunistycznego państwa. Młodzież z założenia miała być wychowywana bez religii. I to założenie realizowano konsekwentnie od Łotwy po Ukrainę.

Mimo tej konsekwencji w realizacji polityki wychowywania młodego pokolenia z dala od religii i w tym przypadku dają się zauważyć pewne różnice regionalne. Oto np. młodzież wyrzucana ze szkół na Ukrainie za kontakty z Kościołem mogła skończyć swą edukację na Łotwie lub Litwie. Przypadki takie nie należały wcale do rzadkości. Jest to kolejny przykład zróżnicowanego stosunku do problematyki wyznaniowej na ziemiach należących do Związku Sowieckiego. Prawdą natomiast jest, że żelazną konsekwencją władze sowieckie wykazywały, gdy idzie o zwalczanie jakichkolwiek form katechizacji. Tutaj trudno się dopatrzeć jakiegoś zróżnicowania terytorialnego. Katechizacja by-

ła wszędzie surowo zakazana, zaś kapłan złapany na nauczaniu dzieci był początkowo karany wysokimi grzywnami, następnie utratą rejestracji, czyli prawa do pełnienia posług duszpasterskich, wreszcie także więzieniem lub łagrem.

Mówiąc o zróżnicowanej sytuacji Kościoła w Sowietach trzeba koniecznie powiedzieć także o tym, że liczba kleru pracującego w poszczególnych regionach kraju była bardzo różna. I tak np. w najkorzystniejszej sytuacji znajdowała się Litwa i Łotwa. Wynikało to głównie z faktu, że w obu tych krajach funkcjonowały seminaria duchowne. Na Litwie było to seminarium kowieńskie, które miało prawo kształcenia młodych ludzi pochodzących wyłącznie z Litwy. Absolwenci tego seminarium otrzymywali do władz sowieckich zgodę na pracę wyłącznie na ziemiach litewskich. Drugie seminarium znajdowało się w Rydze i kształciło księży dla innych regionów Związku Sowieckiego. Oczywiście ze względu na rozmaite utrudnienia, których władze sowieckie nigdy nie szczędziły tej placówce, alumni podejmowali pracę duszpasterską w większości także na Łotwie. Tak więc na Białorusi, a także i Ukrainie kapłanów brakowało nieustannie. Zresztą limity przyjęć narzucone seminariom przez władze sprawiały, że liczba wyświęconych w nich duchownych była zawsze kroplą w morzu potrzeb.

Aby scharakteryzować różnorodną sytuację, w jakiej Kościół funkcjonujący na ziemiach sowieckich wchodził w czas swego odrodzenia, trzeba jeszcze powiedzieć o trwającej całe lata prowizorycznej organizacji terytorialnej tego Kościoła. Określenie „prowizoryczna” jest może o tyle nie trafne, że podział na diecezje i archidiecezje oczywiście istniał. Na Łotwie i Litwie była nawet utrzymana hierarchia kościelna. Natomiast teryny Białorusi i Ukrainy były praktycznie pozbawione władzy biskupiej. Tak więc pracujący tam kapłani byli w gruncie rzeczy pozostawieni samym sobie i musieli niejednokrotnie decydować o sprawach, których roz-

strzyganie jest zwykle zastrzeżone dla biskupa. Rzecz jasna sytuacja taka musiała rzutować i rzutowała na organizację wewnętrznego życia Kościoła. Tam bowiem, gdzie hierarchia miała jakiś – ograniczony co prawda przez władze – wpływ na los wspólnoty kościelnej, tam możliwość organizowania pracy pastoralnej była znacznie większa.

To, co powiedziano dotychczas, nie wyczerpuje oczywiście problematyki zróżnicowania kondycji Kościoła na Wschodzie w zależności od terytorium, o którym przychodzi mówić. Jest raczej sygnałem, by nie traktować Kościoła na Wschodzie jako monolitu. Zależnie bowiem od regionu problemy, z którymi Kościół ten wchodzi w czas swego odrodzenia, są różne. Trzeba o tym nieustannie pamiętać penetrując odradzające się tam, a niekiedy także funkcjonujące już bardzo intensywnie życie religijne.

Potrzeby i dążenia

Fundamentalne pytanie, przed którym staje człowiek obserwujący rzeczywistość odradzającej się na Wschodzie religijności, brzmi – jak sądzę – następująco: Jak wielki jest obecnie zasięg wpływów Kościoła? Już pobieżna znajomość zagadnienia podpowiada, że na tak sformułowane pytanie odpowiedzieć niezwykle trudno. Trudno, ponieważ ze zrozumiałych powodów nadal nie są prowadzone oficjalne statystyki kościelne. Ludzie przychodzący, także teraz, do Kościoła, korzystający z posługi sakramentalnej, nie bardzo chcą się godzić na jakąkolwiek rejestrację. Niepewność co do trwałości zmian w zakresie sowieckiej polityki wyznaniowej nakazuje tym ludziom nadal utrzymywać swoje przekonania religijne w sferze daleko posuniętej prywatności.

Tak więc dopiero świadomość, mocno ugruntowana wśród obywateli sowieckich pewność, że dawna polityka wyznaniowa komunistycznego państwa odeszła już bezpowrotnie w przeszłość, dałaby możliwość okre-

ślenia rzeczywistego zasięgu obecnych wpływów Kościoła. Dopóki ludzie ci nie będą mieli pewności, że zmiany są rzeczywiście trwałe – dopóty wszelkie określanie prawdziwego zasięgu wpływów Kościoła będzie bardzo utrudnione, jeżeli nie niemożliwe.

Zastrzeżenia powyższe nie oznaczają wszakże, że nie można nawet w przybliżeniu określić sfery wpływów Kościoła. Trzeba jednak mieć świadomość, że są to raczej odczucia, a nie potwierdzone statystyką, w pełni rzetelne dane. Otóż w większych miastach – mowa tu o Rydzu na Łotwie, Kownie i Wilnie na Litwie, Grodnie, Pińsku, Baranowiczach na Białorusi, Lwowie, Kamieńcu Podolskim, Chmielnickim, Winnicy, Żytomierzu na Ukrainie – w dni świąteczne kościoły są przepełnione. Co to jednak oznacza? Przede wszystkim, że jest tych kościołów za mało. Jednak wyciąganie z powyższych obserwacji wniosku, że mamy tu do czynienia z jakimś ogromnym renesansem życia religijnego, byłoby raczej przedwczesne. Są to wszak wielotysięczne miasta i fakt, że wierni wypełniają tłumnie świątynię na kilku niedzielnych mszach św. nie oznacza jeszcze, iż stanowią oni jakiś znaczący procent miejscowej społeczności.

Warto również odnotować, że w większości są to ludzie starzy lub bardzo starzy. Prawie zupełnie nieobecne jest pokolenie średnie i młodzież. Trudno się oczywiście temu dziwić, skoro przez ostatnich kilkadziesiąt lat robiono w Sowietach wszystko, aby właśnie młodzież była w Kościele nieobecna. Młodość współczesnego średniego pokolenia obywateli sowieckich przypadała wszak na lata najsilniejszej ofensywy ateizacyjnej totalitarnego państwa i nie jest niczym szczególnym, że pokolenie to nawet niejednokrotnie nie wie, co to jest religia lub Kościół. Trzeba przy tym dodać, że od dwóch mniej więcej lat w kościołach zaczęły pojawiać się dzieci. W opinii wielu duszpasterzy jest to jedyna grupa, która w przyszłości, po odpowiednim przygotowaniu katechetycznym, będzie stanowiła trzon wiernych lokalnych Kościoła.

Czy oznacza to, że ta potężna grupa nieobecnych – młodzież i pokolenie średnie – jest już dla Kościoła nie do odzyskania? Myślę, że problem ten jest jednym z najważniejszych wyzwań, które stają przed odradzającym się Kościołem na Wschodzie. Potrzeba działania duszpasterskiego skierowanego na tych ludzi jest dzisiaj szczególnie istotna. Rzecz jasna do rozwiązania pozostaje zagadnienie, w jaki sposób Kościół może do nich dotrzeć. Na pewno będzie to możliwe dopiero po pełnej normalizacji życia społecznego i politycznego na ziemiach sowieckich, średnie bowiem pokolenie ciągle nie bardzo może uwierzyć w trwałość zmian zapoczątkowanych przed dwoma laty. Obawa o swoją pozycję w życiu publicznym i zawodowym nadal zatrzymuje tych ludzi na drodze ku religijności. Wspomnienia z przeszłości są na tyle żywe, że ludzie ci wolą przyjąć postawę wyczekującą aniżeli narazić się na ciągle według nich możliwy nawrót prześladowań. Ugruntowanie przekonania, że zmiany, które zaszły w Sowietach w ostatnich latach, będą trwałe – jest na pewno jakimś zadaniem także dla Kościoła; oczywiście pod warunkiem że przemiany te nie zostaną zahamowane i nie nastąpi powrót do czasów represjonowania ludzi wierzących. Z tym że jest to już sprawa jakby poza głównym nurtem pracy Kościoła.

Ściśle natomiast z pracą duszpasterską wiąże się działalność, której celem będzie ewangelizacja ciągle nieobecnej w Kościele albo obecnej w minimalnym tylko stopniu młodzieży. Aby praca ta mogła przynieść jakieś efekty, Kościół na Wschodzie musi się zdobyć na ogromny wysiłek przebudowy swego oblicza. Co oznacza taki postulat? Czy obserwator z zewnątrz, którego udziałem nie były dramaty prześladowań i represji, powinien w ogóle formułować tego typu postulat? Przecież fakt, że Kościół na Wschodzie przetrwał nakazuje ogromną ostrożność w ferowaniu jakichkolwiek opinii z innej aniżeli miejscowa perspektywy. Może właśnie to oblicze Kościoła, które my radzi byśmy zmienić, za-

pewniło mu przetrwanie w latach najtrudniejszych?

Kościół, który przetrwał na Wschodzie, jest wspólnotą szalenie tradycyjną. Kościelna odnowa, która stała się na świecie udziałem wielu wspólnot po II Soborze Watykańskim, tam dotarła w bardzo ograniczonym zakresie. Powodem tego była przede wszystkim żelazna kurtyna, która oddzielała katolików ze Związku Sowieckiego od reszty katolickiej wspólnoty kościelnej. Ale nie tylko ona. Tradycyjny charakter katolicyzmu na Wschodzie wynikał po części także z faktu, że większość wiernych stanowili tam dotychczas ludzie starzy, niechętnie przyjmujący wszelkie zmiany w kościelnej tradycji. Notabene nie było to jakieś zjawisko specyficzne wyłącznie dla Kościoła na Wschodzie. Czyż trzeba przypominać, z jakimi trudnościami wprowadzano niektóre reformy soborowe także w Polsce?

Również pewna część kleru pracującego na Wschodzie przyjmowała posoborowe zmiany z daleko idącą rezerwą. Seminaria w Rydze i Kownie wcale nie śpieszyły się z wprowadzaniem do programów nauczania treści soborowego nauczania. Po części wynikało to z obawy, że zbyt pochopnie wprowadzone zmiany mogą utrudnić Kościołowi i tak niełatwą egzystencję, po części – trzeba to powiedzieć – z niechęci do jakichkolwiek nowości. Opisując sprawę recepcji II Soboru Watykańskiego w Związku Sowieckim warto zawsze pamiętać, że na Wschodzie wszelkie zmiany przebiegają znacznie wolniej. Wschód był zawsze bardziej tradycyjny od Zachodu.

Warto jeszcze powiedzieć w tym miejscu, w jaki sposób wprowadzenie zmian w tradycji kościelnej mogłoby skomplikować sytuację Kościoła na Wschodzie. Otóż nie wolno zapominać, że Wschód przykładął zawsze ogromne znaczenie do kontynuacji. Kościół katolicki na Wschodzie sąsiadował na dużą skalę z prawosławiem, które bardzo mocno podkreślało swoją niezmienną, swoje przywiązanie do tradycji. Dla ludzi ze Wschodu miało to istotne znaczenie. Było powodem do

dumy. Takie samo znaczenie dla wiernych katolickich miała niezmiennosc także ich tradycji kościelnej. W sytuacji dość raptownej zmiany tradycji kościelnej w świadomości, szczególnie ludzi starszych, rodziło się poczucie zagrożenia niemal podstaw ich wiary. Rodziła się także pokusa pozostawania za wszelką cenę w tej wspólnotcie, która dawała poczucie kontynuacji. W obawie przed takimi reakcjami wielu kapłanów nie decydowało się na wprowadzanie jakichkolwiek zmian. Byli i są tacy, którzy z dumą powiadają, że reprezentują jeszcze przed trydencką nieomal formację kapłańską... Powstanie integrystycznie nastawionego odłamu kleru, w sytuacji zbyt szybko i zbyt pochopnie wprowadzanych w Kościele na Wschodzie zmian – wcale nie było i nie jest niemożliwe.

Jest jednak i drugie oblicze owego tradycyjnego Kościoła. Jest to mianowicie wspólnota, która pozostając wierna dawnym modelom religijności i pobożności stała się zupełnie nieinteresująca czy nawet zamknięta dla młodszego pokolenia. Młodzież w minimalnym stopniu rozumie tę dawną pobożność i widzi przede wszystkim jej elementy dewocyjne. Jest zupełnie zrozumiiałe, że taka forma przeżywania wiary nie zachęci i nie przyciągnie tych wszystkich młodych ludzi, którzy w jakiś intuicyjny sposób odczuwają dziś potrzebę duchowości. Dlatego niekwestionowaną potrzebą Kościoła na Wschodzie jest wprowadzenie do codziennej praktyki nowoczesnych form pracy z młodzieżą. Oczywiście wprowadzenie takich, nie znanych tam jeszcze, form pracy duszpasterskiej będzie się musiało wiązać ze zmianą oblicza Kościoła na Wschodzie. Nie może to już być bowiem wyłącznie Kościół odwołujący się do przeszłości i tradycji.

O jakie formy pracy z młodzieżą mogłoby chodzić? Oczywiście początkiem wszystkiego musi być zorganizowanie działającej normalnie katechizacji. Do tej pory bowiem katechizacja była prowadzona w jakiejś formie zaledwie szczątkowej. Np. przygotowanie do pierwszej

komunii św. polegało głównie na uczeniu się znaku krzyża, pacierza, podstawowych prawd wiary w ciągu kilku, czasem kilkunastu dni. Nauka ta miała charakter pamięciowy i o głębszym zrozumieniu przekazywanej wiedzy nie mogło być mowy. Trudno się zresztą dziwić takiej formie katechizowania – trzeba bowiem pamiętać o uwarunkowaniach zewnętrznych. Wszak każda forma katechizacji była w świetle sowieckiego prawa nielegalna i na represje narażony był zarówno kapłan jak i wierni.

Sytuacja dzisiejsza pozwala już jednak na podejmowanie działań zmierzających do stworzenia sprawnie działającego systemu katechetycznego. Może to być nauczanie prowadzone przy kościołach jak i w szkołach. Nowo uchwalone sowieckie prawo wyznaniowe zezwala i na taką formę nauczania religijnego. Nierzadkie są już przypadki, że przedstawiciele szkół sami zwracają się do duchowieństwa o podjęcie pracy katechetycznej w państwowych placówkach oświatowych. Niestety, możliwości te nie są jeszcze wykorzystywane w jakimś szerszym zakresie – głównie ze względu na brak wystarczającej liczby kapłanów i katechetów. Kościół na Wschodzie będzie musiał z pewnością dążyć do wykształcenia stosownej do potrzeb liczby ludzi zdolnych podejmować zadanie katechizacji dzieci i młodzieży.

Ale prowadzenie usystematyzowanej pracy katechetycznej to zaledwie początek oddziaływania na młode pokolenie. Oprócz bowiem katechizacji potrzeba także działań niekonwencjonalnych. Niekonwencjonalnych może nie z perspektywy Kościoła w Polsce, ale z pewnością z perspektywy Kościoła na Wschodzie. Ruch oazowy, koła biblijne, przykościelne zespoły muzyczne lub teatralne – to wszystko formy pracy pastoralnej, które mogłyby zachęcić zateizowaną młodzież do uczestnictwa w życiu Kościoła. Jeszcze raz trzeba powtórzyć, że tradycyjne formy życia kościelnego oparte przede wszystkim na zewnętrznych formach pobożności nie przy-

ciągną do Kościoła młodego pokolenia. Młodzi ludzie szukają bowiem w religii, nie tylko katolickiej, wartości głębszych aniżeli zewnętrzna pobożność. Szukają odpowiedzi na fundamentalne pytanie o sens życia, a odpowiedzi na to pytanie nie da im nauczanie się na pamięć pacierza. Może im w tym dopiero pomóc żywy, codzienny kontakt z ludźmi wiary, z duszpasterzami, z rzeczywistymi przewodnikami duchowymi.

Podobne wymagania staną, a chyba nawet już stają, przed duszpasterstwem ludzi dorosłych. Tego średniego pokolenia, które zostało wychowane w zupełnej izolacji od religii. Jeżeli ci ludzie mają rzeczywiście przyjść do Kościoła, to Kościół musi im ofiarować coś więcej, aniżeli tylko niedzielą mszę św. oraz sakramenty chrztu, ślubu i pogrzebu. Stawia to oczywiście przed pracującym na Wschodzie duchowieństwem wielkie i trudne do wykonania zadania. Ten Kościół, który dotychczas był nastawiony niemal wyłącznie na zaspokojenie podstawowych potrzeb ludzi wierzących, tego, co może niezbyt szczęśliwie bywa nazywane obsługą wiernych, musi w sytuacji odradzania się w Związku Sowieckim religijności rozszerzyć pole swego działania. Gdy bowiem pozostanie przy swym tradycyjnym sposobie działania, ograniczonym wyłącznie do służby w kościele, sposobie wymuszonym przez nie tak dawną rzeczywistość sowieckiego państwa, to należy wątpić, czy ludzie prawdziwie poszukujący duchowości i Boga do niego trafią.

Czy Kościół na Wschodzie jest przygotowany na taką sytuację? Czy będzie w stanie odpowiedzieć na nowe wyzwania będące pochodną zmieniającej się rzeczywistości społeczno-politycznej Związku Sowieckiego? Sformułowanie odpowiedzi twierdzącej byłoby nadużyciem. Obecna sytuacja Kościoła na Wschodzie, mimo oczywistych zmian na lepsze, musi budzić wiele znaków zapytania, na które obserwator z zewnątrz może odpowiedzieć tylko w niewielkim zakresie. Można nawet zaryzykować twierdzenie, że z sytuacją taką,

w jakiej znalazł się obecnie Kościół na ziemiach sowieckich, nigdy jeszcze w jego historii nie przychodziło mu się mierzyć. A to z kolei sprawia, że przyszłość tej wspólnoty kryje w sobie tak wiele niewiadomych.

Niepokoje i zagrożenia

Ledwie zarysowane powyżej zestawienie kierunków, w których będzie musiała rozwijać się działalność Kościoła na Wschodzie, jest jednocześnie swoistym katalogiem zagrożeń, przed którymi staje Kościół na tych ziemiach. Wydaje się, że właśnie świadomość istnienia tych i wielu jeszcze innych zagrożeń jest niezbędnie konieczna, aby odradzający się tam Kościół mógł w pełni spełnić pokładane w nim nadzieje. O jakich zatem zagrożeniach trzeba tutaj powiedzieć?

Zrealizowanie najpilniejszych postulatów duszpasterskich wymaga przede wszystkim odpowiedniej liczby właściwie przygotowanego kleru. Istotnym zagrożeniem dla odrodzenia życia religijnego na Wschodzie jest niewystarczająca, a w niektórych regionach wręcz dramatycznie mała liczba duchowieństwa. Wystarczy choćby powiedzieć, że niemal codziennością duszpasterskiej posługi na Wschodzie jest obsługa przez jednego kapłana kilku, a niekiedy i kilkunastu parafii. Parafie te są odległe od siebie o kilkadziesiąt, bywa że i kilkaset kilometrów. Od kapłana pracującego w takich warunkach, zwykle w pojedynkę, trudno wymagać, aby był w stanie prowadzić jakieś niekonwencjonalne formy duszpasterzowania. Siłą rzeczy jego działalność sprowadza się do owej podstawowej obsługi wiernych.

Czy Kościół na Wschodzie będzie w stanie wykształcić nowe kadry kapłańskie? Władze sowieckie zrezygnowały obecnie z ustalonych administracyjnie limitów przyjęć do seminariów duchownych. Dotyczy to zarówno seminariów w Kownie i Wilnie jak i nowo powstałego seminarium w Grodnie. Spodziewać się należy, że wraz z reaktywacją hierarchii kościelnej na Ukrainie,

która miała miejsce w styczniu 1991 r., powstanie także przynajmniej jedno seminarium na ziemiach ukraińskich. Seminaria te mogłyby rozpocząć przygotowywanie młodych księży do pracy na terenach swych diecezji. Mogłyby?

Nie ulega oczywiście wątpliwości, że po to zostały powołane do życia. Tylko że w sytuacji wytrzebienia duchowieństwa na ziemiach sowieckich w seminariach tych nie bardzo ma kto wykładać. Problem zatrudnienia w tych placówkach dobrze przygotowanych wykładowców jest rzeczywiście trudny do przezwyciężenia. Za rodzaj rozwiązania awaryjnego należy uznać zatrudnianie w nich zasłużonych, ale bardzo już wiekowych księży emerytów, których formacja kształtowała się przed ponad półwieczem. Przy całym dla nich szacunku trudno uznać takie rozwiązanie problemu wykładowców za zadowalające. Być może w okresie przejściowym duchowni ci mogą być pomocni, ale to nie oni już odbudują Kościół na Wschodzie.

Swego czasu wiele się mówiło o możliwości pomocy Kościołowi na Wschodzie przez Kościół z Polski. Mogłoby się wydawać, że właśnie pomoc w organizowaniu nauczania seminaryjnego będzie znakomitą polem do tego typu działalności. Wydaje się zresztą, że i sam Kościół na Wschodzie spodziewa się takiej pomocy i na nią liczy. Ale i w tym przypadku pojawiają się pewne zagrożenia.

Mówiliśmy już o niezwykle tradycyjnym charakterze wschodniej religijności. Z owym tradycyjnym modelem życia kościelnego związane są trudności wprowadzenia do rzeczywistości tego Kościoła jakichś bardziej współczesnych form przeżywania wiary. Dotyczy to zarówno samej liturgii, zwyczajów kościelnych, a również takiej choćby sprawy, jak sposób zachowywania się kapłanów. To, co księżom z Polski może się wydawać czymś zupełnie marginesowym, tam urasta do poważnego problemu. Choćby kapłan palący papierosy...

Tak więc nauczanie seminaryjne organizowane przez duchowieństwo z Polski, pod względem teologicznym przygotowane do tego zadania z pewnością lepiej niż miejscowe, będzie musiało uwzględniać także ową bardzo tradycyjną specyfikę Kościoła lokalnego. W przeciwnym przypadku powstanie sytuacji konfliktowych będzie bardzo realne. Czy ewentualne konflikty powstałe na tle zbyt gwałtownego wprowadzenia nowości nie będą w przyszłości wykorzystywane do antagonizowania Kościoła i wiernych przez sowieckie władze, trudno na razie przewidzieć. Pamiętać wszakże i o takiej możliwości należy bezwzględnie.

Ale niebezpieczeństwo zbyt gwałtownie wprowadzanej przez duchownych z Polski modernizacji Kościoła na Wschodzie nie jest niebezpieczeństwem jedynym. Nie powiedzieliśmy bowiem do tej pory o jeszcze jednym, niezwykle charakterystycznym dla interesującego nas Kościoła elemencie jego rzeczywistości. Jest nim narodowościowe skomplikowanie, w jakim przychodzi działać Kościołowi na Wschodzie. O jakim to problemie narodowościowym trzeba w tym miejscu powiedzieć? Przecież w potocznym odczuciu Kościół na ziemiach wschodnich tworzą przede wszystkim Polacy. Przekonanie takie jest tak mocno ugruntowane, że próba jakiegś weryfikacji bardzo często trafia na mur uprzedzeń i niechęci, rodzi całą masę bolesnych nieporozumień. Ale w imię rzetelnej informacji trzeba powiedzieć i o tym.

Otóż lata sowieckiej władzy na Łotwie, Litwie, Białorusi i Ukrainie sprawiły, że społeczeństwa tych ziem zostały w znacznym stopniu przemieszane. Przedstawiając sprawę bardziej obrazowo można powiedzieć, że na Litwie np. jest wielu Ukraińców, na Ukrainie zaś Litwinów. Podobnie jest z Polakami, których los rzucił w różne strony. W praktyce kościelnej oznacza to po prostu konieczność sprawowania posługi duszpasterskiej w różnych językach na terenie tego samego terytorium.

Czy zawsze w języku polskim? Tak mogłoby sugerować sygnalizowane już wcześniej przekonanie, że katolicy na Wschodzie to przede wszystkim, a nawet tylko – Polacy. Przekonanie to trzeba jednak zweryfikować.

Nie miejsce tu na analizowanie fenomenu budzenia się czy odradzania się poczucia narodowego Łotyszów, Litwinów, Białorusinów i Ukraińców. Zjawisko to jest jednak faktem, którego negować i nie zauważać nie wolno. Coraz silniejsza świadomość narodowa ludności ziem wschodnich sprawia, że dzisiaj nie można już uważać katolicyzmu na Wschodzie za element wyłącznie polskiej tradycji kulturowej i cywilizacyjnej. Trzeba wyraźnie powiedzieć, że katolicy na Wschodzie to także Łotysze, Litwini, Białorusini i Ukraińcy. Bez tej świadomości nie można prowadzić tam współcześnie prawdziwie owocnej pracy pastoralnej.

Czy jednak duchowieństwo z Polski przybywające na Wschód ma pełną tego świadomość? Czy rozumie, że Kościół na Wschodzie nie jest częścią Kościoła w Polsce? A co za tym idzie – że w misji duszpasterskiej nie mogą dominować elementy polskiej tradycji religijnej i pobożnościowej?

Generalnie trzeba przyznać, że wśród duchowieństwa polskiego przybywającego na interesujące nas obszary świadomość taka istnieje. Mimo to zdarza się i tak, że księża z Polski są przez ruchy narodowe działające na tych ziemiach oskarżani o polonizację powierzonych im pieczy wspólnot kościelnych. W niektórych przypadkach trzeba reprezentantom interesów narodowych powstających do życia krajów przyznać rację. Korzystając z okazji księża z Polski prowadzą czasami działalność polonizacyjną. Oczywiście z polskiego punktu widzenia nie ma w tym nic niewłaściwego, może nawet jest to praca dla Polski korzystna. Ale czy jest tak samo korzystna dla rozwoju katolicyzmu na Łotwie, Litwie, Białorusi i Ukrainie? Mówiąc inaczej, czy dzięki polonizacyjnej postawie części polskiego kleru Kościół na Wschodzie odradza się szybciej i intensywniej, czy zy-

skuje większe możliwości oddziaływania na wiernych?

Otóż musimy sobie wreszcie zdać sprawę, że wśród tych wybijających się na niepodległość narodów obawy przed spolonizowaniem ich kultury, ich modelu życia są niemałe. Musimy sobie także uświadomić rzecz może dla wielu z nas niezbyt miłą, że ogromna część tych społeczeństw wcale nie tęskni za krzewieniem tam polskości. W wielu środowiskach postrzegani tam jesteśmy, miłe to nam czy niemiłe, jako dawni okupanci. I nie pomogą tu żadne kresowe tęsknoty...

Tak więc, jeżeli Kościół z Polski pragnie pomagać Kościołowi na Wschodzie, to w swej misji musi akcentować przede wszystkim powszechność Kościoła, nie zaś jego polską specyfikę. Tylko wtedy będzie mógł rzeczywiście owocnie przyczynić się do odbudowy zniszczonego komunizmem Kościoła na Wschodzie. W przełożeniu na język konkretny oznacza to szacunek dla miejscowej, czasami trudnej dla nas do zaakceptowania tradycji kościelnej, poszanowanie i – co ważniejsze – znajomość miejscowego języka, a niekiedy nawet zaparcie się w swej działalności duszpasterskiej osobistych, polskich korzeni. Jak mówił mi jeden ze starych księży pracujący na Łotwie, trzeba tam być raz Łotyszem, raz Litwinem, a kiedy indziej jeszcze Polakiem. Przyjęcie takiej postawy pozwoli znacznie skuteczniej prowadzić działalność pastoralną. Pozwoli także uniknąć niepotrzebnych konfliktów z narodowo nastawionymi władzami miejscowymi, które w obawie przed prowadzoną pod szyldem Kościoła polonizacją mogą zakazać nawet prowadzenia duszpasterstwa przez księży z Polski. A wydaje się jednak, że bez wsparcia miejscowego kleru siłami z zewnątrz odrodzenie Kościoła na Wschodzie będzie bardzo trudne.

Zdają sobie z tego sprawę także nowe, demokratyczne władze naszych wschodnich sąsiadów. Obawy jednak przed polonizacją sprawiają, że o pomoc kościelną wolą one zwracać się bezpośrednio do Rzymu sugerując przysłanie duchownych z Zachodu. Nie byłoby w

tym nic niepokojącego, gdyby nie fakt, że kler zachodni – nie mający żadnych doświadczeń w pracy na terenach komunistycznych czy postkomunistycznych – może po prostu okazać się bezradny wobec egzotycznej dlań problematyki duszpasterskiej. Dlatego też obecność tam księży z Polski, świadomych jednak miejscowych obaw przed polonizacją, jest dla Kościoła powszechnego ogromną szansą. Kościół z Polski może rzeczywiście odegrać kluczową rolę w procesie odradzania się Kościoła na Wschodzie, pod warunkiem wszakże że będzie umiał zrezygnować ze zrozumiałej skądinąd pokusy polonizacji miejscowego Kościoła i jego wiernych.

Rezygnacja z chęci podkreślania polskich elementów tradycji kościelnej nie oznacza jednakże automatycznego przewyciężenia problemu narodowościowego w działalności Kościoła na Wschodzie. Dlaczego? Oto ludność polska zamieszkująca tamte ziemie tak bardzo pragnie – po latach, w których polskość trzeba było ukrywać – podkreślania narodowo-polskiego charakteru Kościoła, że zdarza się, iż wszelkie próby wyjścia naprzeciw aspiracjom i potrzebom budzących się narodowości, np. poprzez wprowadzenie do liturgii miejscowego języka lub prowadzenia w nim katechizacji, uważa za zdradę nie tylko interesów Polski, ale także całego Kościoła. Kościół bowiem nader często jest tam uważany przede wszystkim za depozytariusza polskiej tradycji narodowej. Wydaje się, że trzeba będzie nie lada wysiłku duszpasterskiego, aby świadomość powszechności Kościoła katolickiego znalazła wśród Polaków na Wschodzie rzeczywiste zrozumienie.

Notabene wprowadzanie do Kościoła, a zatem do liturgii, do pracy duszpasterskiej, a także do katechizacji innych aniżeli polski języków wydaje się koniecznością. Ludność uważająca się za polską w wielu regionach nie jest już bowiem w stanie posługiwać się językiem polskim. Nie może tu zmylić nas fakt, że na niedzielnej mszy św. ludzie ci śpiewają polskie pieśni kościelne i po polsku odpowiadają kapłanowi. Są to

modlitwy, których ludzie ci bardzo często już nie rozumieją, a ich opanowanie jest wyłącznie pamięciowe. Jeżeli zatem Kościół pragnie, by jego nauczanie odbywało się w języku zrozumiałym i używanym na co dzień przez wiernych, to w Kościele na Wschodzie jest konieczne prowadzenie duszpasterstwa także w językach narodowych – miejscowych.

Wprowadzenie tych wszystkich zmian będzie możliwe dopiero w sytuacji, gdy zostanie odbudowana hierarchiczna struktura Kościoła na tych ziemiach. Do tej pory hierarchia działała, w ograniczonym zresztą zakresie, tylko na Łotwie i Litwie. Ziemie Białorusi i Ukrainy pozbawione były władzy biskupiej przez kilkadziesiąt lat. Doprowadziło to do sytuacji, w której kapłani pracowali niejednokrotnie w zupełnym osamotnieniu. Decydowali o wszystkich bez wyjątku sprawach kościelnych – o ile zgadzała się na to władza. Jeżeli natomiast władza nie wyrażała na to zgody, to wedle sowieckiego prawa o wszystkich sprawach kościelnych mogły decydować tak zwane komitety parafialne, czyli osławione dwadczadki. Bardzo często były to ciała agenturalne, których jedynym zadaniem było komplikowanie Kościołowi życia. Oczywiście jest, że w takiej sytuacji życie kościelne w dwóch parafiach mogło wyglądać zupełnie inaczej. W wyniku tego zróżnicowania mogły się rodzić międzyparafialne konflikty, rywalizacje i zazdrości, które niekorzystnie wpływały na świadomość powszechności Kościoła i tak słabo zakorzenioną wśród wiernych.

Teraz, po powołaniu przez Stolicę Apostolską biskupów, nieco wcześniej na Białorusi i w początkach 1991 r. na Ukrainie, rodzi się możliwość zorganizowania na nowo jednolitego życia kościelnego na tych ziemiach. Perspektywa odbudowania tego życia nie jest jednak wolna od specyficznych zagrożeń. Wymagać będzie zarówno od pracujących tam kapłanów jak i wiernych Kościoła na Wschodzie zaakceptowania tych wszystkich reguł życia kościelnego, które z naszej perspektywy mogą wydawać się oczywiście, nie są natomiast

takie z perspektywy tamtych ziem i doświadczeń historycznych tamtego Kościoła.

Przekładając to na język konkretny posłużmy się jednym choćby przykładem. Oto do tej pory o możliwości podjęcia przez kapłana pracy duszpasterskiej w określonym miejscu decydował przedstawiciel sowieckiej władzy, tak zwany pełnomocnik do spraw wyznaniowych, w skrócie pełnomocnyj. Od niego w gruncie rzeczy zależał byt parafii, zgoda na obecność w danym kościele konkretnego kapłana i wiele jeszcze innych spraw istotnych z punktu widzenia życia parafialnego. Nic więc dziwnego, że po tylu dziesięcioleciach wierni przyzwyczaili się do załatwiania właśnie z nim wszystkich urzędowych spraw kościelnych. Gdy np. pełnomocnyj, cofał kapłanowi zgodę na pracę w parafii, wierni zanosili doń petycje, prosili o zostawienie im księdza, niekiedy protestowali. Specyfiką miejscową była bowiem sytuacja, w której kapłani pracowali w jednym miejscu właściwie dożywotnio. Kapłan był wyrzucany przez sowiecką władzę za karę i dlatego budziło to zawsze protest wiernych. Dzisiaj, przynajmniej teoretycznie, sprawy te nie będą już w gestii sowieckiego urzędnika. Decydować o nich będzie konkretna kuria. Rodzi się pytanie: Jak wierni przyjmą ewentualne zmiany personalne w obsadzie placówek parafialnych, jak przyjmą takie zmiany sami kapłani przyzwyczajeni przez lata do nieobecności biskupa?

Podobnych pytań można sformułować znacznie więcej. Wszystkie one pokazują, na jakie zagrożenia narażony jest Kościół na Wschodzie w czasach swego odrodzenia. Można oczywiście wszystkie te zagrożenia zlekceważyć, gdyż bowiem po tym, co Kościół ten przeżył w latach sowieckich szykan, jakiegokolwiek inne zagrożenia będą rzeczywiście poważne? Wydaje się jednak, że lekceważenie tych zagrożeń byłoby nieroztropne. Przykłady krajów, w których Kościół nie był narażony na represje, a przeżywa jednak kryzys, podpowiadają, że nawet w zewnętrznie sprzyjających warun-

kach istnieją realne, trudne czasem do przezwyciężenia zagrożenia.

Wolno sądzić, że Kościół na Wschodzie znacznie prędzej, aniżeli byśmy mogli się spodziewać, będzie musiał zmierzyć się i z takimi zagrożeniami.

Czy odrodzenie?

Pora na krótkie podsumowanie. Kościół na Wschodzie odzyskuje utracone w wyniku polityki komunistycznego państwa swobody. Władze oddają wiernym zawłaszczane prawem kaduka świątynie. Duchowni zyskują możliwość praktycznie nieskrępowanej działalności duszpasterskiej. Władze przestały się właściwie mieszać do spraw kultu i posługi religijnej Kościoła. Możliwa staje się katechizacja oraz praca Kościoła z młodzieżą. Istnieją realne prognozy mówiące o możliwości podjęcia przez Kościół na Wschodzie działalności o charakterze społecznym. Zaprzestano narzucać Kościołowi ograniczenia w zakresie kształcenia duchowieństwa. Mogą wyjść z ukrycia i odradzać się zgromadzenia zakonne.

Jednocześnie społeczeństwo sowieckie poddawane przez dziesięciolecia zmasowanemu atakowi polityki ateizacyjnej popartej działaniami aparatu bezpieczeństwa nadal obawia się, że zmiany są krótkotrwałe i niebawem mogą powrócić dawne prześladowania. Poza tym społeczeństwo to mimo jakiegoś trudnego do zdefiniowania głodu duchowości, jakiegoś intuicyjnego poszukiwania wartości metafizycznych, jest w gruncie rzeczy bardzo dalekie od świadomości religijnej. Wiedza religijna tych ludzi jest niewielka lub po prostu żadna. Nawet świadomość religijna tych, którzy przez lata represji pozostali wierni Kościołowi nie przekracza podstaw katechizmu. W wielu parafiach wspólnoty wiernych przypominają raczej skansen aniżeli nowoczesne wspólnoty ludzi wierzących. Nie jest to jakikolwiek wyrzut czy krytyka tamtej rzeczywistości. Lata komu-

nizmu i walki z Kościołem zostawiły po sobie taki właśnie, tragicznie zasmucający krajobraz.

Kościół na Wschodzie stanął obecnie dopiero przed szansą odrodzenia. Właśnie przed szansą! Sygnalizowana już niezwykle potrzeba duchowości wśród ludzi zamieszkujących ziemie sowieckiego państwa jest faktem. Nie wiadomo jednak nadal, gdzie ludzie ci będą próbowali zaspokoić ten głód wartości metafizycznych. Przy bardzo ograniczonej wiedzy religijnej, przy znikomym świadomości religijnej mogą równie dobrze zwrócić się w stronę bardzo aktywnie działających na terenach sowieckich sekt i ruchów pozakościelnych. Nie tylko Kościół katolicki prowadzi bowiem współcześnie pracę na terytorium sowieckiego państwa. Dlatego też trudno jeszcze przewidzieć, jak Kościół na Wschodzie wykorzysta swoją szansę. Jest to jednocześnie szansa dla całego Kościoła powszechnego. Ale i zadanie, którego ogrom trudno wprost ogarnąć.

La renaissance de l'Eglise à l'Est

Pour approcher les réalités de la vie religieuse à l'Est, l'auteur a effectué un voyage de plusieurs semaines en Lituanie, Lettonie, Ukraine et Biélorussie. Il affirme dans son article que l'Eglise de ces pays-là est en voie de recouvrer les libertés dont elle fut spoliée par l'Etat soviétique communiste (il y a restitution, par l'Etat, des édifices de culte confisqués par les pouvoirs publics, il est permis au clergé d'exercer la pastorale, et aux ordres et congrégations de naître). Par contre, les populations, malgré une recherche intuitive des valeurs métaphysiques, demeurent toujours

bien loin d'une conscience et de connaissances religieuses. C'est ce qui fait que les fidèles risquent de se tourner vers des sectes ou des mouvements non ecclésiastiques, très actifs en territoire soviétique. C'est la raison pour laquelle il est difficile de prévoir comment l'Eglise à l'Est saura profiter de ses chances de renaissance, qui sont celles aussi de toute l'Eglise universelle. Si l'Eglise en Pologne cherche à aider l'Eglise à l'Est, elle doit accentuer dans sa mission l'universalité de l'Eglise et non sa spécificité polonaise.

Michał Jagiełło

Czynnik polonijny

Zainteresowanie „Przeglądu Powszechnego” rodakami rozsianymi w świecie nie jest niczym nowym; tematyka polonijna pojawia się na tych łamach od dość dawna, zaś jej obecność nie jest przypadkowa. Jest to zresztą zgodne z tradycją pisma, w którym zagadnienia wychodźstwa poruszano w niebanalny sposób od początku istnienia pierwszej edycji miesięcznika. Określenie „tematyka polonijna” jest tak szerokie, że konieczne jest jego uściślenie; choćby tylko na użytek tego tekstu. A ma to być tekst autorski i w dodatku odnoszący się tylko do jednego z aspektów skomplikowanych relacji: kraj – Polacy poza krajem. Otóż zamierzam mówić, w swoim imieniu, o Polakach zamieszkających na wschód od Bugu. Używam w tytule sformułowania „czynnik polonijny”, ponieważ chcę zwierzyć się Czytelnikom ze swego widzenia związków między oczekiwaniami rodaków stamtąd na spełnienie przez Rzeczpospolitą ich postulatów – a poczynaniami naszego państwa w tej mierze. Pomimo włączenia w struktury rządowe chcę zachować prawo osobistej wypowiedzi, za którą odpowiedzialność biorę tylko ja – jako publicysta, a nie urzędnik państwowy zajmujący się m.in. kontaktami z Polonią.

Nowy rozdział

Wraz z objęciem funkcji premiera przez Tadeusza Mazowieckiego rozpoczął się nowy rozdział w stosunkach kraju z wychodźstwem. Było to efektem nie tylko samego procesu normalnienia sytuacji politycznej kraju, ale także świadomych działań premiera. Jego spotkania z Polakami w Londynie i Moskwie mają znaczenie historyczne. Premier nie poprzestał na gestach.

Z jego inicjatywy w Urzędzie Rady Ministrów powstała komisja zajmująca się wypracowywaniem rządowego programu „polonijnego”, na której czele stanął min. Aleksander Hall. W prezydium komisji znaleźli się m.in. wiceministrowie spraw zagranicznych, edukacji i kultury oraz ks. bp Jerzy Dąbrowski – zastępca sekretarza generalnego Episkopatu. Po odejściu A. Halla do innych zadań komisją kierował min. Jacek Ambroziak, po którym funkcję tę objął nowy szef URM – min. Krzysztof Żabiński. Wiele przemawia za tym, że premier Jan Krzysztof Bielecki docenia wagę zagadnień polonijnych, wśród których szczególne miejsce zajmuje to wszystko, co rozgrywa się za naszą wschodnią granicą.

Punkty stałe

Mówiąc o Polakach i osobach identyfikujących się z polsnością w ZSRR trzeba pamiętać o ich geograficznym rozmieszczeniu. Jadąc od zachodu można wyróżnić jak gdyby trzy strefy: do pierwszej należą ziemie wchodzące w skład II Rzeczypospolitej, do drugiej – te, które odpadły od Polski wraz z upadkiem Rzeczypospolitej Szlacheckiej i nie wróciły do nas po traktacie ryskim, i wreszcie do trzeciej – pozostałe połacie ZSRR. Ten podział jest ważny nie tylko ze względów historycznych; wywiera on wpływ na dzisiejsze stosunki polsko-polskie w moskiewskim imperium.

Polacy z pierwszej strefy nie uważają się za Polonię ani za emigrację twierdząc, nie bez racji, że są tuziemcami przebywającymi „u siebie”. W strefie drugiej przebywają Polacy zasiedzali tam od wieków oraz ci, którzy napłynęli tam – nie zawsze dobrowolnie – już za czasów komunizmu. Na pozostałej wielkiej części imperium mamy wyspy i wysepki polskie tworzone przez potomków zesłańców politycznych, deportowanych podczas represji w latach trzydziestych oraz potomków dawnej emigracji zarobkowej. Polska „mapa” w ZSRR jest skomplikowana i nie jest łatwo nauczyć się ją czy-

tać. Jest to jednak konieczne, jeśli chce się uniknąć grubych błędów właśnie w stosunkach polsko-polskich, czyli między krajem a rodakami za wschodnią granicą. Stosunki te powinny być wypadkową generalnych, strategicznych założeń polityki państwa wobec rodaków poza krajem oraz specyfiki terenu, a raczej terenów wciąż określanych jako ZSRR.

Sprawa Polaków na Wschodzie dlatego jest tak trudna, że uwikłana jest w nasze polskie mity i kompleksy; wymieńmy choćby mit Kresów z jednej i urazowy stosunek do Rosji z drugiej strony. Przy czym i mitologia Kresów, i nasz uraz do Rosji – a raczej do carskiego i bolszewickiego imperializmu – mają swe odpowiedniki po tamtej stronie. Wśród Rosjan, a może i wśród „ludzi radzieckich”, pokutuje stereotyp Polaka-buntownika zagrożającego stabilności imperium. Natomiast dla Litwinów, Ukraińców i Białorusinów nasze sentymentalne powroty na Kresy wywołują wciąż żywe wspomnienia polskiej obecności na tych ziemiach. Obecność ta bywa zwykle postrzegana jako planowo prowadzona przez stulecia polonizacja elit białoruskich, litewskich i ukraińskich. Rezerwa wobec polskiego Kościoła katolickiego, nieobca i tamtejszym katolikom, jest wzmacniana przez przekonanie, że Polska nawet z kapłanów czyniła rycerzy kresowych kolonizujących Wschód. Nie są też rzadkością zdania o *polskim imperializmie*, a nawet *polskiej okupacji*!

Dla wielu z nas zdania te brzmią szokująco, choć przecież były one do przewidzenia. Wybijający się na niepodległość nasi wschodni sąsiedzi weszli w okres wzmożonych uczuć narodowych, a są to – jak wiemy choćby z rodzimych doświadczeń – uczucia silne i nie sprzyjające wyważonym ocenom... Akcentując własną tożsamość narodową nietrudno, nawet bez złej woli, wprowadzić niepokój wśród mniejszości nie włączonych bezpośrednio i bez zastrzeżeń w jednoczącą się wokół swego sztandaru większość. Jest też oczywiste, że tak w obozie większości jak i mniejszości pojawiają się harcownicy wykrzykujący już to o polskich prawach

do Wilna i Lwowa, już to o ukraińskim Przemyśle i białoruskiej Białostocczyźnie. Postawy takie, choć szkodzące sprawie pojednania między graniczącymi ze sobą państwami, są zjawiskiem w pewnym sensie normalnym w społeczeństwach uczących się normalności. Chodzi tylko o to, aby poglądy skrajne, wypowiedane przez jednostki i środowiska na ich odpowiedzialność, nie wywierały znaczącego wpływu na oficjalne stanowisko danego państwa.

Jeśli jednak mówimy, że coś znajduje się na skraju czy na obrzeżu, to tym samym uznajemy za oczywiste istnienie jakiegoś jądra, które jest dla nas punktem stałym. Rzecz w tym, że nie jest łatwo określić zespół poglądów, które byłyby powszechnie uznane za obowiązujące tak władze państwowe jak i liczące się siły społeczne u nas i po tamtej stronie granicy. Nie ma jednak innej drogi niż próby uzgadniania oczekiwań Polaków ze Wschodu z możliwościami – głównie natury politycznej – państwa polskiego. Nie jest to popularne, ale powiem w tym miejscu, że nie wszystko, co głoszą nasi rodacy, uznają za słuszne, a zatem uważam, iż nie każdy postulat napływający do nas zza Bugu musi stać się dyrektywą dla rządu Rzeczypospolitej. Trzeba by zacząć od spisania próśb i żądań Polaków w ZSRR, a następnie poddać je analizie politycznej, ekonomicznej etc. Dopiero wtedy będzie można ustalić zespół poglądów będący punktem stałym strategii państwa. I właśnie takie zadanie ma do spełnienia komisja, o której wspomniałem na początku tego tekstu. Ze zrozumiałych względów komisja zaczyna pracę od rejestru potrzeb Polaków na Wschodzie. Jest on długi, ale nie budzący wątpliwości. Polacy po tamtej stronie granicy chcą być pełnoprawnymi obywatelami państw, w których zamieszkują. Z tego głównego żądania, podbudowanego zresztą europejskimi normami regulującymi stosunki: większość narodowa – mniejszość, wpływają następne. Wymieńmy ważniejsze: możliwość organizowania się w stowarzyszenia podtrzymujące narodową tożsamość; swoboda w realizowaniu potrzeb religij-

nych; stworzenie warunków kształcenia się w języku macierzystym; ułatwienia w zakładaniu czasopism, powoływaniu radiowych i telewizyjnych redakcji przemawiających po polsku; pomoc czynników oficjalnych miejsca zamieszkania w tworzeniu infrastruktury kulturalnej i gospodarczej; swoboda kontaktów z macierzą... Są też i inne oczekiwania. Należą do nich przede wszystkim sprawy podwójnego obywatelstwa, reprezentacji w parlamencie i okręgów autonomicznych. Jeśli ten pierwszy rejestr jest powszechnie uważany za oczywisty, to ten drugi wyzwała spore emocje nawet w gronie osób urzędowo zajmujących się kontaktami z Polonią i w ogóle rodakami rozsianymi w świecie.

Dyskusja na tematy „polonijne” bywa trudna, ale zarazem interesująca. Trzeba bowiem odpowiadać – i to przede wszystkim sobie! – na liczne i ważne pytania. Nie sposób przecież mówić odpowiedzialnie o postulatach rodaków zasiedziały na Litwie, Ukrainie i Białorusi nie zapytawszy siebie o stosunek do Litwinów, Ukraińców i Białorusinów mieszkających w Polsce. Rozważając różne formy autonomii terytorialnej Polaków w rejonie Wilna, nie można nie pamiętać o pomysłach niektórych przedstawicieli mniejszości niemieckiej tak licznie ujawniającej się ostatnio na Opolszczyźnie. Pójdę jeszcze dalej mówiąc wprost o sobie. Konieczność odpowiedzi na niektóre pytania zmusza mnie do czynienia swoistego rachunku sumienia, do stawiania sobie pytań o granice między patriotyzmem a nacjonalizmem, o swoje wyobrażenia roli, jaką powinni spełniać dziś Polacy na Wschodzie. Nie kryję, że często stosuję wobec siebie „test niemiecki” polegający na wyobrażeniu sobie swej reakcji na propozycję przedstawiciela rządu RFN, aby np. w Opolu powstał teatr niemiecki, zaś do Wrocławia czy Gdańska zawitała, przywieziona zza Odry, wystawa obrazująca niemiecką wielowiekową obecność w tych miastach. Dopiero wtedy, jeśli pokonam w sobie opór wobec tych rzeczywistych czy hipotetycznych propozycji, mam intelektualne pra-

wo dopominania się u władz Litwy np. o teatr na Pohulance.

Rozmowa na tematy „polonijne” odsłania rozmawiających; ujawnia nie tylko ich poglądy polityczne, ale także głębsze ich podstawy. Nie miejsce tu, by o tym szczegółowiej rozprawiać. Sygnalizuję tylko zagadnienie. Jedno jednak jest pewne: przystępując do rzetelnych rozmów o Polakach na Wschodzie trzeba najpierw uporządkować siebie samego. A to znaczy mieć względnie jasny pogląd na pojęcie narodu w ogóle, także wiedzieć – przynajmniej w ogólnych zarysach – czego kraj powinien oczekiwać od rodaków w ZSRR ze szczególnym uwzględnieniem naszych bezpośrednich wschodnich sąsiadów. Zastanawiając się nad kategorią „naród” musimy, chcąc nie chcąc, zapytać o miejsce i rolę nas, Polaków, w dziejach tej części świata. Od odpowiedzi na to podstawowe pytanie zależy bardzo wiele; w każdym razie właśnie tu znajduje się rozstaje – można iść albo ścieżką megalomanii narodowej, albo szukać możliwości partnerskiego porozumienia się z innymi. W istocie chodzi o odpowiedź na kolejne ważne pytanie, jaką rolę powinni spełniać rodacy po tamtej stronie: czy być kontynuacją „rycerzy kresowych”, czy załącznikiem prawdziwie partnerskich stosunków między Polską a państwami i narodami miejsca zamieszkania; czy mają uczestniczyć w waśniach o podłożu nacjonalistycznym, czy stawać się żywymi przykładami istnienia europejskiej wspólnoty budowanej na wybranych tradycjach Wielkiego Księstwa Litewskiego i Rzeczypospolitej Obojga Narodów – z uwzględnieniem, że tych narodów było więcej.

Zdaję sobie sprawę, że nie jest łatwo porozumieć się nam samym na te tematy. Każdy z nas ma swoją wizję przeszłości narodowej i swoje wyobrażenie Kresów. Na początek określmy najbardziej choćby ogólne, ale stałe punkty naszej polityki „polonijnej”. Oto propozycja.

1. W polskiej polityce wewnętrznej i zewnętrznej stale powinien być obecny „czynnik polonijny”.

2. Stosunek władz danego państwa do mniejszości polskiej powinien być jednym ze wskaźników rzutujących na politykę polską wobec tych państw. Dotyczy to relacji tak ze Związkiem Radzieckim, jak i stosunków z Litwą, Białorusią, Ukrainą i Rosją.

3. Stosunek państwa polskiego do mniejszości narodowych zamieszkujących w Polsce jest jednym ze wskaźników naszego rozumienia demokracji, pluralizmu i europejskości.

Wspólne dziedzictwo

Sądzę, że polską – i zarazem europejską – szansą mogą być Polacy i osoby identyfikujące się z polskością mieszkające za naszą wschodnią granicą. Pod warunkiem że w odpowiedni sposób wykorzystują atut przynależności do dwóch narodowości. Hasło wileńskich polaków: *Polska naszą macierzą, Litwa – ojczyzną* pięknie oddaje niezwykłość sytuacji, w którą Pani Historia wrzuciła tamtejszych Polaków. Oczywiście, rodacy po tamtej stronie granicy sami muszą podejmować decyzje, jaką rolę chcą odgrywać. My, obywatele Rzeczypospolitej, nie mamy prawa niczego im narzucać. Możemy natomiast wyraźnie mówić, że jesteśmy zainteresowani – dla naszego i także dla ich dobra – tym wszystkim, co przyczynia się do łagodzenia sporów, wyzwalania się ze stereotypów prowadząc w ostatecznym rozrachunku do pojednania polsko-litewskiego, polsko-białoruskiego, polsko-ukraińskiego czy polsko-rosyjskiego bez zacierania narodowej tożsamości.

Wiem, że nie jest łatwo, będąc mieszkańcem Wilna czy Solecznik, decydować się na autentyczną współpracę z Litwinami. Jest to tym trudniejsze, że Litwini tak bardzo boją się polskiej dominacji w życiu duchowym, iż prowadzi do niektórych z nich w ślepą uliczkę państwa aż do przesady akcentującego swą litewskość. W końcu głosy o konieczności odświeżenia rdzennej ludności litewskiej czy białoruskiej przykrytej jakoby sztucznie narzuconą warstwą polską – nie są rzadkością.

Pomysły lituanizacji czy białorutenizacji Polaków zamieszkujących Białoruś i Litwę wzbudzają zrozumiałe oburzenie naszych rodaków. Oburzenie i popłoch. A nie są to dobrzy doradcy – jak widać choćby z rezerwy znacznej części Polaków rejonu wileńskiego i solecznickiego wobec litewskich dążeń do niepodległości.

Nie ma jednak innej sensownej strategii niż uparty dialog. Dialog partnerski. Musimy pamiętać, że nasza wizja historii ziem, o których tu mówimy nie pokrywa się z wizją naszych rozmówców. Musimy to uznać i uszanować. I szukać pól wspólnych. I nie obrażać się. Nie przemawiać z góry. Wystrzegać się paternalizmu – w który popadamy, nawet nie zdając sobie z tego sprawy. Musimy przyjąć do wiadomości i ten przykry fakt, że ościennie narody: Litwini, Białorusini, Ukraińcy i Słowacy boją się polskości. Boją się także polskiego Kościoła! To są fakty, z których Kościół powinien jak najszybciej wyciągnąć odpowiednie wnioski. Nie mnie wypowiadać się na ten temat; wiem jednak i chcę to powiedzieć, że swoista postawa rewindykacyjna, gdyby się utrwaliła, przyniosłaby – także Kościołowi – więcej szkody niż pożytku.

Mimo wszystko wierzę, że duch mądrego dialogu będzie patronował naszym polskim poczynaniom na Wschodzie.

La facteur „Polonia“

L'investiture à un premier gouvernement non communiste depuis la fin de la seconde guerre mondiale en Pologne (septembre 1989), celui de Tadeusz Mazowiecki, a ouvert un chapitre nouveau dans les relations de la Pologne avec les Polonais vivant à l'étranger, désignés par le terme collectif de „Polonia“ (ce terme s'appliquant aussi bien aux émigrés polonais de plus ou moins fraîche date qu'à la vieille émigration de la première moitié de ce siècle soit en fait aux étrangers de souche polonaise). L'auteur estime qu'il es pos-

sible de denombre les jalons à établir pour inscrire le facteur „Polonia“ dans la politique intérieure et extérieure de l'Etat polonais: la politique de la Pologne à l'égard d'un Etat étranger en territoire duquel vit une minorité polonaise, devrait être pour une part fonction de l'attitude de cet Etat à l'égard de la „colonie polonaise“ en son territoire. D'autre part, l'attitude l'Etat polonais à l'égard des minorités ethniques doit constituer un des indices de la juste conception de la démocratie, du pluralisme et de l'appartenance à l'Europe.

Petr Kolar SJ

Czescy katolicy – powrót do Europy*

Po wydarzeniach praskich z listopada 1989 r., na jednym z pierwszych plakatów można było zobaczyć skalę w kształcie kontynentu europejskiego, w środku której była dziura przypominająca zarys Czechosłowacji; wystającą z niej drabinę zdobił napis: *Powrócić do Europy*. Pragnienie powrotu do Europy jest właściwe wszystkim warstwom społecznym tak w Czechosłowacji, jak i w innych krajach ostatnio wyszłych z totalitarnej ery.

Jak pojęcie „blok” (komunistyczny czy sowiecki) kryło w gruncie rzeczy bardzo zróżnicowane rzeczywistości i wyrażało wyłącznie monotonię sowieckiej dominacji, tak pragnienie powrotu do Europy zawiera wielorakie aspiracje i możliwości w zależności od kraju. Pokonanie tej drogi jest olbrzymim zadaniem. Wszelkiego rodzaju ekipy starają się energicznie rozwiązywać zagadnienia, które wznecają np. reformy ekonomiczne niezbędne do reintegracji Europy.

Mniej mówi się o powrocie Kościołów na łono dużej rodziny chrześcijańskiej w Europie i o pracy, która powinna towarzyszyć osiągnięciu tego celu. A przecież Kościoły charakteryzuje wielość pragnień i obaw; w tym upodabniają się one do społeczeństw, w których żyją; Kościoły też spoglądają na takie kraje jak Francja, Niemcy czy skromniejsza Austria, która znowu stała się bardzo bliska. Pragnienie i obawa, podziw i chęć odrzucenia to uczucia – pojawiające się w Warszawie, Pradze, Budapeszcie, Zagrzebiu – względem zachodnioeuropejskich chrześcijan i ich sposobu życia

* *Les catholiques tchèques. Le retour en Europe*, „Etudes”, styczeń 1991; autor artykułu jest odpowiedzialny za katolickie programy w telewizji czeskiej.

w zdecydowanie posoborowym Kościele. Dzieło Vaticanum Secundum pojawia się Kościołach, które dotąd nie mogły dogłębnie przeżywać tego ważnego zdarzenia XX w.; chodzi o wielkie wspólnoty chrześcijańskie o tradycji zachodniej: Polski, Czechosłowacji, Węgier i Jugosławii (bowiem Niemcy wschodnie stanowią wyjątkowy przypadek).

Czeski kościół katolicki wobec sąsiadów

W celu lepszego rozumienia roli, jaką te Kościoły odgrywały w ostatnich latach, tak decydujących o losie tej części Europy, należałoby przypomnieć ich najnowszą historię.

Pierwszoplanowe miejsce w walce przeciw totalitarnemu reżimowi zajmuje Kościół polski, od dawna wprawny w obronie narodu przeciwko wszelkiej opresji. Będąc wierny tej linii Kościół bez wahania stanął po stronie narodu już podczas II wojny światowej. Długie listy księży, zakonników i świeckich pomordowanych przez nazistów widniejące u wrót kościołów i klasztorów świadczą o cenie, jaką Kościół musiał zapłacić, by zyskać autorytet, którym cieszył się już u progu nowych zmagañ po 1945 r. Równie zdecydowanie Kościół przeciwstawił się ateistycznemu reżimowi narzuconemu przez potężnego sąsiada wschodniego, który z wojny wyszedł zwycięsko i zawładnął Polską. Utożsamienie interesów Kościoła z interesami nacji idzie daleko; istnienie małej wspólnoty grekokatolickiej (pochodzenia ukraińskiego) w południowo-wschodniej części kraju niewiele zmienia tę podstawową charakterystykę.

Pierwszy znaczniejszy kryzys sowieckiego imperium po śmierci Stalina skłonił polski rząd do szukania pomocy w Kościele, a zwłaszcza wśród jego hierarchii, za cenę pokaźnych ustępstw¹. W następstwie Kościół w

¹ W czasie wydarzeń polskiego października 1956 r., zakończonych bezpośrednią interwencją zbrojną Armii Czerwonej, rząd W. Gomułki zwołał z internowania biskupów polskich, by powstrzymali społeczeństwo przed

Polsce wywierał coraz silniejszy nacisk na coraz słabszy rząd; zapewniał wolną przestrzeń, z której ostatecznie wyłoniła się ogromna ofensywa wyzwolenicza, z niezależnym związkiem zawodowym „Solidarność” na czele.

Nieraz usiłuje się równolegle przedstawiać Kościół polski i słowacki, umiejscowiony we wschodniej Czechosłowacji, na południe od Polski. Bardzo wysoki udział w praktykach religijnych na Słowacji rzeczywiście przypomina Polskę. Podobieństwo to jednak nie wytrzymuje krytyki. Należy najpierw przypomnieć, że jest to młody Kościół lokalny, odłączony od węgierskiego dopiero w 1918 r., czyli w momencie utworzenia państwa czechosłowackiego. Polityczna i ekonomiczna dominacja Węgier nad Słowacją nie zatrzymała się oczywiście u drzwi kościołów. Tradycja austro-katolicka pozostawiła młodemu Kościołowi Słowacji problemy z niej płynące. Zaangażowanie Kościoła w sprawy niezależnego państwa słowackiego (1939–45) posłużyło czesko-słowackiej partii komunistycznej za podstawę do systematycznych ataków, bezpośrednich i pośrednich, wymierzonych w słowacką opozycję choćby lekko zabarwioną chrystianizmem. Ze szkodą dla całego kraju Kościół słowacki nie mógł odgrywać roli, która była mu przeznaczona w tym okresie. Nie wszyscy jednak biskupi słowaccy zostali internowani czy uwięzieni w 1950 r., jak to się stało w Czechach. Czy było to ustępstwo na rzecz Kościoła w Słowacji, czy raczej manewr, którego celem było wzmocnienie napięć istniejących między Czechami a Słowakami? Niemniej dopiero w latach osiemdziesiątych Kościół słowacki mógł zająć przewodnie miejsce w słowackiej opozycji wobec reżimu komunistycznego.

Nie może nikogo dziwić, że sytuacja Kościołów lokalnych Jugosławii jest bardziej złożona, zwłaszcza w największym Kościele chorwackim. Nie może on uniknąć napięć religijnych, społecznych i etnicznych jugosłowiańskiej mozaiki². Wciąż podejrzewa się go o współtworzenie napięć zwłaszcza między katolickimi Chor-

watami a prawosławnymi Serbami. W każdym razie Kościół chorwacki nie mógł stać się wspólną platformą dla opozycyjnych i bardzo niejednorodnych sił przeciwstawiających się wielorakiemu uciemieniu komunistycznemu. Rozbicie to wyjaśnia pewnie powolne tempo ewolucji (zwłaszcza politycznej) w Jugosławii ostatnich lat, podczas gdy napięcia wzmagają się.

Mały Kościół słoweński, w północnej Jugosławii, wcisnięty między granicę austriacką a włoską znajduje się poza polem minowym. Dlatego często zadaje się pytanie, czy już nie wyemigrował on razem ze Słoweńcami ku Europie Zachodniej, ku której ciąży bardziej niż Kościół chorwacki.

Kościół węgierski do 1918 r. znajdował się w tej samej monarchii co Czesi, Słowacy, Słoweńcy, Chorwaci i część Polaków. Jego sytuacja jednak była odmienna, przede wszystkim dlatego, iż była to monarchia austro-węgierska. Kościół czuł się tu bardziej u siebie. Ścisłe łączenie tronu z ołtarzem tylko niektórzy uważali za problematyczne. Ostatecznie to sami Węgrzy wmanewrowali politykę w życie Kościoła. Relacja między polityką a religią była zatem mniej konfliktowa niż w innych narodach monarchii. Węgrzy okazywali lojalność względem państwa, którego nienawidzili Słowacy. Chęć wzajemnego porozumienia na drodze kom-

zbrojnym oporem antyradzieckim. W swojej homilii w katedrze warszawskiej kard. Wyszyński, prymas Polski, wezwał Polaków do heroizmu „większego niż ten, który skłania do poświęcenia życia dla ojczyzny – do heroizmu życia dla niej”. W tym okresie powstał katolicki ruch „Znak”, reprezentowany w polskim sejmie, niewielki liczebnie, ale ważny dla przyszłości kraju. Kościół wyszedł zwycięsko z tamtego kryzysu i zaczął się organizować.

² Jugosławia Tita była pierwszym państwem komunistycznym, które nawiązało bezpośrednie stosunki ze Stolicą Świętą; Kościół katolicki wykorzystał to, by nawiązać do tradycji i Zachodu. Od końca lat 60. seminarzyści i zakonnicy mogli wyjeżdżać na zagraniczne studia. Tak bardzo upragniona przez katolików wizyta Jana Pawła II rozbiła się jednak o międzywyznaniowe, narodowościowe i emocjonalne konflikty. W Jugosławii myślano, iż da się mechanicznie naśladować Polskę, ojczysty kraj papieża. Okazało się to niemożliwe. W tym względzie Czechosłowacja wyprzedziła Jugosławię. Wkrótce wyprzedzą ją zapewne także Węgry.

promisów przewyższała wszelkie trudności. Takie nastawienie cechowało zarówno politykę reżimu komunistycznego jak i postawę Kościoła węgierskiego, zwłaszcza po budapeszteńskim powstaniu z 1956 r. Władza i Kościół szukali zbliżenia, podczas gdy w tym samym czasie w Polsce kardynał Wyszyński przedstawił rządowi swe żądania troszcząc się jednocześnie o uspokajanie społeczeństwa jawnie przeciwnego narzuconemu z zewnątrz systemowi.

Gdy Kościół w Polsce zajął postawę bezkompromisowej opozycji, Kościół węgierski usiłował „płynąć z prądem”; zamiast zwalczać współpracę niektórych księży z reżimem, usiłował współpracować. Pozwoliło to Watykanowi na sformułowanie sławnej „Ostpolitik” i następnie „polityki małych kroków” pozwalającej na stopniową poprawę warunków w sytuacji uznanej za niezmienną. Polityka ta była od zarania przedmiotem krytyki także na Węgrzech. Dziś istnieje pokusa sądzenia, iż tak uzyskane rezultaty, których nieraz zazdrościli Węgrom katolicy czescy i słowaccy, kosztowały zbyt drogo. Zakonnice i zakonnicy, którzy praktycznie nie czerpali z takiej sytuacji żadnych korzyści, dziś stali się chyba istotnym atutem Kościoła, który tak naprawdę nigdy nie włączył się w obywatelską opozycję, lecz przeciwnie – był raczej elementem stabilizującym ustalony porządek niż walczącym z nim.

Wyjątkowa historia Kościoła czeskiego

Kościół czeski trudniej niż Kościoły ościenne przeżywał swój stosunek do władzy i narodu po 1918 r. Należy zatem wrócić do niezadowolenia powstałego po utworzeniu na mocy traktatu wersalskiego niezależnego państwa czechosłowackiego. Była to konsekwencja – jakkolwiek może się to wydać zaskakujące – wydarzeń sprzed sześciu wieków.

Były to początki reformacji, w której aktywnie uczestniczył bogaty i wpływowy wówczas Kościół czeski.

Jeden z heroldów tego ruchu, czeski kapłan i intelektualista, Jan Hus, został wezwany przez sobór w Konstancji³ w 1415 r. Podejrzany o herezję został osądzony, skazany i żywcem spalony 6 lipca tegoż roku.

W Czechach wybuchło powstanie; przez 20 lat husyci terroryzowali kraj i rozbijali Kościół rzymski. Grabili kościelne dobra, staczali ciężkie bitwy, odparli pięć wypraw krzyżowych; ludność popadała w nędzę, panowało ogólne zubożenie, całkowite osamotnienie; doprowadziło do klęski negocjacji już rozpoczętych w czasie soboru w Bazylei. Kraj był wykrwawiony.

Konflikt tlił się w dalszym ciągu. Na domiar złego wygasła czeska dynastia królewska (1437). Gdy wybrano Ferdynanda Habsburga na króla Czech w 1526 r. nikt nie przypuszczał, że nowa dynastia będzie panować w Czechach aż do 1918 r. Napięcia trwały; „rekatolicyzacja” kraju tak bardzo upragniona przez kolejnych królów czyniła nikłe postępy; tliło się zarzewie buntu. Czeskich protestantów wspomagali w XVI w. niemieccy luteranie. Na północy kraju cieszyli się oni wolnością kultu. Jednak Czechy pod panowaniem arcykatolickiego króla musiały zostać katolickie. Czyja władza, tego religia – *avant la lettre*.

Nowy bunt wybuchł po sławetnej defenestracji w Pradze w 1618 r. Tym razem tempo było szybsze niż w 1415 r. Już w 1620 r. padła armia protestancka i król narzucił swoją wolę – całkowite podporządkowanie. Przywódcy zostali straceni na wielkim placu Pragi,

³ Sobór w Konstancji (5 XI 1414 – 22 IV 1418) został zwołany przez antypapieża Jana XXIII, Baltazara Cossa z Neapolu. Zdeponował go jednak tenże sobór, podobnie jak i drugiego antypapieża, Benedykta XIII. Abdykacja trzeciego „pretendenta”, Grzegorza XII, usunęła ostatnią przeszkodę i od wyboru Marcina V w 1417 r. Kościół katolicki ma jednego papieża. B. Cossa usiłował zbiec z soboru, ale nie udało mu się to i został uwięziony. Zdarzenia te stanowią argumenty dla tych, którzy podają w wątpliwość ważność pierwszej części tego soboru i do rozwiązania problemu „trzech papieży”. Otóż Jana Husa sądzono i skazano poza pierwszą częścią soboru. Zresztą wydaje się, że „dobry papież Jan”, zanim przybrał imię Jana XXIII znał kontrowersje pośrednio odnoszące się do procesu i skazania Jana Husa.

szlachta nie chcąc przyjąć katolicyzmu – skazana na banicję wraz z przywódcami protestanckimi⁴, ich dobra skonfiskowano i rozdano tym, którzy pomogli królowi-zwycięzcy. Prości wierni stali się mechanicznie katolikami poddanymi katolickim panom. Barok wciskał się w każdą sferę życia kraju.

„Rekatolicyzacja” kraju postępowała tym razem wielkimi krokami... Kontrreformacja dopełniła wszystkiego w dwa wieki później. Jednak Kościół katolicki – wyzwolony od protestanckich przeciwników – wpadł w objęcia swego obrońcy – politycznej władzy Habsburgów. Ten uścisk wnet przyprawił go o zadyszkę; wzrastał dystans między germanizującym się wyższym klerem a prostym ludem chrześcijańskim. W takiej sytuacji nie można się dziwić, że los Kościoła katolickiego zależał od losu monarchii austro-węgierskiej, coraz bardziej znienawidzonej przez Czechów aspirujących do niezawisłości narodowej. Niepostrzeżenie i logicznie husytyzm wraz z jego walką z centralistyczną władzą najpierw rzymską, później austriacką, stawał się ideologicznym podłożem odnowy narodowej.

Po upadku Austro-Węgier w 1918 r. Czesi wykorzystali sytuację i odłączyli się. Katolików ogromnie zaskoczył wrogi stosunek do ich Kościoła⁵. Słynnemu „Los von Wien” wtóruje echo „Los von Rom”. Radykalne odseparowanie się od Wiednia powinno chyba pociągnąć za sobą zerwanie z Rzymem. Setki księży porzuciły Kościół katolicki, by stworzyć narodowy Kościół czeski. Nawet księża wierni Kościołowi utworzyli słynny Związek Kleru w prawie nie istniejącym Kościele⁶. Jeśli nie ze względu na treść to na formę ich rewindykację odrzucała władza kościelna (niektóre z nich znalazły się w programie II Soboru Watykańskiego w 40 lat później...).

Rozdarcie utrzymywało się długo i wielu – nie tylko w kręgach pozakościelnych – zadawało sobie pytanie, jak można zostać katolikiem będąc Czechem. Opozycyjny husytyzm stał się ideologią nowego państwa cze-

chosłowackiego. 6 sierpnia, data egzekucji Jana Husa, stała się dniem święta narodowego.

Amorficzny Kościół biernie przyglądał się potokowi zdarzeń... II wojna światowa, 20 lat potem, zastała go jeszcze w takim stanie – bez siły i inicjatywy wobec nowych dramatów, jakie spadały na kraj. Oczywiście katolicy walczyli z nazizmem, lecz postawy ich Kościoła nie można porównywać w żaden sposób z postawą Kościoła w sąsiadującej Polsce. Wkraczając cicho w ten straszny okres równie milcząco z niego wychodził. Wkrótce, w 1948 r. przyjdzie zamach praski i komuniści zdobędą władzę.

Życ w demokracji ludowej

Powoli Kościół przyzwyczajał się do sytuacji, która zmuszała go do pływania pod prąd. W 1949 r. zagrożenia były już oczywiste; biskupi czescy i słowaccy zdobyli się na wspólny list duszpasterski. Chodziło o przestrzeżenie wiernych, o wyjaśnienie im sytuacji, w jakiej

⁴ Po walce pod Babią Górą (1620 r.) wykonano wyrok na placu Starego Miasta na 21 osobach szlachećnie urodzonych. Do dziś upamiętniają to krzyże. Wśród skazanych na banicję był ostatni biskup Jednoty Brackiej (zwanej czasem Braćmi z Moraw), pedagog o międzynarodowej sławie, Comenius (J.A. Komensky). Zmarł on na wygnaniu w Naarden, w Holandii. Jego rodzina przeniosła się do Afryki Południowej i trwa do dziś w świadomości swego czesko-protestanckiego pochodzenia.

⁵ Jednym z pierwszych gestów publicznych po ogłoszeniu niepodległości 28 X 1918 r. było zniszczenie, 3 XI, kolumny maryjnej zbudowanej na jednym z placów Starego Miasta w Pradze w 1652 r. Nie została ona wzniesiona jako symbol „rekatolizacji” kraju – jak sądził lud – lecz jako wotum wdzięczności za zwycięstwo nad Szwedami, którzy najechali na Czechy po zawarciu pokoju westwalskiego.

⁶ Chory arcybiskup Huyn, osadzony na tronie praskim w 1916 r., przez rząd Habsburga zainteresowanego w czasie wojny podporządkowaniem sobie coraz bardziej zbuntowanych Czech, znajdował się poza swoją diecezją. Nie wracając do Pragi udał się 19 XI 1918 r. na kurację do Szwajcarii. Dopiero 13 XII 1918 r. zaniechano języka niemieckiego w kaznodziejstwie w katedrze praskiej i zastąpiono go czeskim. Następca Huyna, L. Skrbensky, austriacki szlachcic, mianowany arcybiskupem drugiej prowincji kościelnej (Olomuniec) w 1916 r., potrafił się oprzeć rządowi wiedeńskiemu. Pozostał jednak na uboczu zdarzeń w Czechach i na Morawach i praktycznie nie utrzymywał żadnych kontaktów z zagranicą w 1918 r.

znalazł się Kościół, i o wytyczenie drogi na przyszłe, ciemne lata.

Upowszechnienie tekstu było niezmiernie trudne, odczytanie go – rzadko możliwe. Wielu księży nigdy go nie otrzymało. Niektórzy powątpiewali w jego autentyczność. Inni nie odczytywali go wiernym ze zwykłego strachu. Niemniej po raz pierwszy od utworzenia państwa czechosłowackiego Kościół zabrał głos i zwrócił się do wiernych! W kilka miesięcy później sieć uplciona przez tajną policję położyła chwilowo kres normalnemu życiu katolików. Biskupów internowano lub uwięziono; podobny los spotkał wyższych przełożonych zakonnych i odpowiedzialnych za instytucje kościelne. Zamykano seminaria, likwidowano prasę. Państwo dążyło do podziału Kościoła usiłując stworzyć „Kościół patriotyczny”. Czyż narodowy Kościół, stworzony po wojnie 1914–18, nie był dobrym przykładem? A „jedność kleru” lat dwudziestych nie została przecież zupełnie zapomniana.

Rząd zaproponował „Zjednoczenie Księży na rzecz Pokoju” i szukał kolaborantów wśród dostojników. „Spadkobiercy Jana Husa” korzystali tymczasem z wiatru w plecy. Kilofy, husyckie puklerze a nawet kielichy – symbole domagania się komunii pod dwiema postaciami w XVI w. – pojawiły się w oficjalnej ikonografii komunistycznej. „Husyckie tradycje” znowu przedstawiano jako oficjalną ideologię. Wszystko to jednak brzmiało fałszywie. Zwłaszcza Kościół katolicki tym razem trzymał się dobrze. Srożyło się prześladowanie, lecz postawy ustaliły się na 40 lat. Jak na ironię losu protestanci znaleźli się teraz w sytuacji, którą ongiś wypominali katolikom – mianowicie w sytuacji zakładników obcego reżimu ucisku.

Przewrót lat osiemdziesiątych

W 1950 r., w momencie ataku na Kościół katolicki, ci, którzy nie klaskali pozostawali milczący. Przeciwnie 30 lat później – w latach osiemdziesiątych nastąpił dla

katolików koniec czyśćca. Dokonał się bowiem wyjątkowy przewrót w stanowisku Kościoła katolickiego w kraju – zdobył on prestiż w społeczeństwie. Mimo praktycznej nieobecności biskupów i braku najbardziej elementarnych środków publicznego wyrazu, prości chrześcijanie znaleźli wyjście z tunelu. Ich zaangażowanie w „samizdat” (podziemne publikacje), w ruchy opozycyjne (jak Karta 77), w obronę więźniów politycznych i ich rodzin, nie pozostało nie postrzeżone. Nagły – i prawdę mówiąc niespodziewany – skok kard. Tomasza, arcybiskupa Pragi, oraz jego odważne przemówienia w ciągu ostatnich dziesięciu lat wreszcie zmusiły rząd do poważnego traktowania katolików.

Należy z naciskiem powiedzieć, że Kościół czeski, ogołocony niemal ze wszystkiego oprócz murów swoich świątyń, to przede wszystkim laikat. Jego zaangażowanie stanowi czeską specyfikę schyłkowych lat komunizmu. Ze swej strony reżim czuwał, by kler starzał się, zaś jego liczba malała („*numerus clausus*” obowiązywał w jedynym seminarium czeskim), popychał księży do wszelkich kompromisów i współpracy początkowo w ramach „Zjednoczenia Księży na rzecz Pokoju”, następnie – gdy „Zjednoczenie” zniknęło w czasie praskiej Wiosny (1968) – nowej organizacji noszącej nazwę encykliki Jana XXIII „*Pacem in terris*”.

W rzeczywistości kilku nieszczęśników, słabeuszy albo (przede wszystkim) tak czy inaczej skompromitowanych trwało na łudzących pozycjach, przeznaczonych raczej dla obserwatorów z zewnątrz. Oni i rząd uważali, że wszystko gra... Kościół tymczasem organizował się, by odżyć poza nadzorowanymi ramami oficjalnymi; „*Pacem in terris*” to wciąż oficjalny głos. Prawdziwą zbroją Kościoła były podziemne seminaria, tajne wspólnoty zakonne, podziemna literatura⁷. Licz-

⁷ Stowarzyszenie „*Pacem in terris*” formalnie zakazane przez Stolicę Świętą jako polityczna organizacja kleru, zostało oficjalnie rozwiązane w lutym 1990 r. Biskupi czescy i morawscy ogłosili 4 XII 1989 r. otwarty list do komitetu kierowniczego „*Pacem in terris*”, w którym kategorycznie żądali rozwiązania organizacji.

ba wyświęconych w tych warunkach księży dorównuje podobno liczbie księży wyświęconych w jedynym oficjalnym seminarium Czech⁸.

Inwigilowanie Kościoła stawało się coraz bardziej pozorne. Oczywiście reżim usiłował je kontynuować za wszelką cenę, ale – choć udawało mu się to względem kleru i jego formacji – prawdziwe życie wymknęło mu się z rąk; tętniło nie kontrolowane i prężne gdzie indziej – u podstaw. Odbýwały się spontaniczne pielgrzymki, periodyki skutecznie unikały pościgu. Ponadto chrześcijanie byli wszędzie, gdzie pojawiała się nadzieja, wszędzie, gdzie wyłaniała się nędza. Niektórzy przywódcy Kościoła dali się skłonić do oświadczeń wrogich działalności podobnej do Karty 77, ale pojedynczy chrześcijanie a nawet paru księży dołączyli do niej, by odgrywać tam doniosłą rolę. Polegano na nich i – by to podkreślić – zawsze mianowano jednego chrześcijanina jednym z trzech rzeczników Karty.

„Aksamitna rewolucja“

Chrześcijanie byli zatem czynni, zwłaszcza w ramach Karty. Jednak opozycja nie zrodziła się w środowisku kościelnym, ale poza Kościołem. Charakteryzuje to sytuację w jakiej Kościół czeski znajduje się względem społeczeństwa. Jest to obiecujący dla przyszłości związek, który zdobył uznanie w trakcie tego, co przyjęło się nazywać aksamitną rewolucją.

Wspólna walka zbliżyła chrześcijan do ludzi o najrozmaitszych poglądach, zaś to głęboko przeobraziło duchowy pejzaż kraju. Rozżalenie ustępowało miejsca trosce o wspólne dobro, powstawały dziury w murze oddzielającym jednych od drugich.

Wyzwały się silne emocje. Np. w 1988 r., gdy protestanci wyciągnęli rękę do katolików prosząc o wybaczenie im beztroski i niezrozumienia, które uczyniły z nich zauszników zła w okresie prześladowań lat pięćdziesiątych. Kościół katolicki – zdaniem kard. Tomasz-

ka – ochrzcił wówczas tysiące dorosłych, zwłaszcza studentów i intelektualistów. Odzyskiwał wreszcie swoje miejsce w społeczeństwie. Ściślej – zaczął postrzegać miejsce, które mogłoby być jego.

Kościół powinien jednak zacząć od trudnego i rozległego zadania ewangelizacji tych, którzy zwracają się w jego stronę. Zadanie to olbrzymie na miarę ogromu pustki wytworzonej w ciągu czterdziestu lat „duchowej Białfy”. Kiedy w listopadzie 1989 r. bardzo znany młodzieżowiec, O. Mały, wezwał 200-tysięczną rzeszę młodych do wspólnego odmówienia „Ojciec Nasz” dziękując w ten sposób za niedawne zwycięstwo opozycji, stwierdził, że tylko jeden na dziesięciu studentów mógł odpowiedzieć na jego wezwanie.

Kościół czeski powinien strzec się pokusy „austro-katolickiej” – mieszanina ewangelizacji ze sprawami państwa zwłaszcza dziś, gdy państwo znowu stało się przychylnie Kościołowi. Kościół popełniłby błąd zapominając o sławnej „petycji” katolików żądających wolności religijnej (w pierwszym jej punkcie chodzi o oddzielenie Kościoła od państwa), nawet jeśli to wiązałoby się ze zubożeniem. Szacunek, jakim społeczeństwo darzy Kościół, jest krytyczny. Nie dawniej niż w czasie pierwszych wolnych wyborów w czerwcu 1990 r. partie o wyraźnym profilu chrześcijańskim, popierane przez krajową hierarchię, ale przedstawiające zbyt ciasny, niemal konfesyjny program doznały porażki, która jest ostrzeżeniem. Uzyskały one wszystkie razem mniej głosów niż partia komunistyczna po 40-letnich rządach dyktatorskich!

Ożywienie laikatu jest najcenniejszym spadkiem po okresie ucisku i nie może być dziś zmarnowane. Jest

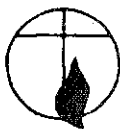
⁸ O.V. Dvorák, wikariusz generalny diecezji Czeskie Budziejowice w pld. Czechach i były delegat kard. Tomasza do kontaktów z księżmi pozostającymi w podziemiu, powiedział – w trakcie spotkania w Centre Sèvres (Paryż) 30 V 1990 r. – o 700 księżach uformowanych poza oficjalnymi strukturami, znaczy poza jedynym seminarium czeskim (Litomierzyce, położone na pñ.-zach. od Pragi). Liczba ta równa się praktycznie liczbie księży uformowanych po zamknięciu czeskich seminariów w 1950 r.

ono najlepszą gwarancją pożądaney więzi z całym społeczeństwem czeskim, jaka zadzierżnęła się w latach walki. Ewolucja społeczeństwa czeskiego jest widoczna w sposobie oceny katolików. Niemniej jest to społeczność po „aksamitnej rewolucji“ zsekularyzowana, wymagająca i krytyczna. Chce ona „powrotu do Europy“ i powróci do niej z katolikami. Ci zaś spotkają się z konieczności z wielkim Kościołem Europy, z jego radościami i troskami, a przede wszystkim z jego soborowym doświadczeniem, ze zmianami, jakie umożliwił Sobór.

Kościół czeski powinien odczytać swoją najnowszą metamorfozę – tyleż zaskakującą, ile zachęcającą – jako wezwanie do postępu na tej drodze pokonując wszelkie wahania i obawy względem Kościoła posoborowego, szczególnie zaś względem wyznań chrześcijańskich w ich nowym stosunku do laikatatu.

Strach nie jest godny chrześcijanina – oznajmił przed dwoma laty kard. Tomaszek swemu Kościołowi. Apel ten nie stracił ze swej aktualności po upływie dwóch lat od historycznej już petycji podpisanej przez 600 tys. katolików, wielu ludzi bezwyznaniowych i nawet członków byłej partii rządzącej.

tłum. Stanisław Opiela SJ



rabin Byron L. Sherwin

Dialog katolicko-żydowski w Polsce (I)

Rabin dr Byron L. Sherwin (ur. 1946 r.) jest jednym z najzdolniejszych uczniów słynnego myśliciela i teologia żydowskiego, rabina Abrahama J. Heschela. W latach 1966–70 był jego asystentem, zaś w 1979 r. opublikował biografię mistrza. Wzorem A.J. Heschela, głęboko zaangażowanego w dialog z Kościołem katolickim, B.L. Sherwin działa od długiego czasu na rzecz zbliżenia między wyznawcami judaizmu a katolikami. Jest cenionym wykładowcą w uczelniach zarówno żydowskich jak i chrześcijańskich i sprawuje funkcję wiceprzewodniczącego Spertus College of Judaica w Chicago. Wykłada żydowską filozofię i teologię, mistycyzm, etykę i prawo oraz zajmuje się studiami nad Holocaustem. Jest autorem dziesięciu książek i kilkudziesięciu artykułów. W lecie 1989 r. pełnił funkcję dziekana seminarium naukowego zorganizowanego przy współpracy Archidiecezji Chicagowskiej z Komisją Episkopatu Polski do Dialogu z Judaizmem w Spertus College of Judaica, w którym wzięło udział 22 profesorów polskich seminariów duchownych i uczelni teologicznych. W pierwszej połowie maja 1990 r. rabin Sherwin przebywał w Polsce, goszcząc w Akademii Teologii Katolickiej i Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie oraz w seminariach duchownych w Krakowie (Wydział Filozoficzny Księży Jezuitów), w Lublinie i we Włocławku. Poniższy tekst stanowi zapis jednego z wykładów. Daje pojęcie o tym, jak Żydzi amerykańscy widzą współczesną Polskę i jak oceniają długie dzieje współżyczeń obydwu społeczności w naszym kraju. Rozważania stanowią też dobry przykład żydowskiego uprawiania teologii. Czytelnik łatwo odkryje jej styl „przypowieściowy”, obfite odwoływanie się do symboliki oraz towarzyszący refleksji ogromny ładunek emocjonalny i niepospolitą wrażliwość.

ks. Waldemar Chrostowski

Chociaż nigdy dotąd nie byłem w Polsce i chociaż nie znam języka polskiego, czuję się tu jak u siebie w domu; wiele spraw wydaje mi się znajomych.

Tu moi przodkowie co tydzień witali szabat, każdego miesiąca błogosławili nowy księżyc, a każdej Paschy, świętowali pamiątkę uwolnienia z Egiptu. Tu mój dziad, którego imię noszę, nauczył się hebrajskiego alfabetu, nauczył się śpiewać starożytne modlitwy naszej liturgii i był wprowadzany w zawilosci talmudycznej dialektyki. Tu jego ojciec, ostatni rabin w naszej rodzinie aż do mnie (pięć pokoleń później), rozważał tajemnice kabalistyki. Tu moi przodkowie uroczyście obchodzili narodziny i śluby, tu grzebali i opłakiwali swoich zmarłych; zostali oni pogrzebani na zawsze w polskiej ziemi, oprócz tych, których nasi wspólni wrogowie – hitlerowcy – zamienili w dym i których jedynym grobem jest niebo unoszące się nad tą ziemią.

Tu moja babka bawiła się jako dziecko, zanim przyłączyła się do polsko-żydowskiej diaspory w Ameryce. Pierwszymi kołysankami, jakie słyszałem w dzieciństwie, były te, których ona nauczyła się w tym kraju.

Tu wielcy rabini trudzili się przez całe wieki, by zgłębiać treści ukryte w naszych świętych żydowskich tekstach. Tu, w tym kraju, przemieniali starożytne teksty talmudyczne w literaturę żywą, dotyczącą każdego aspektu codziennego życia. Tu natchnieni Bogiem kabałiści i chasydzy łaknęli Boga i szukali Jego obecności w miasteczkach i lasach, które urozmaicają polski krajobraz. Tutaj Boska Obecność, którą nazywamy Szechinah, zamieszkiwała ze swym ludem, w oczekiwaniu ostatecznego odkupienia, które ma nadejść. W latach kiedy studiowałem pisma działających tu talmudystów, chasydów, kabalistów i poetów, ludzi, którzy z życia w tym kraju uczynili Złoty Wiek osiągnąć żydowskich w dziedzinie duchowej, kulturalnej oraz intelektualnej, nie mający sobie równych, autorów tych dzieł uczyniłem moimi mistrzami, nauczycielami i wiernymi towarzyszami. Stali się dla mnie tak realni i drodzy, jak

rodzina i przyjaciele. Codziennie wołają mnie ze swojego domu w mojej biblioteczce, bym ich znowu ożywił poprzez to, co piszę i czego nauczam.

To właśnie od polskich mistrzów chasydzkich dowiedziałem się, że uczeń, który studiuje, lecz nie przekazuje swojej wiedzy, nie wyraża jej w działaniu, jest jak regał z książkami uśpiony w bibliotece. Od nich dowiedziałem się, że każdy powinien robić to, czego się nauczył, powinien wcielać to w życie. *Co za pożytek z rozumienia tekstu, jeżeli przez to nie rozumie się lepiej samego siebie?* – uczył gorliwy mistrz chasydzki, rabin Mendel z Kocka. Opowiada się, że do tego mistrza przyszedł kiedyś uczeń chwalaący się dwukrotnym przestudiowaniem całego Talmudu, co jest z pewnością wyczynem niezwykłym. Na rabinie z Kocka nie zrobiło to wrażenia: *Przerobiłeś Talmud dwa razy, ale w jakim stopniu Talmud przerobił ciebie?* – zapytał.

Niezrównana szkoła chasydzka XIX i początków XX w. wpajała silnie indywidualistyczne podejście do życia religijnego. Głosiła, że każdy powinien próbować usiłować utorować nową ścieżkę na drodze tradycji, że powinien usiłować odnaleźć drogę do Boga najlepiej odpowiadającą cechom jego własnej duszy. Lecz wiedziała także, że zanim ktoś stanie się odkrywcą, musi wpięrować okazać się godnym dziedzicem spuścizny przekazanej nam przez tradycję.

Mój mistrz i nauczyciel, rabin Abraham Joshua Heschel, urodzony w 1907 r. w Warszawie, był księciem polskich chasydów. To dzięki niemu poznałem nazwiska wielkich ludzi, którzy wnieśli wkład w niedoścignione osiągnięcia duchowe polskiej społeczności żydowskiej. Znał on środowisko polskich Żydów „z pierwszej ręki” i przedstawiał mi je tak, jakby wiedział, że kiedyś tu przyjadę. Zalecenia zawarte w jego memorandum skierowanym do kard. Augustyna Bea (1962 r.), stojącego wówczas na czele Sekretariatu ds. Jedności Chrześcijan, zostały w dużej części włączone do rozdz. dokumentu II Soboru Watykańskiego „*Nostra aetate*”

(28 X 1965), który umożliwił nam i zachęcił do zorganizowania dzisiejszego spotkania.

A jednak, chociaż tyle nas łączy, tak wiele wciąż nas dzieli. Żydowska Polska, którą we mnie wpoił mój wychowawca, którą przekazała mi moja babka – przeminęła. Nie ma już w Polsce polskich Żydów. Gdyby sto lat temu ktoś powiedział, że polscy Żydzi znikną, uznano by go za obłąkanego. Jakie bogactwa ducha stałyby się naszym udziałem, gdyby polscy Żydzi nie zginęli w słupie ognia? Naród żydowski został nieodwracalnie zubożony przez tę stratę. Również Polska jest z jej powodu uboższa.

Nie ma już świec szabasowych migoczących w piątkowy wieczór, by powitać Królową Szabat w tysiącach, tysiącach żydowskich domów w całej Polsce. Nie ma chanukowych świeczników palących się jasnym płomieniem na pamiątkę i w nadziei na wolność. Nie słychać już dźwięków dęcia w barani róg zapowiadających Nowy Rok żydowski. Nikt nie próbuje smaku macy, chleba cierpień i wyzwolenia, spożywanego w czasie Paschy. Przepadł zapach wonnych korzeni, wdychany co tydzień na pożegnanie szabatu. Nie słyszy się szepotów uczniów studiujących w rabinackich akademiach. Nie ma ludzi, którzy owijali ciała w rytualne szale, by modlić się do Boga. Nie ma kobiet zanurzających się co miesiąc w rytualną kąpiel. Nie ma poetów jidysz, z pasją spierających się z Bogiem o sposób, w jaki rządzi On światem. Odeszli chasydscy Żydzi tańczący przez całą noc z nadzieją, że zapominając o sobie, tracąc poczucie rzeczywistości – odnajdą Boga. Odszedł polski Żyd, a wraz z nim odeszła istotna część polskiej historii i doświadczenia. Nie ma już uczniów chasydzkiego mistrza Izraela z Kozienic, który w samotności modląc się do Boga, zwracał się do Niego po polsku: *Mój Kochanku*. A tak napisał poeta, Antoni Słonimski:

*Już nie ma tych miasteczek
Gdzie szewc był poetą,*

*Zegarmistrz filozofem, fryzjer trubadurem
 Nie ma już tych miasteczek
 Gdzie biblijne pieśni
 Wiatr łączył z polską piosenką i słowiańskim żalem.
 (...)
 Księżycy, wiatry, stawy i gwiazdy nad nimi
 Zapisały krwią wieków tragiczne powieści
 Historie dwóch najsmutniejszych narodów na ziemi.*

W 1945 r. mędrzec znany jako Kaznodzieja z Chelma przybył z Polski do portu w Hajfie. W rękę trzymał ogromną klatkę pełną ptaków. Celnik spytał go: *Po co przywiozłeś te ptaki aż z Europy? Czy nie ma ich dość w Ziemi Izraela?* – *Tak, są tu ptaki* – odrzekł mędrzec – *ale w Polsce nie ma już żydowskich dzieci, które by te wykarmiły.*

W jednym ze swych ostatnich opowiadań Józef Opatosłu opisuje miasto zamieszkiwane kiedyś głównie przez Żydów, teraz – żydowską Atlantydę. Wszyscy Żydzi zginęli w powodzi ognia. W mieście żyje pewien stary człowiek, który pamięta czasy, gdy mieszkali tam Żydzi. Młodzi mieszkańcy proszą staruszkę, by opowiedział im o ludziach, których obecność czuje się w mieście, którzy kiedyś śmiali się i płakali w tych samych domach co oni dzisiaj. Opowiadania o żydowskich mieszkańcach staruszek wzbogaca opowieściami o ich życiu po śmierci. Młodzi słuchacze nie wiedzą, czy mówi prawdę, czy zmyśla...

Tak więc Polska jest krajem bliskim, a jednak obcym dla Żydów, zwłaszcza amerykańskich. Dlaczego więc tu przyjeżdżamy? Co chcemy tu odnaleźć? Czy jesteśmy tylko amerykańskimi turystami przyciągniętymi przez rozgłos nadany Polsce w amerykańskiej prasie, czy też pielgrzymami, poszukującymi czegoś, co dotyczy naszej tożsamości i znaczenia? Czy jesteśmy tu przyciągani przez instynkt wracania do domu, którego jeszcze nie pojmujemy? Jaki jest związek między tobą zamieszkującym tę ziemię a nami, których przodkowie tu żyli?

Posłuchajcie przypowieści.

Żył kiedyś bardzo biedny rabin. Nazywał się rabin Jekel. Mieszkał z rodziną w jednym pokoju w Krakowie. Na środku pokoju stał piecyk, który ogrzewał ich, gdy mogli sobie pozwolić na opalanie go drewnem. Pewnej nocy rabin miał sen. Przyśniło mu się, że w dalekiej krainie, zwanej Bohemią, w mieście o nazwie Praga, jest zamek. Koło zamku płynie rzeka. Nad rzeką jest most. A w ziemi pod mostem w pobliżu rzeki został zakopany wielki skarb. Pojechał do dalekiej krainy, znalazł zamek, rzekę i most, które ujrzał we śnie. Lecz, ponieważ na moście byli królewscy strażnicy, nie mógł szukać skarbu. Czekał cały dzień, by straż odeszły, ale kiedy pierwsze odeszły, przyszły nowe. Cierpliwie, dzień po dniu oczekiwał chwili, kiedy most nie będzie strzeżony i będzie mógł wykopać skarb. Chwila taka jednak nie nadchodziła. W tym czasie rabin zaprzyjaźnił się z jednym ze strażników. Któregoś dnia przyjaciel powiedział mu, że poprzedniej nocy miał dziwny sen. Przyśniła mu się odległa kraina zwana Polską i miasto o nazwie Kraków, w którym mieszka biedny rabin z rodziną w jednym pokoiku z piecem pośrodku, zaś pod tym piecem jest zakopany wielki skarb. Następnego ranka rabin Jekel wyjechał do Krakowa. Gdy przyjechał, przesunął duży piecyk ze środka pokoju i zaczął kopać. Znalazł tam wielki skarb. Wziął tyle, ile potrzebował, resztę podzielił między ubogich...

Przesłaniem tej opowieści jest, że skarb, którego wszędzie szukamy, często znajduje się pod naszymi stopami.

Żydzi amerykańscy, polsko-żydowska diaspora w Stanach Zjednoczonych, osiągnęli wielki majątek, ale mało skarbu duchowego. Tutaj w Polsce, tu, pod naszymi stopami, gdzie kiedyś stali rabini, kabaliści i chasydzi, znajduje się skarb ukryty, skarb żydowskiej pamięci, doświadczeń i osiągnięć duchowych.

Teraz, kiedy Żydzi nie zamieszkują już Polski, Polska wciąż mieszka w Żydach. Dla wielu z nas Izrael jest

naszą ojczyzną fizyczną, lecz Polska – ojczyzną duchową. Nasze wspomnienia, to wspomnienia żydowskiego życia w tym kraju. Skończyła się fizyczna obecność, ale melodia, NIGGUN tego, to co stworzono – trwa.

Leży przed nami księga pamięci polskich Żydów. Napisano jej ostatni rozdział. Otwieramy księgę i co tam znajdujemy?

W XVI i XVII w. naród żydowski został w Polsce dowartościowany – nie był obciążony koniecznością zachowywania się jak gość w obcym domu, który musi dostosować się do życia gospodarza. Żydzi mogli swobodnie rozwijać się i żąć plony ziarna zasianego w ich duszy w starożytności. Podczas pobytu na obczyźnie zapożyczenia i wpływy pomagały kształtować życie i myśl Żydów, przecież nikt nie kwestionował autentyczności emanacji duszy polsko-żydowskiej. W Polsce jidisz przekształcono z dialektu niemieckiego w jedyny w swoim rodzaju język, którego nazwa oznacza „żydowski”. Podczas gdy hebrajski pozostał ojczystym, jidysz stał się macierzystym językiem Żydów Europy Wschodniej. Największy ruch odrodzeniowy w historii judaizmu, chasydyzmu, narodził się i kwitł w Polsce. W XVII w. Nathan Hanover zawołał: *Nigdzie pośród wielu miejsc rozproszenia Żydów nie ma tak wielkiej erudycji jak w Królestwie Polskim*. Gdzież indziej, jak nie w Polsce, Żydzi mogli przez tak wiele pokoleń swobodnie rozwijać, utrzymywać i kultywować swoje własne dziedzictwo? Skoro Żydzi znaleźli w Polsce dom, znalazła go też Tora, tradycja, którą zachowywali. Z Polski diaspora polsko-żydowska rozprzestrzeniła się na świat, by ubogacić nowe społeczności żydowskie i odnowić stare.

Według starożytnej legendy żydowskiej, gdy Świątynia jerozolimska była w płomieniach, kapłani weszli na dach unosząc ku górze klucze do niej. Z nieba wysunęła się dłoń i wzięła świątynne klucze na przechowanie. Niedawno przyszła kolejna pożoga, ale nie pojawiła się dłoń z niebios, by przechować klucze żydows-

kiej duchowości. Wiele z tych kluczy pozostaje zakopanych w polskiej historii i w polskiej ziemi.

Wielki polski mistrz chasydzki, rabin Abraham Joshua Heschel Apt, imiennik i przodek znakomitego współczesnego teologa żydowskiego, wierzył w wędrówkę dusz. Ta doktryna zawiera pewną głęboką prawdę religijną: aby wiedzieć, kim jesteśmy, musimy wiedzieć, kim byliśmy. Dla większości Żydów dzisiaj oznacza to – kim byliśmy, gdy zamieszkiwaliśmy Polskę. Dla tak wielu z nas Polska przechowuje klucze do naszej historii, naszej tożsamości, do odkrywania zasobów i doświadczeń zamkniętych w najgłębszych pokładach naszych dusz.

Według legendy wielki XVI-wieczny rabin Eliezer Aszkenazi został cudownie przeniesiony z Kairu do Krakowa w noc paschalną podczas trwania sederu i dokończył posiłek paschalny w nowym polskim domu. Teraz przybywamy do Polski samolotami jak na „orlich skrzydłach“. Czego szukamy? Czego chcemy od was, dla was? Prosimy o pomoc w odzyskaniu kluczy do żydowskiej duchowości, przechowywanych w tym kraju. Prosimy was o pomoc w odkrywaniu naszej przeszłości, tak byśmy mogli budować naszą przyszłość. Prosimy was o ustrzeżenie nas przed amnezją. Wiara Żydów jest ugruntowana w pamięci, zaś żydowska przyszłość jest zakorzeniona w żydowskiej przeszłości. Dla nas utrata pamięci to śmiertelna choroba.

Polska jest krajem żydowskich pamiątek, krajem żydowskich cmentarzy, krajem trwałych świadectw tego, że duch ludzki jest zdolny pokonać rozpacz, przezwyciężyć absurdy i żywić nadzieję. Tu, w kraju nazywanym „Chrystusem Europy“, wyznawcy judaizmu i chrześcijaństwa, jednakowi Polacy, złączyli się zarówno w solidarności cierpienia jak i w osiągnięciach ducha. Teraz, kiedy Polska jest prawie całkowicie pozbawiona Żydów, obecność żydowska pozostaje jednak faktem. Spotykając tę obecność, tę wyzywającą obecność, polscy chrześcijanie spotykają swoją własną historię, swoją

tożsamość, siebie samych. Wasza obecność w tym kraju dostarcza Żydom fizycznej więzi z naszym duchowym dziedzictwem. Pomóżcie nam odnaleźć nasze duchowe korzenie, gdyż czyniąc to odkryjecie pomniki, które tak urozmaicają polski krajobraz!

Obchodzimy 25. rocznicę ogłoszenia dokumentu II Soboru Watykańskiego „Nostra aetate”, dokumentu, który trwale zmienił podstawy stosunków żydowsko-katolickich. „Wskazówki i sugestie w sprawie wprowadzania w życie deklaracji «Nostra aetate»” z 1974 r. stwierdzają, że *badając swą własną tajemnicę [Kościół] spotyka się z tajemnicą Izraela. Problem ten nie traci więc znaczenia, nawet w tych regionach, gdzie nie ma wspólnoty żydowskiej. Posiada on także wymiar ekumeniczny: powrotu chrześcijan do źródeł i początków ich wiary, zaszczonej na Starym Przymierzu, przyczynia się do poszukiwania jedności w Chrystusie, kamieniu węgielnym. Ponadto, jak naucza Jan Paweł II: Religia żydowska nie jest dla naszej religii rzeczywistością zewnętrzną, lecz czymś wewnętrznym. Stosunek do niej jest inny aniżeli do jakiegokolwiek innej religii.* (Rzym, 13 IV 1986). A przy innej okazji Ojciec Święty powiedział: *Kto spotyka Jezusa Chrystusa, spotyka judaizm (...) żywe dziedzictwo, które my, katolicy, pragniemy zrozumieć i zachować w jego głębi i bogactwie* (Moguncja, 17 XI 1980).

Wierzę, że uczucia wyrażone w latach sześćdziesiątych w „Nostra aetate”, wskazówki odnośnie do jej wdrażania wydane w latach siedemdziesiątych oraz słowa Papieża wypowiedziane w latach osiemdziesiątych zachowują swoje szczególne znaczenie dla polskich katolików w latach dziewięćdziesiątych, a także w następnym tysiącleciu. Wierzę, że nowa rzeczywistość stosunków katolicko-żydowskich rozwinięta od uchwalenia „Nostra aetate” i nowa rzeczywistość polskiego życia rozpoczęta w 1989 r. mogą i powinny zachęcić polskich katolików do wdrażania i rozwijania dialogu z Żydami i judaizmem jako składnika ustawicznych poszukiwań w kierunku lepszego zrozumienia natury was samych

waszej katolickiej i polskiej tożsamości. Wierzę, że świadomość potrzeby dialogu i wzajemnego zrozumienia naszej wspólnej polskiej przeszłości, nasze wspólne przywiązanie do wiary w Boga Abrahama jest jednym z pozytywnych rezultatów naukowego seminarium dla polskich kapłanów, profesorów seminariów duchownych, które w lecie 1989 r. odbyło się w Spertus College w Chicago. My, Żydzi amerykańscy, reprezentujemy wielką, żywą żydowską społeczność, niestety, nie istniejącą już w Polsce. My żyjemy judaizmem, który wyznacie jedynie z książek. Życie w kraju przesiąkniętym tradycją żydowską. Możecie nam pomóc odzyskać polską przeszłość, która jest zarazem nasza i wasza.

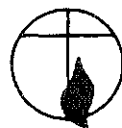
W lecie 1989 r., kiedy stosunki polsko-żydowskie i katolicko-żydowskie były napięte do punktu krytycznego, godne uwagi i historycznie bezprecedensowe wydarzenie miało miejsce w Chicago. Na zaproszenie Archidiecezji Chicagowskiej i przy współpracy Episkopatu Polski 22 księża profesorów przybyło z Polski, aby przez prawie dwa miesiące studiować kulturę i religię żydowską w żydowskiej szkole wyższej – Spertus College of Judaica. W mieście tętniącej życiem 250-tysięcznej społeczności żydowskiej przybysze z kraju, w którym nie ma Żydów, zetknęli się z nią po raz pierwszy. Mieszkali wśród największej diaspory polskich katolików. W sposób bezprecedensowy zostały osiągnięte wyżyny dialogu polsko-żydowskiego i katolicko-żydowskiego i to dokładnie w czasie, gdy wszędzie indziej zaczęły się one gwałtownie pogarszać.

Jestem wdzięczny Komisji Episkopatu Polski do Dialogu z Judaizmem za zaproszenie mnie tu w celu kontynuowania i budowania na tym, co już osiągnięto tysiące mil stąd. Pozdrawiam was słowami wypowiedzianymi przez papieża Pawła VI i powtórzonymi przez Jana Pawła II podczas jego pierwszej wizyty w Nowym Jorku, niedługo po wyniesieniu go na Stolicę Piotrową: *Uznajemy z całkowitą jasnością, iż droga, którą powinniśmy podążać naprzód, jest drogę braterskiego dialogu*

i owocnej współpracy (3 X 1979). Ojciec Święty w tym samym przemówieniu odniósł się też do solidarności w cierpieniu, którego oba nasze narody doświadczyły w tym kraju: *Jako ten, który w mojej ojczyźnie dzieliłem cierpienia waszych braci, pozdrawiam was słowem zaczerpniętym z języka hebrajskiego: Szalom! Pokój niech będzie z wami.*

Jak wiecie, słowa: *Pokój wam*, były pierwszymi wypowiedzianymi przez Jezusa do uczniów po zmartwychwstaniu (J 20, 19). Jako że trudzimy się, by zmartwychwstać i by odbudować kontakty między Polakami a Żydami, katolikami a Żydami, pierwsze słowa naszego dialogu muszą brzmieć: *Szalom! Pokój wam.*

tłum. ks. Waldemar Chrostowski



Elżbieta Drogosz

W zjednoczonej Europie i w Polsce

Szkoła – dylematy i nadzieje

Szkoła europejska

Współczesne przeobrażenia cywilizacyjne i obraz przyszłego świata zmuszają do głębszej refleksji nad zadaniem i miejscem systemów edukacyjnych w zmieniającej się rzeczywistości. Konstruktywnych zmian wymagają dziś niemal wszystkie dziedziny kształcenia i wychowania. W Polsce przechodzenie od gospodarki planowej i systemu nakazowego do gospodarki rynkowej i systemu kreatywnego oznacza konieczność ciągłego przystosowywania się do potrzeb i oczekiwań rynku, zwrot od pracy czysto manualnej ku pracy dotyczącej pomysłów, badań, marketingu i organizacji w najszerszym tego słowa znaczeniu. Chęć „wejścia” do Europy skłania z kolei do zastanowienia się nad teraźniejszą i przyszłą polityką kształcenia, nad jej funkcją i efektywnością.

W opracowanym przez Radę Europy dokumencie (3) mówiącym o tendencjach i zadaniach europejskiej szkoły przyjmuje się, że kształcenie i wychowanie powinny sięgać swymi korzeniami do wspólnych wartości płynących z dziedzictwa kultury żydowskiej, greckiej, rzymskiej i chrześcijańskiej. Wychowanie do uznania tych wartości ma wypływać z przyjęcia i praktykowania w polityce oświatowej Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, demokracji parlamentarnej, respektowania różnych opinii, solidarności, poszanowania drugiego człowieka, otwartości na inne kultury, rasy i kontynenty. Wartości te mają panować nad egoizmem i postawami konsumpcyjnymi. Absolwenci europejskiej szkoły pod-

stawowej powinni opanować język ojczysty, jeden lub dwa języki obce, matematykę, historię i geografię, elementy nauk społecznych, przyrodniczych i technicznych. Odchodzi się od encyklopedycznej wiedzy na korzyść krytycznego myślenia, umiejętności komunikowania się z innymi w sposób zwięzły i precyzyjny, kreatywności i otwarcia się na nowe sytuacje, a przede wszystkim przygotowania do kształcenia ustawicznego, ciągłego poszukiwania i do podwyższania swoich kwalifikacji.

Ustalenia Komitetu Ministrów Krajów Członkowskich dotyczące nauczania i praktykowania praw człowieka w szkole europejskiej sugerują, by w programach nauczania prawa te zajęły szczególne miejsce (2). Podkreśla się, że przyjęcie i rozumienie praw człowieka, zwłaszcza przez ludzi młodych, jest podstawowym elementem przygotowania do życia w społeczeństwie demokratycznym i pluralistycznym. Poznanie praw człowieka to nie tylko znajomość i akceptacja takich pojęć, jak sprawiedliwość, równość, wolność, pokój, godność człowieka, prawo i demokracja; to także tworzenie w szkole klimatu wzajemnego zaufania i współpracy.

W omawianym dokumencie osobne miejsce zajmuje przygotowanie nauczycieli. Przyszli pedagodzy powinni być zachęcani, przez odpowiednią edukację, do pogłębiania swojej wiedzy politycznej i znajomości spraw międzynarodowych. Trzeba im stwarzać możliwości studiowania i pracy w innych środowiskach, np. zagranicą, aby uczyli się odkrywać i akceptować innych ludzi i inne spojrzenie na świat.

Ostatnie dziesięciolecie dla europejskich systemów kształcenia stało się czasem intensywnej współpracy. We Wspólnocie Europejskiej powstały programy edukacyjne umożliwiające wymianę studentów i pracowników szkół wyższych, zjednoczono działania w dziedzinie kształcenia zawodowego. Program ERASMUS ma ułatwiać wymianę studentów między uczelniami euro-

pejskimi. Dla pracowników naukowych i nauczycieli akademickich przewiduje on wspólne prace badawcze nad treściami studiów, krótkie zagraniczne staże naukowe, prowadzenie wykładów zagranicą. Celem programu COMETT jest rozwijanie kształcenia zawodowego odpowiadającego potrzebom przedsiębiorstw i sprzyjającego postępowi technologicznemu w zjednoczonej Europie. Program LINGUA ma na celu zintensyfikowanie działań zmierzających do polepszenia znajomości języków obcych wśród mieszkańców Wspólnoty Europejskiej. Kształceniu zawodowemu kobiet jest poświęcony program IRIS. W lutym 1990 r. powstały, z myślą o Polsce i Węgrzech, dwa programy: TEMPUS i PHARE. Wykorzystują one założenia działających już programów LINGUA, ERASMUS, COMETT, przystosowując je jednak do specyficznych potrzeb Polski i Węgier. W tym roku akademickim odbyła się już pierwsza rekrutacja studentów polskich na studia zagraniczne w ramach programu TEMPUS.

Europejski wymiar oświaty to nie tylko obiecujące prognozy, wspólne programy, wymiana pracowników naukowych i studentów. To także świadomość głębokich różnic między systemami, wynikających z uwarunkowań historycznych i kulturowych, dlatego zharmonizowanie europejskich systemów kształcenia nie będzie sprawą prostą (8). Wymaga ono czasem rezygnacji z lokalnej specyfiki kulturowej i historycznej na korzyść europejskiego uniwersalizmu. Jak pogodzić postępujący pluralizm i wspólne europejskie doświadczenia i wartości? Jak w praktyce pedagogicznej respektować jednocześnie prawa człowieka i różne postawy religijne, szczególnie wówczas, gdy podważają one dotychczasowy rytm pracy? Problem muzułmańskich dziewcząt z college'u w Creil we Francji jest tego niezbitym dowodem (1). Zderzenie postaw religijnych z rzeczywistością szkolną okazało się bardzo bolesne. Dyrektor college'u zabronił muzułmańskim uczennicom noszenia zgodnie z wymogami religii nakryć głowy podczas zajęć

szkolnych. Decyzja ta wywołała potężną falę dyskusji na temat praw człowieka, wolności, laicyzacji i religii. Pytano, gdzie leży granica tolerancji? Kto i z czego powinien w tej sytuacji zrezygnować? Powoływano się na argumenty, że nie jest to szkoła wyznaniowa, ale państwowa i laicka. Mówiono, że dziś muzułmanom chodzi o nakrycia głowy, a później być może o zmiany w treściach historii i nauk społecznych. Z kolei w środowisku imigrantów muzułmańskich decyzja ta została odebrana jako akt dyskryminacji. Argumentując swoje stanowisko muzułmanie powoływali się na konstytucję francuską. Zresztą nasze własne doświadczenia związane z wprowadzeniem religii do szkół też skłaniają do refleksji. Przy tej okazji warto zadać sobie pytanie, czy poszczególne kraje będą chciały złożyć na ołtarzu zjednoczonej Europy własne koncepcje kształcenia? Dziś każdy kraj dzieli na swój sposób rok szkolny, wprowadza dni świąteczne i ferie. Różne są sposoby finansowania szkół, zróżnicowana jest także ich zależność od państwa. Inaczej wygląda demokratyzacja oświaty w Niemczech, inaczej w Danii, a jeszcze inaczej w Grecji czy Portugalii. Pocieszający jest tylko fakt, iż pod koniec nauki w szkole średniej młodzi Europejczycy, może poza znajomością języków obcych, która w Skandynawii i Beneluxie jest lepsza niż gdzie indziej, osiągną zbliżony poziom wiedzy.

Innym elementem wspólnym jest, niestety, zjawisko o charakterze negatywnym. To deprecjacja zawodu nauczyciela zarówno w sferze płacowej jak i prestiżu społecznego. Do tej trudnej sytuacji dochodzi jeszcze zjawisko bezrobocia. Warto dodać, iż problem nauczycieli nurtuje wszystkie kraje europejskie. W 1987 r. był to temat europejskiej konferencji ministrów edukacji. Podkreślono wówczas, że każdy kraj musi wziąć na siebie odpowiedzialność za dobre przygotowanie kadry pedagogicznej i podjąć działania zmierzające do poprawy jej statusu społecznego.

Szkolnictwo katolickie

Pluralizm życia społecznego i politycznego oraz idące za tym zmiany w sposobie myślenia sprawiają, że pozycja Kościoła i jego działalność duszpasterska są widziane i oceniane inaczej niż do niedawna. System wartości proponowany przez Kościół stał się dzisiaj jednym z wielu, a nie jak dotychczas dominującym lub jedynym punktem odniesienia. Różnorodność, wraz ze swoimi pozytywnymi i negatywnymi konsekwencjami, powoduje, że młodzież tęskni za czasami, w których życie było prostsze, zaś wybory łatwiejsze. W związku z tym bardzo trafne wydają się pytania postawione przez jezuیتę, Vincenta J. Duminuco (4). Czy wobec takiej, a nie innej rzeczywistości model pracy szkolnictwa katolickiego nie jest zbyt romantyczny lub po prostu źle ukierunkowany i do niczego nie przystający? Jak z katolickiej szkoły uczynić szkołę prawdziwie powszechną i jaki powinien być jej absolwent? Choć w zurbanizowanych regionach Europy Zachodniej praktyki religijne wśród młodzieży znacznie zmalały, nie oznacza to jednak masowej niewiary w Boga. Nawet wówczas, gdy większość młodych odrzuca praktyki religijne, tylko niewielką część młodzieży można uznać za całkowicie agnostyczną i ateistyczną. Wydaje się, że szkolnictwo katolickie nie wykorzystuje tej szansy. Zbyt mało czasu poświęca się na refleksję. Uważliwanie uczniów na wartości religijne nie może się dokonywać drogą nakazów i zakazów lub samego doświadczenia: nie bij, nie bądź agresywny, pomóż chorej koleżance, zrób staruszce-sąsiadce zakupy itp. Powinno się zachęcać uczniów, niezależnie od przedmiotu nauczania, do refleksji nad systemem wartości, o którym tyle słyszą, który narzucają im środki przekazu, który proponują grupy rówieśnicze. Ojciec Duminuco podsuwa szkołom katolickim pomysł organizowania raz w semestrze spotkań na tematy nurtujące współczesny świat i współczesną młodzież. Takim ciekawym polem badawczym

wyduje się np. inżynieria genetyczna. Z udziałem młodzieży oraz nauczycieli biologii, religii i nauk społecznych warto zastanowić się nad skutkami, nadziejami i niebezpieczeństwami, które niesie ze sobą ta dziedzina wiedzy. Pomysł ten zasługuje na podjęcie w każdej szkole, nie tylko katolickiej. To przecież uczniowie dzisiejszych szkół podstawowych będą żyli w XXI w. i oni właśnie będą podejmowali decyzje w ważnych dla ludzkości sprawach. Dyskusje takie są trudne, bo ani nauczyciele, ani uczniowie nie znają prawdziwych odpowiedzi na te pytania. Nikt nie ma gotowych rozwiązań. Ważne jest jednak, jak podkreśla Duminuco, by spotkać się ze swoimi uczniami i kolegami-pedagogami, dzielić się wątpliwościami i pytaniami. Uczniowie muszą sami doświadczyć tego, że ich pedagodzy są zdolni do refleksji, też mają różne wątpliwości, nie boją się dyskusji i potrafią bronić uznawanego przez siebie systemu wartości. Czy nie jest to właśnie główne zadanie szkolnictwa katolickiego w dzisiejszym świecie?

Szkoła polska

W przedstawionym na początku tego roku projekcie wstępnym ustawy o systemie edukacji pojawiło się wiele radykalnych zmian dotyczących szkolnictwa w Polsce. Projekt zakłada, iż *celem systemu kształcenia jest zapewnienie dzieciom, młodzieży i dorosłym warunków umożliwiających wszechstronny rozwój osobowości człowieka, przygotowanie do życia w społeczeństwie demokratycznym i państwie prawa, a także spełnienie indywidualnych aspiracji edukacyjnych, dostarczenie wiedzy, rozwój fizyczny i zdrowotny oraz zdobywanie umiejętności i kwalifikacji do pracy zawodowej.* (6, s. 2, art. 2). Został zniesiony monopol szkół państwowych, chociaż nadal stanowią one i prawdopodobnie w najbliższym czasie będą stanowić podstawę kształcenia. Szkole zapewniono większą autonomię, nauczycielom – wpływ na metody nauczania i wychowania oraz dobór podrę-

czników. Każda szkoła ma działać na podstawie statutu, określonego w szkole państwowej lub samorządowej przez radę pedagogiczną, w szkole niepaństwowej – przez osobę prowadzącą szkołę. Proponuje się, by kuratorów oświaty i dyrektorów szkół powoływać drogą konkursów. W szkołach mają rozpocząć swą działalność rady szkoły złożone z przedstawicieli rodziców, uczniów (w szkołach średnich), nauczycieli i innych osób zaproszonych przez radę do udziału w jej pracach. Rady będą uczestniczyć w podejmowaniu decyzji dotyczących kształcenia i finansowania szkoły. Przewiduje się również zmiany w organizacji kształcenia, innego wymiaru nabiera działalność rady pedagogicznej i samorządu uczniowskiego. Zakłada się, że liczebność klas I–III nie powinna przekraczać 20 uczniów, natomiast pozostałych klas szkoły podstawowej, zasadniczych szkół zawodowych i szkół średnich – 25 uczniów. Do tych propozycji trzeba dodać zmiany w planach i programach nauczania (7), ale w ramach obowiązującego systemu szkolnego. Najbardziej znacząca zmiana w szkołach podstawowych to wprowadzenie, począwszy od klasy piątej, nauczania języka zachodnioeuropejskiego. Język rosyjski przestaje być przedmiotem obowiązkowym – jest przedmiotem do wyboru. Wprowadza się elementy informatyki, natomiast usuwa przy sposobieniu obronne i praktyki uczniowskie. W szkołach średnich zasadniczo zmieniają się programy wiedzy o społeczeństwie, skreśla się – podobnie jak w szkole podstawowej – praktyki uczniowskie, wprowadza sukcesywnie od pierwszej klasy naukę drugiego języka zachodnioeuropejskiego.

Wszystkie przedstawione propozycje i wprowadzone już zmiany (powstanie szkół niepaństwowych, zmiany w programach i planach nauczania) przybliżają polską szkołę do europejskich standardów, czynią ją bardziej otwartą i elastyczną. Przemiany te są oznaką rodzącej się demokracji i pluralizmu, respektowania praw człowieka i godności osoby. Ale za tymi propozycjami musi iść życie. Szkół nie tworzą martwe przedmioty, tworzą

ją przede wszystkim ludzie, od których bardziej niż kiedykolwiek wymaga się zaangażowania i przemiany. Tymczasem, jak wykazują badania (9), za element decydujący o poprawie sytuacji w szkolnictwie większość nauczycieli uznaje przede wszystkim czynnik materialny. Tak opowiedziało się 64,8% ankietowanych, drugie miejsce zajęły zmiany planów i programów nauczania. Jest to czynnik decydujący dla 9,9% badanych. Tylko 4,2% nauczycieli stwierdziło, iż o poprawie sytuacji w szkolnictwie decyduje wykwalifikowana kadra, na brak jednego takiego czynnika wskazał taki sam odsetek ankietowanych nauczycieli. Biorąc pod uwagę fakt, że badanymi byli nauczyciele-studenci III roku pedagogiki, a więc ludzie młodzi, którzy dopiero rozpoczynają pracę, uzyskany wynik wzbudza zaniepokojenie. Gdy dodać do tego odpowiedź na kolejne pytanie ankiety dotyczące szkoły przyszłości w opinii nauczycieli, rezultaty niepokoją jeszcze bardziej.

Szkoła przyszłości w oczach nauczycieli to szkoła wyposażona w nowoczesne środki dydaktyczne, mająca mniej liczne klasy i pracująca na jedną zmianę. Szkoła bez lęków i stresów, wychowująca i rozwijająca aktywność twórczą dzieci – to marzenie niewielkiej liczby badanych. Warto w tym miejscu przytoczyć fragmenty artykułu nieżyjącej już A.Z. Krygowskiej, wychowawcy wielu pokoleń nauczycieli i doskonałego dydaktyka. Mówiąc o nauczycielach stwierdziła: (...) *niechętnie przyjmują innowacyjne podręczniki matematyki, bowiem ich wykorzystanie wymagałoby – może ryzykownego – zerwania z rutynową konstrukcją lekcji, samodzielności w dopracowywaniu się nowych form w pracy z dziećmi. Wybierają chętnie podręcznik tradycyjny, z wyraźnie sformułowanymi treściami „do wyuczenia”, z typowymi zadaniami, podręcznik, który jest rzeczywiście bezpiecznym przewodnikiem, lekcja za lekcją, strona za stroną, w danym z góry porządku alfabetycznym* (5, s. 23).

Aby wyjść z tego zamkniętego kręgu, nauczyciel powinien mieć możliwość porównania swej pracy z tym, co się dzieje w nauczaniu jego przedmiotu na

świecie. Bariera językowa i brak literatury utrudniają to zadanie. *Nauczyciel, który zna tylko jedną koncepcję jego szkolnego przedmiotu, tylko jeden program, tylko jeden podręcznik, z którym idzie do klasy, którego nie interesuje, jak gdzie indziej rozwiązuje się problemy nauczania i wychowania, nie jest tym nauczycielem, którego aktywność odgrywa istotnie pozytywną rolę w postępie oświaty w jego własnym kraju. Szybko staje się konserwatystą, wrogim wszelkim zmianom* (5, s. 28). Dlatego budzi niepokój ślepa wiara w wysokie zarobki, mniej liczne klasy, jednozmianową pracę i nowoczesne środki dydaktyczne.

Analizując obecną sytuację w szkolnictwie trzeba uczciwie stwierdzić, że władze oświatowe dokonały licznych zmian, aby szkole polskiej zapewnić dobry start w przyszłość. Teraz potrzeba zaangażowania samej szkoły i wielu lat żmudnej pracy, czasem bez efektów widocznych od razu, aby i ta reforma nie podzieliła losu swoich efemerycznych poprzedniczek.

W lipcu 1990 r. miałam okazję uczestniczyć w seminarium dyrektorów szkół katolickich w Hoogstraten. Kiedy podczas mojego wystąpienia powiedziałam – analizując obecną sytuację w polskim szkolnictwie – że uczniowie szkoły nie lubią, boją się nauczycieli, są sfrustrowani i przemęczeni, podobnie jak ich pedagodzy, ktoś z sali dodał: *To nic nowego, u nas jest dokładnie tak samo*. Tak, tylko źródła tych problemów są inne!

Bibliografia

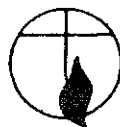
1. J.D. Bridenne, *Les droits, la tolérance et la laïcité*, w: „Education pédagogique” 1990, nr 7, s. 53–61
2. Conseil de l'Europe. Comité des Ministres, *Recommandation n. R(85)7 du Comité des Ministres aux Etats membres sur l'enseignement et l'apprentissage des droits de l'homme dans les écoles* (adoptée par le Comité des Ministres le 14 mai 1985, lors de la 385^e réunion des Délégués des Ministres)
3. Conseil de l'Europe. Conseil de la Coopération Culturelle, *Tendances de l'Enseignement Européen. Tableau General*, Strasbourg, le 30 août 1989, DECS/Rech (89) 41

4. V.J. Duminuco, *What makes a Catholic School „Catholic“?*
5. A.Z. Krygowska, *Problemy kształcenia nauczycieli (próba podsumowania)*, w: „Nowa Szkoła“ 1989, nr 1, s. 20-30
6. Ministerstwo Edukacji Narodowej, *Ustawa o systemie oświaty. Projekt wstępny*, Warszawa 1990
7. Ministerstwo Edukacji Narodowej. Instytut Badań Pedagogicznych, *Rozwój oświaty w Polsce w latach 1989-1990. Raport dla Międzynarodowego Biura Oświaty w Genewie na 42. Sesję Międzynarodowej Konferencji Edukacji*, maszynopis, Warszawa 1990
8. F. Vaniscotte, *Systemes éducatifs en Europe*. w: „Cahiers pour croire aujourd'hui“ 1988, nr 24, s. 24-28
9. A. Wawer, M. Pszczoła, *Opinie nauczycieli na temat reformy proponowanej przez Komitet ds. Edukacji narodowej*, w: „Kwartalnik Pedagogiczny“ 1989, nr 4, s. 97-100

Dans une Europe unie et en Pologne. L'école – dilemmes et espoirs

L'auteur expose les tendances qui caractérisent les programmes d'instruction et d'éducation les plus récents des pays de la Communauté européenne. Ces programmes – écrite – se réclament du patrimoine commun des civilisations juive, grecque, romaine et chrétienne. Dans ce contexte, l'auteur estime que l'école catholique doit se distinguer par une réflexion commune profonde des pédagogues et des élèves sur le système de valeurs qui est leur. Les changements en Pologne (la fonda-

tion d'écoles qui ne sont plus d'Etat, les changements dans les programmes) sont des symptômes de démocratie et de respect des droits de l'homme et visent à rapprocher l'école polonaise des standards européens. Ce qui inquiète pourtant, c'est que, comme l'indiquent sondages et enquêtes, c'est au facteur matériel (finances et équipements) que la majeure partie du monde scolaire attribue le rôle décisif dans le redressement souhaité de la qualité et du statut de l'école en Pologne.



Bożena Chrzęstowska

Paradoksy obecności Biblii w literaturze współczesnej

Biblia, ojczyzna moja...
Roman Brandstatter

Kulturotwórcze funkcje Biblii są zmienne w czasie i uzależnione od prądów filozoficznych, nastrojów i kanonów estetycznych epoki. Najsłabiej zbadane są inspiracje biblijne w literaturze współczesnej, tu uwaga badaczy skupia się na twórczości wyraźnie religijnej lub na tych dziełach, w których motywy i znaki biblijne znajdują się na powierzchni utworu, istnieją wyraźnie w jego strukturze. Płodne poznawczo są jednak przypadki bardziej skomplikowane, toteż podejmując refleksję nad wybranymi aspektami kulturotwórczych funkcji Biblii w kulturze współczesnej stawiam paradoksalne pytanie: JAK BIBLIA ISTNIEJE W NIEJ, NIE ISTNIEJĄC?

Powody tej pozornej nieobecności są różne. Najpierw przypomnijmy polityczne: Jak donosi „Tygodnik Powszechny”¹ w Albanii za posiadanie Biblii wymierza się karę dwunastu lat więzienia. Nie wiem, ile lat wyznaczano za to „przestępstwo” w Związku Radzieckim. Wiem jednak, że cenzura w Polsce uniemożliwiała publikowanie wypowiedzi na temat zainteresowań współczesnych pisarzy rosyjskich Biblią. Artykuł Ryszarda Łużnego podejmujący tę kwestię w tomie rozpraw pt. „Biblia a literatura”² został skrócony licznymi interwencjami cenzora do siedmiu stron. Zostały właściwie tylko ramy: wstęp (dotyczący w zasadzie XIX w.) i zamknięcie z interesującą konkluzją: *Biblia, jej część nowotestamentowa, jest rzeczywiście obecna w dzisiejszym piśmiennictwie Rosjan i stanowi dlań źródło bardzo różnorodnych i doniosłych inspiracji*³. Lektura tego oka-

leczonego tekstu uświadamia, w jakiej rzeczywistości rozwijała się kultura w PRL-u, ale także rodzi myśli budujące: Biblia w każdych warunkach ISTNIEJE w kulturze, nawet wtedy, kiedy stosuje się wobec niej przemoc i gwałt.

A działania te, wymierzone w istocie przeciw kulturze i przeciw wolności człowieka, przybierały różne formy. W innym miejscu opisałam reguły polityki oświatowej mające na celu neutralizację Biblii jako księgi świętej¹. Ze świadomości odbiorców usiłowano wyazać jej właściwe, sakralne funkcje. Tak w szkole jak i w kulturze mogła istnieć zaledwie jako rezerwuuar wątków fabularnych, symboli i frazeologii. Cenzura tropiła odniesienia religijne, literaci zaś – by istnieć – stosowali autocenzurę. Np. w literaturze dla dzieci i młodzieży, najsurowiej chronionej przez decydentów „jedynie słusznego światopoglądu“, nie ma żadnych śladów religijności, nawet w sferze zewnętrznych obyczajów i znaków. W literaturze dla dojrzałych czytelników można odnotować zjawiska osobliwe: z jednej strony nieliczną grupę pisarzy ujawniających postawę religijną, z drugiej – bardzo licznych twórców nie zainteresowanych religijnym wymiarem egzystencji, ale głęboko zakorzenionych w Biblii i tradycji chrześcijańskiej. Niekiedy jest to tylko sztafaż poetycki służący sakralizacji lub dramatyzacji świata przedstawionego; innym razem – aluzja lub maska historyczna współtworząca język ezopowy, którym autor usiłował przemycić treści polityczne (np. „Ciemności kryją ziemię“ Andrzejewskiego czy „Msza za miasto Arras“ Szczypiorskiego); bywa i tak, że w strukturze powierzchniowej utworu nie ma wyraźnych odniesień do Biblii czy tradycji chrześcijańskiej, lub są tylko znikome ślady, całe jednak dzieło jest wywie-

¹ A. Szostkiewicz, *Dwanaście lat za Biblią*, „TP“ nr 6/1990.

² R. Łużny, *Biblia w kręgu zainteresowań współczesnych pisarzy rosyjskich*, w: *Biblia a literatura*, pod red. S. Sawickiego, J. Gotfryda, Lublin 1986.

³ Tamże, s. 426.

⁴ Zob. *Kłopot z cieniem*, „W drodze“ nr 11-12/1985, s. 70-84.

dzione z ducha Ewangelii, buduje świat wartości chrześcijańskich, lub też jest dramatycznym poszukiwaniem sacrum, pytaniem o transcendencję. I – jak sądzę – właśnie te ostatnio wymienione funkcje Biblii bywają nie dostrzeżone i nie odczytane.

Różne są przyczyny tej nieuwagi: brak rodzimej tradycji osobistej lektury Biblii⁵, braki w elementarnych i systematycznym kształceniu – przygotowaniu do lektury Biblii⁶, wewnętrzna zgoda inteligencji twórczej na prywatność życia religijnego i wstyd przed ujawnianiem postaw konfesyjnych⁷, skutki laicyzacji i lewicowy rodowód wielu twórców i krytyków zwężających skalę wartości do ideałów humanistycznych odciętych od transcendencji, mody literackie i teorie badań literackich skupiające uwagę *wśród znaków i struktur*. Z drugiej strony właśnie nowe metodologie wzbogaciły nasze myślenie o literaturze uwzględniając całość komunikacji literackiej i szczególnej roli odbiorcy. Roman Jakobson pisał: (...) *musi istnieć pewna równowaga między symbolami użytymi przez nadawcę a symbolami znanymi odbiorcy i interpretowanymi przez odbiorcę. Bez takiej równowagi komunikat zawisa w próżni: nawet jeśli dojdzie do odbiorcy, nie działa na niego*⁸. Tę sytuację komunikacyjną można odwrócić, np. symbol biblijny (czy szerzej – religijny) użyty przez nadawcę może być głębiej odczytany, niż to zamierzył nadawca, jeżeli odbiorca dysponuje pełniejszą wiedzą o kulturowych uwarunkowaniach danego symbolu, lub – dzięki pogłębionej duchowości – wrażliwiej reaguje na zawarte w symbolu treści transcendentalne czy sferę wartości, na którą wskazuje dany symbol.

Te teoretyczne założenia są szczególnie ważne w odniesieniu do kulturotwórczych funkcji Biblii. Zakorzenie literatury polskiej w tradycji chrześcijańskiej oznacza użycie języka symbolicznego zaczerpniętego wprost z Biblii bądź pośrednio – z innych świadectw chrześcijańskiej kultury religijnej. Elementem tego języka są słowa, zdania, przedmioty, osoby, układy fabu-

larne, narracje, znaki liturgiczne itp. Język ten ma charakter religijny niezależnie od postawy nadawcy, ponieważ symbol religijny zawsze wskazuje na pewną hierarchię wartości (duchowych, moralnych), pośród których wartością podstawową i najwyższą jest sacrum.⁹ W procesie odbioru poezji czy prozy odwołującej się do symboliki biblijnej wartości najwyższe mogą realizować się nawet wtedy, kiedy treścią wypowiedzi jest np. tylko tęsknota za bezpowrotnie utraconymi wartościami wiary czy chrześcijaństwa (casus Różewicz) czy wręcz negacja i zwada z Bogiem (np. Grochowiak). Jan Józef Lipski napisał w rozprawie o Kasproviczu: *Nie jest tak, by symbolika nie świadczyła w poezji zupełnie o światopoglądzie: symbolika religijna, np. oznacza zwykle jedno z dwojga – albo dążność, potrzebę ujmowania świata w kategoriach religijnych, albo poczucie, że jest to jedyny język, w którym umie się mówić o tych sprawach. Oba te warianty nie są co prawda religijnością, lecz nie są też jej przeciwieństwem*¹⁰ Martwe z punktu widzenia kultury religijnej są tylko te utwory, w których nie ma znaków biblijnych czy sakralnych ani też treści, które konstytuują świat wartości chrześcijańskich.

⁹ Ubolewa nad tym Cz. Miłosz w *Rodzinnej Europie*, por. rozdział *Wychowanie katolickie*.

¹⁰ S. Sawicki (*Wprowadzenie do obrad*, w: *Biblia a literatura*, dz. cyt., s. 15), pisze o „niedostatecznym uwzględnianiu Biblii w nauczaniu uniwersyteckiej humanistyki”; w kształceniu literackim w szkole średniej polonista może przeznaczyć zaledwie kilka godzin na lekturę i analizę tekstu biblijnego; czy zatem można oczekiwać, że tę lukę w edukacji wypełniają katecheci, skoro na poziomie szkoły średniej grupy katechetyczne są nieliczne?

⁷ W 1978 r. we wrześniu, na zjeździe Towarzystwa Literackiego im. Adama Mickiewicza, zwracałam uwagę na konieczność wsparcia Biblią procesów szkolnej lektury; przyjęto tę wypowiedź z uwagą, ale i z pełną napięcią ciszą; w przerwie jedna z koleżanek pogratulowała mi wystąpienia stwierdzając równocześnie: „Podziwiam cię za ten ekshibicjonizm...”

⁸ R. Jakobson, *Dwa aspekty języka*, w: R. Jakobson, M. Halle, *Podstawy języka*, Wrocław 1964, s. 114.

⁹ Por. K. Trybuś, *Dialektyka Sacrum w poezji Stanisława Grochowiaka*, „Pamiętnik Literacki” 1984, z. 2, s. 165.

¹⁰ J. J. Lipski, *Twórczość Jana Kasprovicza w latach 1891–1906*, Warszawa 1975, s. 273.

Chciałabym zatem wprowadzić czytelników – nieco przekornie i przewrotnie – nie w samo centrum ojczyzny, na którą wskazuje motto (co można by uczynić ukazując, jak wnikliwie interpretuje Biblię literackim obrazem Roman Brandstaetter), lecz raczej na obrzeża tej ojczyzny, na obszary zwątpienia czy poszukiwania. Tytułem przykładu omówię twórczość dwóch zupełnie nie kontaktujących się autorów, w których dziełach albo Biblia istnieje, nie istniejąc do końca w przeżyciu religijnym, albo – na odwrót – na pozór nie istniejąc, rozbłyśkuje pełnym światłem. Może tym sposobem uda się nieco poszerzyć granice Brandstaetterowej ojczyzny, jakby zastrzeżone dla wyznawców, dla ludzi na miarę przywołanego autora.

* * *

Edward Stachura stał się legendą. Był idolem i bożyszczem młodzieży, miał licznych naśladowców w muzykowaniu i poezjowaniu¹¹. Jego twórczość rozwijająca się w ciągu dwudziestu lat, od debiutu w 1962 r. do ostatnich utworów wydanych w roku tragicznej samobójczej śmierci (1979), krytyka literacka opatrywała różnymi etykietkami w zależności od zmieniających się mód literackich i nastrojów społecznych¹². U progu lat sześćdziesiątych pisano o nim, że jest kronikarzem obyczajów przedmieścia, że opisuje życie lumpów, uprawia mały realizm, i zestawiano jego utwory z twórczością Marka Nowakowskiego czy Marka Hłaski. Na przełomie lat siedemdziesiątych, w okresie młodzieżowej kontrkultury i paryskiego maja (a u nas marca '68), kiedy ukazał się poemat „Przystępuję do ciebie” oraz powieści „Cała jaskrawość” i „Siekierzada”, pojawiają się nowe określenia: *święty tramp*, *niewinny włóczęga*, *uśmiechnięty Dostojewski*, *symbol kontestacji*. Pod koniec życia Stachury, kiedy ukazała się „Missa pagana” i „Fabula rasa”, nazwy nadawane przez krytyków stają się bardziej tajemnicze – *guru*, *kapłan*. Ten niezwykle poeta – włóczęga wędrujący po bezdrożach Polski

i świata był bardzo wykształcony, zapisywał swoje notatki z podróży w kilku językach europejskich, znał dobrze Biblię i z pewnością inne dzieła, np. wielkich mistyków, także kultur Wschodu.

Już w początkach swojej twórczości Stachura mówił językiem Biblii. Poemat „Przystępuję do ciebie” (wyd. w 1968 r.) składa się z *41 bardzo wspaniałych poczt-kach, bez odpowiednio wspaniałych rozwinięć* – jak napisał Andrzej Falkiewicz¹³. Jest to rzecz o poezji, zapowiedź twórczości, która spełniła się tylko w jednym dziele – w mistycznym doświadczeniu zapisanym w utworze „Fabula rasa”. Załączki tego doświadczenia znajdują się w poemacie „Przystępuję do ciebie”; myśli o sztuce poetyckiej są tu wypowiedzane w postawie metafizycznej, by nie rzec – religijnej, choć nigdzie nie pojawia się imię Boga. Klimat obecności sacrum wynika z wysokiego tonu poematu, z jego tajemniczości, z żarliwości uczuć oraz licznych odwołań do Biblii i tradycji chrześcijańskich. Zdanie: *przystępuję do ciebie* – powtarzane we wszystkich incipitach wierszy, chciałoby się uzupełnić członem: „jak do stołu Pańskiego” lub „jak do komunii świętej”. Słownik frazeologiczny poucza, że przystąpić można także do spółki, do egzaminu, do ślubu itp. Jednakże skojarzenia z Eucharystią domagają się inne, często występujące znaki sakralne, a przede wszystkim biblijne:

(...) *i co mam jeszcze wymodlić*

(...) *synu miły / synu synogarlicy*

(...) *znad wzgórz jak gazela / znad jej oczu potopowych*

(...) *patrz / dzień już ma się ku końcowi*¹⁴.

¹¹ Napisano o nim także wiele prac magisterskich, co zaświadcza K. Rutkowski, *Przeciw (w) literaturze. Esej o „poezji czynnej” Mirona Białoszewskiego i Edwarda Stachury*, Bydgoszcz 1987, s. 233.

¹² Wszystkie podane niżej formuły krytyczne czerpię z rozprawy K. Rutkowskiego.

¹³ A. Falkiewicz, *Stachura (I); Stachura (II)*, „Teksty” 1981, nr 1 i 2.

¹⁴ Wszystkie cytaty podaję według wydania: E. Stachura, *Poezja i proza*, t. 1: *Wiersze, poematy, piosenki, przekłady*, red. Z. Fedeci, Warszawa 1984.

Wszystko w poemacie Stachury jest modlitewne i niebiańskie, zakorzenione w Biblii i... tajemnicze, nie nazwane, jakby urwane w połowie: *Przystępuję do ciebie* (do kogo?), *Wstęp do* (do czego?) – raz jest to *siostra miłosierdzia* (śmierć), raz *muza bardzo delikatna* (poezja?), a najczęściej rzecz nie nazwana – cel wędrówki. Te trzy kręgi: poezji, śmierci, pytań ostatecznych – nakładają się na siebie tworząc klimat tajemniczy, dlatego poezja jest *pieśnią bez słów*, tajemnicą niewyrażalną, jak tajemnica Słowa Wcielonego. Dlatego *niechybna śmierć* wyrażona jest metaforą: (...) *muszę ciebie kiedyś przejść gwiazdo wściekła / muszę ciebie kiedyś przejść*. Dlatego tęsknota za nieśmiertelnością jest *tęsknieniem przepastnym* nigdy do końca nie nazwanym.

Kreacja twórcy jest zarysowana w aurze wyjątkowości. Poeta wie, że wśród rzeczy *przejmujących, nie-szczęśliwych, przesywających*, a więc wśród rzeczy do napisania, jego *dom jest w górach boskich*, że pisze rzeczy *jasnowidne*, że jego wędrówka do nieuchronnego końca jest *drogą w niebo* – *bo idę wzwyż jak koń co lata*. Ten znak pegaza lub obraz *pojedynczego lotosu* wzbijającego się w niebo wśród *gnijących traw* dopełniają liczne znaki sakralizujące sztukę poetycką. Wśród nich najważniejsze są te, które przywołują miłość do drugiego człowieka: powtarzany refrenicznie motyw Adamowego zebra jako wyraz tęsknoty do drugiego człowieka i przywołanie w rzeczy *bardzo miłosnej* tajemnicy wcielenia i krzyża – poezja jest aktem miłości, jak on – niewyrażalnym.

O ile znaki kulturowe typu pegaza czy lotosu wskazują na wyjątkowość twórcy, to znaki sakralne przybliżają nas do teorii jego poezji. Poezja jest w niej utożsamiona z życiem. Nie jest ani jego zwierciadłem, wzorem czy modelem, jest życiem samym. Życiem, które pnie się wzwyż, jest aktem miłości, aby – *móc i mieć prawo / do siebie uśmiechnąć się*. Sposobem bycia twórcy jest bycie w drodze – dosłownie i symbolicznie. Życie ma być *poezją czynną*¹⁵ (dlatego tak ważne są

motywy miłości i ofiary), poezja – życiem. Henryk Berezka trafnie nazwał twórczość Stachury *życiopisaniem*¹⁵. Tym samym wszystkie symbole uwznioślające poezję uświęcają także życie. Błękit i niebiańskość, błaski słoneczne i wiatr to nie tylko szeroka przestrzeń wędrowca, ale i znaczące symbole poezji, która *wchodzi w niebo*, chce być czysta i pełna miłości, jak czyste jest życie wędrowca wstępującego wzwyż. Właśnie to werbykalne nastawienie i *tęsknienie przepastne* tworzą klimat metafizyczny, wręcz religijny, wywołany obecnością licznych znaków sakralnych w poemacie.

W *rzeczy bardzo niestychanej* poeta opisuje godzinę iluminacji, epifanii, przeczucia osobowego kontaktu z Tajemnicą (poezji? sacrum? śmierci?). Poeta jest gotowy na przyjęcie Tajemnicy, która jest jakby przytłumiona światem materialnym, jest *niewidziana w blasku słońca*, kryje się jednak w *niebiańskich zaroślach*. Przywołanie spotkania w Emaus (*dzień już ma się ku końcowi*) wymownie ilustruje, jakie treści wypełniają *tęsknienie przepastne*, odczuwalne w całym poemacie. Jest to zatem nie tylko uwznioślona wypowiedź o poezji, szlachetny program poetycki, wyrażony niepewnie, w trybie przypuszczającym – *chciałbym / napisać* – ale także, zgodnie z teorią poezji-życia, poemat jest wypowiedzią o wędrowce do Tajemnicy, o wpisaniu się w *niebo*, jest więc poezją o nie nazwanym Bogu.

Stawiając znak równania między poezją a życiem Stachura wydał wojnę literaturze i jej konwencji literackim. W jego twórczości, szczególnie w ostatniej fazie, dominują formy amorficzne: zapiski, notatki, dyskursy, dialogi, medytacje. Na tym tle szczególne miejsce zajmuje jeden z ostatnich utworów, „Missa pagana” (wyd. w 1978 r.), o zwartej kompozycji i wyrażonych konwencjach. Można by go wpisać w XIX-

¹⁵ Teorię „poezji czynnej” i sposoby jej realizacji w twórczości Stachury wnikliwie omawia cytowany wyżej K. Rutkowski, szukając jej rodowodu w wykładach paryskich Mickiewicza.

¹⁶ Zob. *Posłowie* do: E. Stachura, *Proza i poezja*, dz. cyt., t. 5, s. 445–465.

-wieczną tradycję cyklów mszalnych, czyli tekstów pisanych do mszy świętej. Poemat Stachury składa się z jedenastu wierszy, z których aż osiem nawiązuje tytułem do liturgicznych ogniw obrzędu: „Introit“, „Confiteor“, „Gloria“, „Prefacja“, „Sanctus“, „Komunia“, „Dziękczynienie“, „Ite missa est“. Msza stanowi w utworze Stachury stylizowaną ramę dla wypowiedzi o świecie i człowieku, można by powiedzieć, że jest to msza odprawiana przez wrażliwego humanistę, który wykorzystuje obrzędowe motywy do sakralizacji i dramatyzacji opisywanego świata. „Missa pagana“ jest pochwałą natury, pochwałą dzieła stworzenia i jednocześnie – wielkim wyrzutem i wołaniem o naprawę świata. Niezwykle napięcie etyczne poematu i wykładnia podstawowych wartości chrześcijańskich, głównie miłości bliźniego, powodują, że wierzącemu czytelnikowi trudno nawet czytać ten utwór bez skojarzeń religijnych. Co więcej – w poemacie można odnaleźć, mimo łacińskich nazw liturgicznych, klimat Kościoła posoborowego, duchowość wspólnoty eucharystycznej.

Właśnie tak utwór się zaczyna: „Introit (pieśń na wejście)“ jest zaproszeniem do wspólnoty. Świątynią jest cały świat, zaś zaproszeni ludzie mają zapewnione miejsca w całej przestrzeni *pod wielkim dachem nieba*, gdzie mają przeżywać nie tylko piękno świata, ale i podjąć refleksję nad złem: *Na ziemi, którą ja i ty też / Zamieniliśmy w źródło łez*. W „Confiteor“ dokonuje się rozwinięcie tej myśli. W obręb wyznania zostały wpisane wszystkie grzechy i klęski współczesnego świata: krzywdy społeczne i życie nędzarzy, zbrodnie i wojny, alienacje i samotność, brak miłości i sumienia, narkomanie, a nawet *betonowa* jakość architektury. Ten akt modlitwy przebłagalnej odbywa się także w imię wspólnoty, o czym mówi zastosowanie liczby mnogiej (*bosi... nadzy... głodni... zagubieni...*), choć błaganie to (bezpośrednio zakorzenione w Ewangelii) ma indywidualny wyraz i poczucie winy. Dramatyzację wizji świata potęgują liczne odwołania biblijne:

Na kamieniu rośnie kamień – moja wina
Manna manna narkomana – moja wina (...)
Jedni cicho upadają – moja wina
Drudzy ręce umywają – moja wina
Coraz więcej wkoło ludzi – moja wina
O człowieka coraz trudniej – moja wina (...)

Akt pokuty jest uzupełniony w następnym fragmencie medytacją zawierającą program etyczny:

Człowiek człowiekowi wilkiem
Lecz ty się nie daj zwilczyć
Człowiek człowiekowi bliźnim
Z bliźnim się możesz zbliżyć.

Ciemną tonację diagnozy społecznej rozwijającej maksymę Plauta: *Homo homini lupus est* – rozjaśnia promyk nadziei wynikający z ciekawej metafory opartej na współbrzmieniu wyrazów: bliźni–blizna. Z drugim człowiekiem *możesz się zbliżyć* – złączyć, zrosnąć, zaprzyjaźnić poprzez zrozumienie jego ran i współudział w cierpieniu.

Kontrapunktem wizji świata opartego na gwałtach i przemocy, usytuowanego we wstępnych tekstach jakby na antypodach chrześcijańskiego systemu wartości, jest franciszkańska z ducha pochwała przyrody i człowieka, *co bez gniewu idzie*, wyrażona w „Gloria”. W łagodnej tonacji jest także utrzymana „Prefacja”, w której poeta nawiązuje wprost do liturgii cytatem: *Zaprawdę godnym i sprawiedliwym / Słusznym i zbawiennym jest*. Jedyny dramatyczny akcent „Prefacji” to ujęcie kondycji ludzkiej w kategoriach samotnej, pozbawionej oparcia egzystencji, której tragiczna wizja wynika z aluzji językowej do zmartwychwstania: człowiek musi *iść i padać / z-padłych – wstawać* – wstawać po to, aby osiągać rzeczy *słuszne i zbawienne*, czyli wartości duchowe: pasję twórczą i niezależność, miłość i człowieczeństwo.

W medytacji dopisanej niejako do tego fragmentu, w wierszu pt. „Jak?” jest zawaty przejmujący obraz, który uzmysławia bezradność samotnego człowieka w trud-

nych staraniach o dobra duchowe i wynikający z nich heroizm etyczny:

*pudowy kamień, pudowy kamień
ja na nim stanę, on na mnie stanie
on na mnie stanie, spod niego wstanę.*

Udręczony sobą człowiek samotnie znosi ciężar egzystencji, w perspektywie ma tylko *siostry mgławicowe*, do których wznosi *zawodzący śpiew / jak suchy szłoch w tę dżdżystą noc*, oraz pytanie: *jak biec do końca?* Pozostają tylko *cudne manowce* trzykrotnie powtórzone w poincie wiersza. Ich konkretyzację zawiera „Sanctus”: jest to pochwała natury i wędrowania. Liturgię przypomina nie tylko tytuł, ale i motyw łamania chleba, tu – zwykłego chleba uświęconego *znojnym łomotem prawych serc*, śpiewem i ciszą.

Z kolejnych tekstów wylania się idea wspólnoty. Jej wzorcem jest *niewysłowiony bukiet gwiazd* (w wierszu „Tak”), bohater poematu dostrzega jednak nieprzystawalność harmonii wszechświata do świata ludzi. Każda z pojedynczych gwiazd jest samotna, wszystkie zaś razem tworzą: *promienny park*:

*Każdy z nas samotny
Czemuż, czemuż więc
– my gwiazdne dzieci –
W gwiazdzbior piękny, przepiękny wręcz
Nie skupimy serc?*

W wierszu „Komunia” znajdujemy odpowiedź na to pytanie retoryczne:

*I jeżeli naturalna to rzecz
Weź
To co się tu daje.*

Tu – w świecie natury *daje się* wzór harmonii i ładu. Imperatyw *weź* oznacza zatem nakaz przeniesienia tych zasad do świata ludzi, nakaz *skupienia serc* w takich powiązaniach, jakie zapewnią indywidualną podmiotowość i zarazem wspólnotę *przepiękną wręcz* jak harmonia gwiazdzbioru. Czyż nie wywodzi się ten impe-

ratyw z ducha Eucharystii? – chciałoby się zapytać, gdyby nie pamiętać, iż jest to tylko komunია człowieka i natury, komunია ludzi między sobą. Dlatego „Dziękczynienie” jest skierowane do różnych zjawisk przyrody. To co piękne i dobre człowiek czerpie ze świata natury, nie zaś kultury.

„Missa pagana” jest ujęta w kompozycyjną klamrę. „Ite misa est (pieśń na wyjście)” stanowi w zasadzie powtórzenie „Introit (pieśni na wejście)”. Zmieniają się tylko pojedyncze słowa; zachęta do udziału we wspólnocie przekształca się w nakaz etyczny przeciwdziałania złu. Człowiek zaproszony do słuchania słowa i kontemplacji w świątyni natury doznaje w niej oczyszczenia, uświadamia sobie *swój garb*, własne i całego świata winy. Rodzi się w nim refleksja etyczna, potrzeba miłości bliźniego i *skupienia serc* w wielkiej ludzkiej rodzinie. Przeżywa więc oczyszczenie i przemianę, buduje się wewnętrznie i właśnie tę prawdę odczytaną z praw natury ma głosić innym ludziom jak Dobrą Nowinę.

Czy zatem „Missa pagana” Stachury jest *mszą pogańską*, jak napisał jeden z krytyków?¹⁷ Poemat Stachury jest w istocie tylko mszą „wiejską” (co wynika z dosłownego znaczenia słownikowego epitetu „pagana”) i tylko humanistyczną, pozbawioną wymiaru transcendencji. Poeta nie traktuje jednak motywów eucharystycznych jako egzotycznego ornamentu czy ramy kompozycyjnej. Draży je znacznie głębiej, ukazuje proces przemiany człowieka i daje świadectwo własnej kultury religijnej. Wszystko w jego poemacie jest ze swej istoty chrześcijańskie i stanowi dowód rozumienia sensu obrzędów i liturgii, dowód bardziej zasadny niż niejeden obyczajowy obrazek mszy, jakich wiele w literaturze polskiej. Cały poemat jest wyprowadzony z Biblii, tradycji Kościoła, z chrześcijańskiego systemu wartości. Tym bardziej przejmująca jest w nim nieobecność Boga – paradoksalne świadectwo kryzysu wiary w ramach kultury religijnej.

¹⁷ K. Rutkowski, dz. cyt., s. 207.

Omówiony poemat nie wzbudza zainteresowania krytyków. Ich uwagę przyciąga „Fabula rasa“, zwieńczenie dzieła Stachury. Tytułem przykładu przywołajmy dwie różne interpretacje: fundamentalną rozprawę K. Rutkowskiego i esej A. Falkiewicza¹⁸. Autorzy różnią się stosunkiem do znaków sakralnych. Rutkowski rozpatruje teorię *poezji czynnej* i szuka jej konkretyzacji na płaszczyźnie językowej. Nie interesuje się *nieoryginalną*, jak pisze, mistyczną drogą poety, zaś zakorzenienie w Ewangelii traktuje jako dobry *tup dla filologa*, przesuwający uwagę w inne wymiary sensu. „Fabula rasa“ jest urzeczywistnieniem *poezji czynnej*, zaś podejmowane w twórczości Stachury kolejne jej próby są przewyższaniem wszelkiej metafizyki, lokują twórczość poetycką w przestrzeni człowieka i jego życia. Inaczej Falkiewicz: skupia uwagę właśnie na znakach sakralnych, śledzi odniesienia do wielkich mistyków i utwór „Fabula rasa“ ocenia jako jedno z najwybitniejszych dzieł światowej literatury konfesyjnej, zalecając czytelnikom jej wielokrotną lekturę. Rozpatruje ten utwór w kategoriach mistyki i iluminacji nazywając stan w nim przedstawiony *pobytem na wysokiej górze*. Wysoko oceniwszy to dzieło *światne, świetliste*, Falkiewicz wyprowadza wnioski etyczne z *życiopisania* Stachury. Czyni to bardzo delikatnie, ale taki problem stawia. Dlaczego nie trwał w zachwyceniu? Dlaczego wciąż pisał? Nie przemienił swego życia w czystą poezję? I odpowiedzi szuka w kulturze współczesnej: człowiek jest pozbawiony oparcia, dawni mistycy uczestniczyli w zewnętrznym kulcie, korzystali z treninów duchowych, jakie wypracowało w dziejach chrześcijaństwa, współczesna cywilizacja zaś funkcjonuje za cenę *przeoczenia*, które uniemożliwia zrozumienie najwyższego stanu człowieczeństwa. Falkiewicz ocenia więc nie tylko samo dzieło i twórcę, ale wypowiada także ogólne wnioski o współczesnej cywilizacji pozbawiającej człowieka oparcia i myśli o transcendencji.

Takie wnioskowanie nie byłoby możliwe, gdyby w tekstach Stachury nie funkcjonowały znaki i zdania

zaczepnięte z Biblii. A jest ich bardzo wiele; można zaryzykować przypuszczenie, że u żadnego z pisarzy współczesnych nie ma tylu odniesień do Pisma Świętego co w dziełach Stachury. Paradoks jego *życiopisania* polega na tym, że twórca ten wykreował tyle jasności i świetlistości, zaś zakończył życie tragicznie: przeżył obłęd, popełnił samobójstwo. Szukał Boga do końca (on sam czy kreowany bohater?). Ostatnie zapisy (w „Pogodzić się ze światem”) są świadectwem trwałości *tęsknień przepastnych*, które zapowiadał u progu swej twórczości:

(...) *I ciągle słyszę i widzę tego, którego człowiek nikt nazywał swoim bratem w Bezimiennym Ojcu: niechaj ten, kto szuka, nie ustaje w szukaniu, póki nie znajdzie. Więc nie popełniam samobójstwa. Więc szukam, nawet w tym stanie będąc, nie ustaję w szukaniu*¹⁹.

(...) *Wszyscy ludzie mówią o sprawach tego świata. (...) Czy można tu żyć i tęsknić rozdzierająco za czymś innym? Gdzie jest to inne? (...) Słyszę słowa: Błogosławiony człowiek, który cierpiał; znalazł on Żywot*²⁰.

Gdyby postawić znak równania między autorem rzeczywistym, a jego artystyczną kreacją w tym utworze, a raczej dzienniku zapisywanym na kilkanaście dni przed śmiercią, trzeba by powiedzieć, że autor nie tylko słyszał słowa Chrystusa, ale także mówił zdaniami Ewangelii. Dosłowne cytaty z Ewangelii przeplatają się z jej parafrazami lub – jak sądzę – pochodzą z innych źródeł. Są świadectwem lektury albo tylko rozmyślań: niepokoju i poszukiwania. Być może, dowodzą też wewnętrznej dezintegracji wykształconego przecież człowieka. Nie można odczytać sensu zdania wyrwanego z kontekstu. Całość umacnia w przekonaniu o paradoksie nieobecnej obecności – Biblia towarzyszyła mu do tragicznego końca: twórczość i życia. Językiem biblij-

¹⁸ K. Rutkowski, dz. cyt.; A. Falkiewicz, dz. cyt.

¹⁹ E. Stachura, *Pogodzić się ze światem*, w: *Proza i poezja*, t. 5, s. 433; por. Mt 7,7; Łk 11,4 albo: Mt 18, 12; Łk 15,4–8.

²⁰ Tamże, s. 438; por. Mt 5,10; 10,38–39; Mk 8, 34–35; Łk 9,23–24.

nym został wypowiedziany ostatni tekst, „List do pozostałych“:

Umieram

za winy moje i niewinność moją (...)

za możliwość zjednoczenia się z Bezimiennym

z Pozasłownym, z Nieznanym (...)

za zagubione klucze rozumienia

z małą cząstką ufności, że jeżeli ziarno

obumrze, to wyda owoc (...)

bo samotna jest dusza moja aż do śmierci

bo kończy się w porę ostatni papier i już tylko krok i
[niech

Żyje Życie.

Powiedziano o Simone Weil, że umarła w otwartych drzwiach Kościoła. Edward Stachura zmarł przy otwartej księdze, w niepokonanej tęsknocie za Bogiem – do końca nie nazwanym, w tęsknocie za Ojcem Bezimiennym. Wymowa tego zdania niewiele się osłabi, jeżeli powiemy, że „List do pozostałych“ jest także kreacją artystyczną.

* * *

Twórczość Gustawa Herlinga-Grudzińskiego jest dobrym przykładem odwrotności opisanego paradoksu. Jego dzieła na pewno nie powstawały *przy otwartej Księdze*, niewiele w nich bezpośrednich nawiązań do Biblii, nie ma nawet motywów religijnych, rzadko pojawia się imię Boga. A jednak jest to pisarz, który broni imponderabiliów z kręgu kultury chrześcijańskiej, wysoko wznosi etos człowieczeństwa i uporczywie szuka Boga, choć jego bohaterowie nie doświadczają jego obecności. Herling-Grudziński sytuuje swoich bohaterów w sytuacjach granicznych, jak np. trąd, trzęsienie ziemi, dżuma, stos, obłęd, obóz, a więc – wobec cierpienia i śmierci. Te sytuacje fabularne motywują pytania ostateczne: o sens życia, o istnienie Boga. Bóg jednak milczy, zaś człowiek jest bezgranicznie samotny. Mimo to opowiadania Herlinga-Grudzińskiego mają

wymiar religijny, wyzwala ją człowieka z obojętności, prowokują do stawiania dramatycznych pytań, budzą głód wartości. Wszystko to jest głęboko zakorzenione w kulturze europejskiej, a dokładniej – w Biblii, by nie rzec – w Księdze Hioba.

Tak przynajmniej trzeba czytać opowiadanie zatytułowane „Wieża”²¹. Autor kontrastuje w nim losy dwóch bohaterów: Lebroso, który jako trędowaty został skazany na samotne umieranie w wieży, nigdy jednak nie stracił wiary i nie przestał kochać ludzi, oraz emerytowanego nauczyciela, który załamał się pod ciężarem rodzinnych i osobistych nieszczęść. Narrator nie ocenia ich bezpośrednio. Buduje wymowne sytuacje fabularne, oplata je symbolicznymi znakami, np. odnajduje w celi Lebroso po latach krucyfiks zżarty rdzą, na którym ciało Ukrzyżowanego wygląda jak pokryte wrzodami, zaś na głowie Chrystusa znajduje się żelazna obręcz przypominająca obrączkę ślubną. Cierpienie Lebroso zostało zatem uświęcone i zespolone z cierpieniem Chrystusa.

Główny komentarz autorski jest zawarty w symbolicznym kamiennego pielgrzyma – rzeźby usytuowanej u stóp góry Świętego Krzyża w Kieleckiem, którą autor przywołuje ze wspomnień młodości wraz z legendą ludową: pielgrzym ten, zwrócony twarzą ku opactwu, posuwa się co roku o ziarnko maku na klęczkach i gdy osiągnie szczyt, nastąpi koniec świata. Zastanawiająca jest mądrość ludu – komentuje narrator – związki między nadzieją a beznadzieją, wiarą a rozpaczą: *Pielgrzym bowiem dojdzie kiedyś i nie dojdzie nigdy do celu swej wędrówki*, jednocześnie ujrzy światło zbawienia i ogień zniszczenia. W tym symbolicznym obrazie tragicznej wędrówki człowieka krzyżują się dwie perspektywy: pierwszą wyznacza tradycja: mądrość ludu, jego wiara i pobożność; drugą rysuje współczesność: postawa sceptycyzmu i nadwątlonej wiary. Uparcie poszukiwany Bóg jest ciągle nieobecny i nieosiągalny. Wartością

²¹ G. Herling-Grudziński, *Wieża i inne opowiadania*, Poznań 1988.

najwyższą jest życie i postawa pielgrzyma: dążenie wzwyż, uparte szukanie Boga wbrew rozpacz i wbrew samotności. Tak właśnie żył Lebroso: właśnie on wybrał wspinaczkę na szczyt świętej góry. Drugi bohater nie wszedł na tę drogę – załamał się w obliczu rzeczywistej śmierci. Współczesny Hiob nie zawsze umie się modlić i zaufać Bogu, zawsze jednak powinien podjąć trud posuwania się choćby o ziarnko maku na szczyt świętej góry, mówi, jak się wydaje, Herling-Grudziński.

Spośród opowiadań tego autora warto wyróżnić jeszcze „Drugie Przyjście”. Ta opowieść średniowieczna opisująca walki z heretykami i bluźniercami posądzonymi o profanowanie hostii w okresie ogłoszenia dogmatu o przeistoczeniu w Eucharystii (na soborze laterańskim w 1213 r.) wyróżnia się nie tylko tematyką religijną, ale i innym widzeniem Boga, który tu odpowiada na wezwania człowieka: *Ten, którego oczekiwano, przyszedł, gdy dogorywały już resztki nadziei. Schyliwszy się nad popiołami po świeżo spalonych, napisał w nich palcem po dwakroć – smutny i zamyślony – jedno słowo, po czym rozkrzyżował szeroko ramiona, jakby Go powtórnie przybito do Drzewa. Legendy milczą, jakie to było słowo*²². Wypowiada je narrator w innej sytuacji fabularnej – jest to słowo z Golgoty: *Pragnę*. Drugie przyjście nie jest zatem paruzją, Chrystus nie przychodzi w chwale i grozie apokalipsy, nie przychodzi na sąd. Ludzie jeszcze nie dojrżeli do niego, Chrystus przychodzi więc powtórnie na Golgotę, na mękę i śmierć. Ponawia swoją wolę odkupienia, zaś Jego przyjście jest znakiem miłości, ciągle ponawianej w Eucharystii ofiary.

„Opowieść średniowieczną” napisał autor współczesny, więzień rosyjskich łagrów, emigrant pozbawiony ojczyzny. Właśnie te doświadczenia spowodowały, że twórca „Innego świata” stał się żarliwym obrońcą zagubionych wartości kultury europejskiej. W kontekście przeżyć obozowych można by interpretować fabułę „Drugiego Przyjścia” jako maskę historyczną i ostry

protest przeciwko wszelkiemu fanatyzmowi i jego skutkom: przemocy i zbrodni. *Nie ma wielkiej różnicy między wiarą występującą z brzegów a jej wyschniętym łożyskiem* – napisał autor „Drugiego Przyjścia”. Przesłanie skierowane przez temat historyczny do współczesnego świata jest jednak głębsze – Bóg przychodzi na wezwanie człowieka. Świat nie może istnieć bez prawdziwych treści chrześcijaństwa, bez miłości drugiego człowieka, a właśnie te treści rozsypały się w popiół tak w średniowiecznej walce z *bluźniercami*, jak i w dobie współczesnych totalitaryzmów. Pozostały nam *puste ręce* – *vacue manus* i takim mocnym akordem, trzykrotnie powtórzoną przestrogą kończącą utwór, zwraca się autor do współczesnych.

Czy można wskazać wiele utworów w literaturze naszych czasów, które poddawałyby się podobnej interpretacji? Z pewnością w twórczości J.J. Szczepańskiego, A. Szczypiorskiego, Cz. Miłosza, Z. Herberta – by wymienić największych. Znaki i odniesienia do Biblii mogą być w nich obecne lub nie, zawsze jednak będą to utwory konstytuujące kulturę europejską i chrześcijańską zarazem. Krąg biblijnej ojczyzny pojmuje się tu więc szeroko: nie tylko jako źródło treści par excellence religijnych czy jako źródło fabuł, symboli i frazeologii w literaturze, ale przede wszystkim jako źródło wartości formujących człowieka. Właśnie tę kulturotwórczą rolę miał na uwadze (chyba?) Leszek Kołakowski mówiąc: *Europejczyk, nawet nie wiedząc o tym, oddycha Biblią*. W „Dekalogu” Kiesłowskiego nie ma Mojżesza i kamiennych tablic. Odbiorcy tych filmów przypominali sobie kolejność przykazań, aby uchwycić związki sugerowane tytułem cyklu. Nie ma także w poszczególnych obrazach bezpośrednich nawiązań do Biblii czy motywów ściśle religijnych, lub pojawiają się one na prawach wyjątku. Czy jednak te głębokie i mądre filmy mogłyby powstać bez Biblii?

²² Tamże, s. 158.

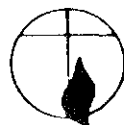
* * *

Te trzy przykłady: Stachury, który mówi Ewangelię, ale Bóg pozostał w jego twórczości bezimienny; Herlinga-Grudzińskiego, który wyjątkowo sięga do Biblii czy motywów religijnych, ale – ukazując dramat zwątpienia – uparcie szuka Boga i scala rozproszony we współczesnych kryzysach kultury system wartości chrześcijaństwa; oraz wnikliwe dociekania etyczne w filmach Kieślowskiego, które tylko sygnałem tytułu wskazują na Biblię, a przecież całe są z niej wyprowadzone – te trzy przykłady dostatecznie dużo, jak sądzę, mówią o paradoksach obecności Biblii w kulturze współczesnej. Te zaś, wynikają z: różnego usytuowania znaków i treści biblijnych w dziele sztuki – na jego powierzchni lub w głębinach; różnych funkcji, jakie pełnią te znaki w danym dziele; nieprzystawalności kompetencyjnych i światopoglądowych nadawcy i odbiorcy; powikłań światopoglądowych i z charakteru duchowości współczesnych ludzi. Nie wolno pomijać w odbiorze dzieł sztuki żadnego z tych sygnałów: symbole biblijne czy religijne zawsze wskazują na system wartości, sytuują się bliżej czy dalej w przestrzeni sacrum, uczą stawiania pytań o sens ostateczny i godność ludzkiej egzystencji. Tym samym rozszerza się skala wartości i to co humanistyczne uzyskuje szansę wydobywania się z pułapki egzystencjalizmu, ze świata *zaprzedanego zmysłowi dotyku*, jak by powiedział Miłosz. Biblia najdoskonalej uczy wyjścia z tak pojętego świata, zaś literatura i sztuka w tym pomagają. Tak więc Pismo Święte jest zarazem *Księgą spraw człowieczych* – fundamentem kultury.

Paradoxes de la présence de la Bible dans la littérature contemporaine

Considérant le sujet énoncé dans le titre sur l'exemple de la littérature polonaise récente (oeuvres d'Edward Stachura et de Gustaw Herling Grudziński), l'auteur affirme que les paradoxes de la présence de la Bible dans la culture d'aujourd'hui tiennent à plusieurs raisons: différence d'insertion des signes et des idées bibliques dans l'oeuvre littéraire (p.ex. à la surface ou en profondeur); différences de fonctions remplies par ces signes dans l'oeuvre; inadéquation idéologique et philosophique et disparité intellectuelle entre l'auteur

et le lecteur; distorsions philosophiques et de spiritualité chez les gens d'aujourd'hui. Toutefois, il n'est pas possible, dans la perception des oeuvres d'art, de passer outre à aucun de ces marques de présence, c'est que les symboles religieux nous apprennent à nous interroger sur la finalité et sur la dignité de l'existence de l'homme. Par cela même s'amplifie l'échelle des valeurs, et ce qui est humaniste et humain se voit offrir la chance de s'arracher au piège de l'existentiel.



Robert Bireley SJ

Spowiednicy dworscy a polityka w XVII wieku*

Aktywna postawa wobec świata jest podstawową cechą duchowości jezuickiej. Jest z nią jednak związane pewne ryzyko. Szczególnie w ostatnich czasach poddawano krytycznej ocenie rolę, jaką jezuita pełnią w polityce, szczególnie w Ameryce Południowej i Północnej. Jednak nie po raz pierwszy Towarzystwo Jezusowe czuje się zmuszone rozważyć swą rolę w polityce. Rozważanie niniejsze ma na celu zbadanie, jak Towarzystwo Jezusowe podchodziło do tego zagadnienia w czasie wojny trzydziestoletniej (1618–48), w czasie, kiedy polityka i religia były o wiele bardziej ze sobą powiązane niż dziś. Szczególnie ważne jest przedstawienie postaci dwu jezuitów, którzy mieli wielkie wpływy na dworach dwu władców okresu kontrreformacji w Niemczech, oraz Mucjusza Vitelleschiego generała Towarzystwa Jezusowego w latach 1615–45. Adam Contzen był od 1624 r. aż do śmierci w 1635 r. spowiednikiem księcia elektora Maksymiliana z Bawarii. Wilhelm Lamormaini pełnił od 1624 r. tę funkcję przy cesarzu Ferdynandzie II do śmierci cesarza w 1637 r. Choć zasługi i osiągnięcia obydwu są nie do podważenia, przyczynili się oni jednak do powstania – popularnego w pewnych kręgach – obrazu jezuita, który rządzi za kulisami¹. Jednak najpierw trzeba podać pewne podstawowe informacje jako tło ich działań i postaw.

Wczesne dyskusje i instrukcje

Pierwszy jezuita, który był spowiednikiem księżęcym podjął się tego na polecenie samego Ignacego. Król Jan III Portugalski prosił w 1552 r. nowo mianowa-

nego prowincjała Portugalii Diego Mirona, by on lub Gonçavez da Câmara został jego stałym spowiednikiem. Miron po naradach nie zadośćuczynił prośbie króla głównie dlatego, że – jak mu się wydawało – przyjęcie tak wysokiego stanowiska na dworze jest podobne do zabronionego jezuitom przyjmowania wysokich godności kościelnych, nie przystoi jezuitom i przyniosłoby szkodę Towarzystwu Jezusowemu, które cieszyło się opinią pokornego i zaangażowanego w posługę ubogim. Decyzja została wysłana do Rzymu w nadziei, że zostanie tam potwierdzona.

Aliści Ignacy zaskoczył obydwu Portugalczyków. W liście z 1 II 1553 r., który potem częstokroć był cytowany, polecił by jeden z nich przyjął urząd spowiednika królewskiego. Uzasadnienie Ignacego wyjaśnia sprawę od strony apostolskich priorytetów i racji, dla których jezuitom przyjmowali tego rodzaju stanowiska na dworach książęcych: Towarzystwo ma udzielać sakramentów ludziom, i to zarówno wysokiego jak i niskiego stanu, a w tym przypadku tym bardziej, że król okazał się tak wielkim dobroczyńcą. Jeszcze bardziej znaczący jest argument Ignacego, że przemawiają za tym dobro ogólne i większa chwała Boża, *ponieważ w dobru głowy mają swój udział wszystkie członki ciała, a w dobru księcia – wszyscy jego poddani i w ten sposób pomoc duchowa udzielona księciu powinna być wyżej ceniona niżby jej udzielono innym.*

Jezuitów nie powinny odstraszać również niebezpieczeństwa związane z takimi zadaniami – w tym przy-

* *Hofbeichtväter und Politik im 17. Jahrhundert*, w: *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu*, Herder, Freiburg – Basel – Wien 1990.

¹ Co do Contzena por. E.A. Scils, *Die Staatslehre des Jesuiten Adam Contzen, Beichtvater Kurfürst Maximilian I von Bayern*, Lubeck-Hamburg 1968 (Historische Studien 405), i: R. Bireley, *Maximilian von Bayern, Adam Contzen SJ und die Gegenreformation in Deutschland 1624–1635* (Schriftenreihe der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 13) Göttingen 1975; co do Lamormainiego por. R. Bireley, *Religion and Politics in the Age of Counterreformation. Emperor Ferdinand II, William Lamormaini SJ and the Formation of Imperial Policy*, Chapel Hill 1981.

padku pokusy dworskie. Gdyby przede wszystkim mieli na uwadze własne bezpieczeństwo, musieliby w wielu przypadkach rezygnować z kontaktów z innymi. Jednak ich powołanie wymaga, by kontaktowali się ze wszystkimi ludźmi, zgodnie ze słowami św. Pawła: *Stałem się wszystkim dla wszystkich, by wszystkich zjednać dla Chrystusa* (1Kor 9,22). Jeśli tylko będą mieli właściwą intencję, Bóg ustrzeże ich przed niebezpieczeństwami. Jeśli wytrwają w cnocie, wówczas inni nie będą ich oskarżali o pychę i zachłanność na urzędy – uspokajał Ignacy. W ten sposób Gonçalves da Câmara został pierwszym jezuitą, który działał jako spowiednik dworski².

Choć wytyczne Ignacego były same w sobie jasne, okazały się jednak niewystarczające wobec problemów, które rodziły się, kiedy coraz więcej jezuitów przyjmowało urząd spowiednika dworskiego. Dotyczyło to szczególnie Niemiec. Już w 1565 r. II Kongregacja Generalna odpowiedziała na pytanie z Prowincji Górnych Niemiec, gdy arcybiskup Augsburga domagał się, by jezuicki teolog towarzyszył mu jako spowiednik, że Towarzystwo Jezusowe nikogo ze swych członków nie może przeznaczyć na stałego towarzysza dworu jakiegokolwiek księcia świeckiego czy nawet kościelnemu – obojętnie czy to jako spowiednika, czy w innym charakterze, chyba że na krótki czas. Czas ten określono na dwa miesiące. 10 lat później – na pytanie z Prowincji Niemiec Południowych II Kongregacja odpowiedziała, że udzielenie pozwolenia na przyjęcie funkcji spowiednika dworskiego jest zastrzeżone samemu generałowi. Pozwolenia takiego należy udzielać rzadko. Ta sama prowincja wystąpiła z tą samą sprawą na IV Kongregacji Generalnej w 1581 r., która wybrała na generała Rudolfa Acquavivę. V Kongregacja Generalna (1593-94 r.) zadekretowała – nie tylko w sprawie spowiedników dworskich – *by oczywiście nikt, dla żadnej racji nie ważył się mieszać w sprawy świeckie i publiczne księcia (odnoszące się do tzw. racji stanu)*³. Ze rozstrzygnięcia te

nie wszystkich zadowolili, wynika z licznych pytań krytycznych (dubia), które przedstawił Antonio Possevino. Pełnił on na polecenie papieża wiele misji dyplomatycznych, zaś w czasie tej kongregacji popadł w konflikt z Acquavivą właśnie w tej sprawie. Podając ponad 20 przykładów próbował wykazać, że dekret nie oddaje praktyki zakonu⁴.

Przy powtórным nacisku Acquaviva wydał wreszcie w 1602 r. instrukcję „De confessariis principum” (O spowiednikach książęcych), która w 1608 r. została ratyfikowana przez VI Kongregację Generalną i w ten sposób określiła oficjalne stanowisko Towarzystwa Jezusowego⁵. Dokument reguluje przede wszystkim sprawę dyscypliny zakonnej. Spowiednicy książęcy powinni z zasady mieszkać we wspólnotach jezuickich i dzielić ze współbraćmi styl życia. Głównym motywem tego orzeczenia była ochrona korzyści wynikających z pozycji spowiednika dworskiego, a równocześnie uniknięcia możliwych zagrożeń. Cel był trudny do osiągnięcia już w teorii, a cóż dopiero mówić o praktyce. Kluczowe partie instrukcji pozostają wieloznaczne. Radzi się w niej spowiednikowi, *by wystrzegał się spraw zewnętrznych i politycznych. Ma raczej oddawać się jedynie tym sprawom, które dotyczą sumienia księcia i mają z nim związek, lub też są jednoznacznie pobożnymi dziełami*⁶.

² Ignacio de Loyola, *Obras completas*, wyd. przez I. Iparraguirre, BAC, Madrid 1962, s. 803–806; B. Duhr, *Die Jesuiten an den deutschen Fürstenthöfen des 16. Jahrhunderts*, (Erläuterungen und Ergänzungen zu Janssens Geschichte des deutschen Volkes 2,4), Freiburg 1901 s. 2–3.

³ Dekret 79, w: *Institutum Societatis Jesu*, Florencja 1893 (dalej *Institut*), t. II, s. 288; B. Duhr, dz. cyt., s. 4–5: „Ne scilicet quispiam publicis et saecularibus Principum negotiis, quae ad rationem status, ut vocant, pertinent, ulla ratione se immiscere (...) audeat vel praesumat”.

⁴ *Dubii propositi dal P. Possevino l'anno 1594 circa il decreto del non trattar cose di stato*, Archivum Romanum Societatis Jesu (dalej ARSJ), Congregationes 20b, s. 342–344. Wyrażam wdzięczność o. Laszlo Szilasowi z Rzymu, wydawcy ARSJ, że przed wieloma laty dostarczył mi odpis tego dokumentu.

⁵ *Institut*, t. II, s. 281–284 i Dekret 21, tamże, s. 297.

⁶ Caveat, ne se implicet externis negotiis ac politicis (...) sed in ea solum incumbat, quae ad Principis conscientiam pertinent, vel ad illam referentur, aut in alia certa opera”.

Czy jednak sumienie księcia nie musiało określać się wobec spraw *zewnętrznych i politycznych*?

VII Kongregacja Generalna próbowała w 1615 r. jednoznacznie określić te sprawy: *Co dotyczy umów książąt między sobą lub praw albo dziedziczenia państw, lub co dotyczy wojen – zarówno wojen domowych, jak zewnętrznych*⁷. Jednak wszystkie te przykłady miały również aspekt moralny, zaś w XVII w. także wymiar religijny. Spowiednik miał unikać nawet wrażenia, jakoby przez księcia miał wpływ na politykę. Nie wolno mu było uzyskiwać żadnych korzyści dla innych ani wpływać na polecenia, a tym bardziej zakazy panującego. Towarzystwo Jezusowe nie chciało jednak odmawiać posługi duchowej książętom, szczególnie tym, którzy okazali się jego dobroczyńcami. Poza tym nie chciano utracić wpływu, którego można było użyć dla dobra Kościoła, a wynikającego z kontaktu z możnymi. Należało jednak unikać wszystkich powiązań, które mogły prowadzić do stosowania niepopularnych środków politycznych przez książąt, w tym mieszania się w spory między rywalizującymi grupami wewnątrz rządów czy rywalizującymi ze sobą państwami i książętami.

Spowiednik należał w ścisłym znaczeniu do dworu panującego, ale nie był członkiem jego rządu, jednak w XVII w. trudno było rozdzielić sfery wpływów. Funkcja spowiednika nie była jasno określona, poza obowiązkiem regularnego słuchania sakramentalnej spowiedzi. To, o czym mówiono podczas spowiedzi, jest dla nas oczywiście niedostępne, ale jest mało prawdopodobne, by rady spowiednika podczas spowiedzi różniły się istotnie od takowych poza nią. W każdym razie spowiednik miał zapewniony regularny dostęp do ośrodka władzy. Działo się tak szczególnie od czasu, kiedy – co zostało przewidziane przez instrukcję Acquavivy – książę, zanim jakiś jezuita objął stanowisko spowiednika, musiał zapewnić, że spowiednikowi udzieli audiencji o każdej porze we wszystkich sprawach dotyczących nadużycia władzy czy też innych problemów

dotyczących rządzenia. Jeśli dziś taki dostęp w każdej organizacji czy w rządzie ma ogromną wagę, o ileż większa była jego wartość w czasach władców absolutnych. Rzeczywisty wpływ spowiednika zależał w dużym stopniu od jego osobowości, od samego władcy i od okoliczności towarzyszących. Kard. Richelieu np. bacznie obserwował działalność spowiedników Ludwika XIII i niejednokrotnie dawał polecenie ich zwolnienia⁸. Dlatego trudno jest tu cokolwiek uogólnić. Pragniemy przyjrzeć się bliżej Contzenowi, Lamormainiemu i Vitelleschiemu. Ten ostatni pochodził ze starej rzymskiej rodziny szlacheckiej. Głównym jego celem – jak to wynika z jego korespondencji – było zachowanie zgody wewnątrz Towarzystwa Jezusowego i utworzenia zjednoczonego frontu wszystkich władców katolickich przeciwko protestantom⁹. Było to szczególnie trudne przedsięwzięcie, jeśli się weźmie pod uwagę choćby rywalizację między Habsburgami w Madrycie i Wiedniu z Burbonami w Paryżu.

Adam Contzen na dworze monachijskim

A. Contzen od młodości stykał się ze sporami religijnymi i niepokojami politycznymi końca XVI w. Urodził się w Montjoie, około 30 km na południe od Akwizgranu. Przed pięciu laty w sąsiadujących Niderlandach opanowanych przez Hiszpanów wybuchła wojna domowa, która z przerwami ciągnęła się do 1648 r. Uchodźcy przechodzili granicę, zaś sam Akwizgran stał się miejscem konfliktów religijnych. W 1588 r. młody Contzen rozpoczął studia w kolegium jezuickim w Ko-

⁷ Dekret 46, W: *Instytut*, t. II, s. 332.

⁸ Por. np. B.C. de Rochemonteix, *Nicolas Caussin, Confesseur de Louis XIII et le Cardinal de Richelieu. Document inédits*, Paris 1911.

⁹ Jak dotąd istnieje niewiele badań dotyczących Vitelleschiego. Na temat rodziny w Rzymie por. P. Partner, *The Lands of St. Peter*, London 1972, s. 410–411. Na temat wcześniejszych powiązań młodego Mucjusza z Filipem Neri i Oratorium zob. L. Ponelle i L. Bordet, *Saint Philippe Neri et la Société romaine de son Temps (1515–1595)*, Paris 1929, s. 454–455 i uwaga 9.

lonii. W 1591 r. wstąpił do nowicjatu Towarzystwa Jezusowego w Trewirze. Po otrzymaniu święceń i po krótkiej pracy w Kolonii i Würzburgu został profesorem egzegezy na jezuickim fakultecie w Moguncji. Objął wykłady teologii „kontrowersyjnej“, kiedy w 1614 r. znany teolog Martin Becan odszedł do Wiednia. Nominacja na konsultora jezuickiej Prowincji Reńskiej wskazuje, że wysoko ceniono jego sąd w sprawach praktycznych, choć później współbracia charakteryzowali go jako człowieka upartego i trzymającego się własnego zdania¹⁰.

W latach 1613–20 niemal każdego roku ukazywała się jakaś książka jego autorstwa. Najczęściej były to pisma polemizujące z protestantami, a szczególnie kalwinistami, których znaczną liczbę można było spotkać w pobliskim Heidelbergu. Głównym jego dziełem była encyklopedyczna praca „*Libri decem politicorum*“ (Mainz 1621), w którym przedstawił szczegółowy plan państwa kontrreformacyjnego. Wywarło ono znaczny wpływ na myśl polityczną państw katolickich XVII w.¹¹ Głównie to dzieło skłoniło księcia elektora Maksymiliana do powołania Contzena w 1623 r. na swego spowiednika w Monachium. Maksymilian był prawie u szczytu władzy i uznania, kiedy w kwietniu 1624 r. Contzen przybył do Monachium. Władzę w Bawarii Maksymilian przejął w wieku 25 lat od swego ojca, księcia Wilhelma V, który prawdopodobnie abdykował, by prowadzić pobożne życie w samotności. W ciągu dziesięciu lat panowania uczynił z Bawarii najpotężniejszy i najlepiej zarządzony kraj w całym cesarstwie¹². W 1609 r. przejął inicjatywę utworzenia Ligi Katolickiej, która – wobec wzrostu napięć na tle religijnym – miała bronić interesów katolickich wewnątrz Rzeszy. Był też jej duchem aż do jej rozwiązania w 1635 r. W dowód uznania za udział w zduszeniu czeskiej rebelii, która w 1618 r. dała początek wojnie trzydziestoletniej, jego kuzyn, cesarz Ferdynand, nadał mu godność księcia elektora, którą dotąd miał buntujący się książę

Palatynatu, zaś od dawna zabiegała o nią bawarska linia Wittelsbachów. W ten sposób katolicy zapewnili sobie w kolegium elektorów Rzeszy stosunek głosów 5:2.

Maksymilian był człowiekiem bardzo religijnym, księciem renesansu, marzącym o wielkich czynach i sławie. Życie jego określało pragnienie pogodzenia działania politycznego z autentycznym życiem chrześcijańskim. Aby to osiągnąć, szukał rady Contzena, którego dzieło „Decem libri” próbowało ukazać, że można to osiągnąć¹³ wbrew tezie Machiavellego o niemożności osiągnięcia tego celu. Jezuici byli związani z dworem w Monachium od czasów Piotra Kanizego. Jako ukoronowanie fundacji kolegium jezuitów książę Wilhelm polecił wybudować wspaniaty kościół Św. Michała, który nie tak dawno został wspaniacie odrestaurowany. Poprzednikiem Contzena na stanowisku spowiednika był jezuita Johan Buslidius. Współcześnie jemu działali w Monachium kaznodzieja Jeremiasz Drexel i poeta Jakub Balde.

Inicjatywa powołania Contzena wyszła z Monachium. Znamienne wydaje się, że Vitelleschi ją jedynie ratyfikował¹⁴. Contzen jako spowiednik prowadził regularną korespondencję z generałem w Rzymie – przeciętnie trzy listy w miesiącu. Niestety, pozostało ich jedynie kilka. Zachowało się jednak 125 listów Vitelleschiego do Contzena z lat 1624–35, tj. jeden list na miesiąc. Jest to niewiele w porównaniu do 60 listów Acquavivy i Vitelleschiego do Buslidiusa napisanych w ciągu 25 lat jego posługi jako spowiednika na dworze w Monachium.

¹⁰ ARSJ, *Germaniae Superioris* 21, s. 406 (*Catalogus secundus*, 1633).

¹¹ E. A. Seils, dz. cyt., s. 191–228.

¹² D. Albrecht, *Die auswärtige Politik Maximilians von Bayern 1616–1635*, Göttingen 1962, s. 2.

¹³ Por. R. Bireley, *Antimachiavellism, the Baroque, and Maximilian of Bavaria*, w: *AHSI* 53 (1984), s. 137–147.

¹⁴ R. Birekey, *Maximilian and Contzen*, s. 43–44.

Obok obowiązku odprawienia codziennie mszy św. i wysłuchania raz na tydzień spowiedzi Maksymiliana Contzen pełnił obowiązki doradcy rządu. Nie miał jednak żadnego stanowiska w rządzie. Nie był członkiem tajnej rady i nie brał też udziału w jej obradach. Zapisany w notatniku członka rady, Bartłomieja Richela (*porozmawiać z Contzenem i zdać sprawę*) wskazują jednak, że był na bieżąco zorientowany w treści obrad, zaś członkowie rady również byli informowani o jego opinii¹⁵. Archiwa zawierają propozycje pism rządowych jego autorstwa, niektóre w sprawach znacznej wagi. Poza tym współdziałał w pracach różnych komisji rządowych. Kiedy w 1628 r. Maksymilian zdecydował się spełnić żądania swych kredytodawców czy skonwertować dług, opowiedział się za planem opracowanym przez Contzena, natomiast odrzucił plan przewodniczącego rady dworu, Oswalda Schussa. Rok wcześniej Contzen wraz z Drexlerem i Jakubem Kellerem, wieloletnim rektorem kolegium w Monachium, oraz dwoma innymi doradcami pracowali w komisji przygotowującej regulację książęcego prawa łownego¹⁶.

Contzen miał silną osobowość i popadł w konflikt z innymi jezuitami w Monachium oraz z członkami tajnej rady. Niektórzy jezuici skarżyli się w 1629 r. do generała Vitelleschiego, że niepopularną w Bawarii politykę podatkową wiąże się z osobą Contzena, co wywołuje nieprzyjemne postawy wobec Towarzystwa Jezusowego, a przez to doznaje uszczerbku jego działalność duszpasterska. Vitelleschi nalegał, by Contzen zrobił wszystko co możliwe, by jego porady dla księcia, szczególnie dotyczące podatków, były zachowane w tajemnicy. Sprawa była tak ważna, że Contzen podał się do dymisji. Ale Vitelleschi dał wyraz zadowoleniu z oświadczenia Contzena i polecił prowincjałowi w Monachium podjąć odpowiednie kroki przeciwko krytykom Contzena¹⁷. Wkrótce po przybyciu do Monachium Contzen popadł w spór z Wilhelmem Jocherem, głównym prawnikiem Maksymiliana. Chodziło o politykę Maksymiliana wobec jego rywala – zdetronizowanego księcia-

-elektora Palatynatu, Friedricha. Racje Contzena były górą, ale potem Jocher sprowokowany skłonnością Contzena do nazywania „niechrześcijaninem“ każdego myślącego inaczej niż on doprowadził do tego, że wzajemnie obrzucili się wyzwiskami, zaś Maksymilian czuł się zobowiązany do osobistej interwencji w celu przywrócenia pokoju¹⁸.

Wilhelm Lamormaini i cesarz Ferdynand

Lamormaini niewątpliwie miał równie silną osobowość jak Contzen; był jednak w porównaniu ze swym monachijskim kolegą w mniejszym stopniu pisarzem, a bardziej pragmatykiem. Urodził się w 1570 r. koło Dochamps w dzisiejszym Luksemburgu. Jako chłopiec był wraz ze swym wujem-kucharzem w orszaku króla hiszpańskiego, gdy ten udawał się do Pragi. Zanim w 1590 r. wstąpił do nowicjatu w Brnie, studiował w kolegium jezuickim w Pradze. Teologię studiował w Wiedniu. Zatem kiedy w 1596 r. przyjął święcenia kapłańskie, dobrze znał główne miasta austriackich Habsburgów. Po dwu latach rządów arcyksięcia Ferdynanda w Śród-Austrii (należały do niej Styria, Karyntia i Kraina jako główne prowincje Habsburgów – przyp. T.P.) Lamormaini przybył do Grazu w 1596 r. i pracował najpierw jako profesor filozofii, a później teologii. W latach 1613–21 był rektorem uniwersytetu jezuickiego.

W czasie długich lat wspólnego pobytu w Grazu Lamormaini i Ferdynand zaprzyjaźnili się tak bardzo, kiedy wiele lat później Lamormaini był atakowany przez krytyków, Ferdynand zapewnił go: *Mój Ojciec*,

¹⁵ 20 listopada 1625 r., Monachium, Bayerisches Hauptstaatsarchiv, Abteilung II: Geheimes Staatsarchiv, Kasten Schwarz (dalej Kasten Schwarz) 5966.

¹⁶ R. Bireley, *Maximilian and Contzen* s. 50–51.

¹⁷ Vitelleschi do Contzena, 7 IV, 2 VI i 21 VII 1629 r., ARSJ, *Germaniae Superioris*, s. 170, 182, 194; Vitelleschi do Waltera, Mundbrot, 7 i 21 VII 1629, tamże, s. 190–192, 193–194; R. Bireley, *Maximilian and Contzen* s. 49–50.

¹⁸ R. Bireley, *Maximilian and Contzen*, s. 67–72.

*jak długo obaj żyjemy, nikt nas nie rozdzieli*¹⁹. Po ukończeniu swego urzędowania w Grazu Lamormaini wyjechał do Rzymu, by przedyskutować z jezuitami i członkami Kurii Rzymskiej problemy północnej części Europy. Vitelleschi zwrócił mu uwagę na zarzuty wysuwane w czasie jego rektorstwa w Grazu: niektórzy uważali, że jest zbyt zaangażowany w politykę, inni zaś, że jest trudno dostępny dla swych podwładnych²⁰. Wkrótce, w 1622 r. został mianowany rektorem kolegium w Wiedniu. W ten sposób znowu był razem z Ferdynandem, który już wcześniej został królem Czech i Węgier, a w 1619 r. – cesarzem. Po powstaniu w Czechach Ferdynand próbował zaprowadzić porządek w swych państwach. Do tego stopnia umocnił swoje posiadłości, że bardziej niż ktokolwiek inny zasługuje na tytuł założyciela monarchii habsburskiej w Europie Środkowej²¹.

Ferdynand prowadził w Grazu aktywną politykę kontrreformacyjną i zdobył Śród-Austrię na powrót dla katolicyzmu. Dzięki osobistemu doświadczeniu wcześniej doszedł do głębokiego przekonania, że ma do spełnienia misję obrony katolicyzmu. Np. w drugim roku swego panowania, wbrew zaleceniom wielu członków rady, którzy obawiali się niepokojów, a nawet powstania, kazał wypędzić z Grazu wszystkich protestanckich kaznodziei i nauczycieli. Akcja udała się bez kłopotów, zaś Ferdynand umocnił się w przekonaniu o swej boskiej misji²². W politycznym testamencie zobowiązał swych spadkobierców do kontynuowania kontrreformacyjnej polityki i zalecił im szczególną troskę o Towarzystwo Jezusowe, którego prace – przede wszystkim w kolegiach – cenił bardzo wysoko²³. Ferdynand – obok dwu nowicjatów i czterech seminariów ufundował przynajmniej 6 kolegiów. Jeszcze większą ich liczbę wspierał finansowo i zachęcał innych fundatorów, by go naśladowali. Większa część tego wsparcia dla Towarzystwa Jezusowego została przekazana przez Lamormainiego²⁴.

Martin Becan, spowiednik Ferdynanda od 1619 r., zmarł w 1624 r. Nikogo nie zaskoczyło, że cesarz na jego miejsce zażyczył sobie Lamormainiego. Vitelleschi udzielił swej zgody dopiero po pewnym czasie²⁵. Kiedy Lamormaini był spowiednikiem, prowadzili ze sobą szeroką korespondencję. Większość listów Lamormainiego zaginęła. Natomiast zachowało się około 1000 listów Vitelleschiego skierowanych do Lamormainiego – dzieściokrotnie więcej niż do Contzena w nieco dłuższym czasie. Kiedy Lamormaini przyjmując swoje stanowisko prosił generała o wytyczne, ten posłał mu instrukcję Acquavivy „De confessariis principum”. Generał dał wyraz wielkiej radości (*incredibili animi voluptate*) na wiadomość od Lamormainiego o ślubie złożonym przez cesarza w dniu Zwiastowania NMP 25 III 1624 r., po objęciu urzędu przez Lamormainiego. Ferdynand obiecał, że *uczyni wszystko, co w danej chwili i okolicznościach będzie możliwe dla dobra religii nie tylko chętnie, lecz z wielką przyjemnością i radością*²⁶.

¹⁹ „Quam diu mi padre duobus nobis vita comes fuerit, nemo nos ab invicem separabit” (E. Sthaal, *Speculum Christiani hominis et Jesuitae, sive Vita et Virtutes P. Gulielmi Germi Lamormaini* (dalej – *Vita Lamormaini*), ARSJ, *Vitae* 139, s. 66 (131). Sthaal był jezuitą, który żył z Lamormainim w jednej wspólnocie 22 lata i który po jego śmierci wysłał odpis swego manuskryptu do Rzymu. Podaje on ten cytat w takim brzmieniu.

²⁰ Tamże, s. 37.

²¹ R. Bireley, *Ferdinand II, Founder of the Habsburg Monarchy*, w: *Crown, Church and Estates in Central Europe 1526–1711. Between Reformation and Baroque*, wyd. przez T. Thomasa i R.J.W. Evansa, London (w druku).

²² R. Bireley, *Ferdinand II and Lamormaini*, s. 14.

²³ *Erstes Kodizill Kaiser Ferdinands II*, Wien, 10 Mai 1621, w: G. Turba, *Die Grundlagen der pragmatischen Sanktion*, 2. *Die Hausgesetze* (Wiener Staatswissenschaftliche Studien XI, 2) Wien – Leipzig 1913, Anhang Nr. 6, s. 351–355.

²⁴ R. Bireley, *Ferdinand II und Lamormaini*, s. 8, 134–135, 233, 259.

²⁵ Vitelleschi do Argenti (wizytatora Prowincji Austriackiej) 2 i 9 III 1624 r., ARSJ, *Austr.* 31, s. 489, 493; Vitelleschi do Lamormainiego, 2 III i 4 IV 1624 r., tamże, s. 489–490, 499.

²⁶ Vitelleschi do Lamormainiego, 6 IV i 29 V 1624 r., ARSJ *Austr.* 31, s. 499, 507–508; Lamormaini do kard. Francesco Barberini (bratanka panującego papieża, Urbana VIII, głównej osobistości w Kurii), 3 VIII 1624, Rzym, Biblioteka Wat., *Fondo Barberini Latini* (dalej: *Barberini Latini*) 7054, s. 54. Por. R. Bireley *Ferdinand II and Lamormaini*, s. 21, 236–327.

Lamormaini o wiele bardziej niż Contzen był człowiekiem polityki. Był bardziej zamieszany w dworskie rywalizacje różnych stronnictw i prowadził własną korespondencję polityczną, na jaką nie powazyłby się Contzen. Monachium było stolicą prowincji, tymczasem Wiedeń – siedzibą cesarza i na miejscu byli przedstawiciele różnych mocarstw zagranicznych. Wiedeń był stolicą rozległego terytorium i sprawy rządowe nie były tu tak dobrze zorganizowane i starannie kontrolowane jak w Monachium. Lamormaini reprezentował jezuickie interesy o wiele bardziej agresywnie. Jeszcze zanim został spowiednikiem dworu, parł do zakładania i poszerzania jezuickich fundacji i kolegiów. Poza tym chciał, by jezuitom oddano pod kontrolę fakultety sztuk wyzwolonych, filozofii i teologii w Wiedniu. W sprawach uniwersyteckich Vitelleschi otrzymawszy listy od Becana i innych osób ostrzegał jezuitów w Wiedniu, że wielkoduszność Ferdynanda może dać okazję do nieprzyjaźni wobec Towarzystwa Jezusowego, a przez to praca ich mogłaby napotkać trudności²⁷. Lamormaini odegrał główną rolę w walce o kontrolę nad uniwersytetem w Pradze, jaka rozgorzała – mimo zastrzeżeń innych jezuitów i przestróg Vitelleschiego – między cesarzem a jezuitami z jednej strony oraz innymi zakonami, Kongregacją Rozkrzewiania Wiary i papieżem z drugiej. Konflikt został rozwiązany dopiero w 1654 r. na korzyść pierwszej z wymienionych stron. Lamormaini i Ferdynand byli przekonani, że Towarzystwo Jezusowe musi przeprowadzić kampanii przeciwko herezji w Czechach. Czyż wszystkie inne zakony nie okazały się zbyt mało odporne na kryzys XVI w. i czyż ratunku nie przynieśli jedynie jezuiti? Dla tej racji kontrola nad uniwersytetem wydawała się konieczna. Pewnego razu Lamormaini skłonił Ferdynanda, by okazał się nieugięty w Rzymie wobec „cuniculos” którzy starali się unicestwić jego starania²⁸. Oczywiście członkowie innych zakonów byli oburzeni z powodu takiej postawy. Jej skutkiem było również ostrzeżenie ze strony Vitelleschiego²⁹.

Lamormaini był wielkim budowniczym. Jedną z głównych jego trosk w połowie lat dwudziestych XVII w. było wzniesienie nowego gmachu uniwersytetu. Należał do niego również barokowy kościół, który dziś stoi przy Ignaz Seipel Platz. Florence de Montmorency, wizytator Prowincji Austriackiej w 1630 r., domagał się od Lamormainiego zdania sprawy z funduszów, którymi dysponował z uwagi na aktywne zaangażowanie w powoływaniu nowych fundacji i kolegiów. Prowincjał wniósł nawet skargę, że Lamormaini bez wiedzy przełożonych występuje z projektami budowy. Kiedy dowiedział się o tym Vitelleschi, wypowiedział się na temat Lamormainiego w długim liście do Montmorency'ego ukazującym jego styl rządzenia. Że zwracał wielokrotnie uwagę Lamormainiemu na jego niewłaściwe wystąpienia i że spowiednik dworski obiecał poprawę. *Ale jego naturalne skłonności i wielość obowiązków biorą górę nad wolą i w ten sposób znowu odnosi się hardo i zbyt swobodnie do innych, a może również i do swoich przełożonych.* Jego cnoty i zalety, a szczególnie gorliwość o chwałę Bożą, są tego rodzaju, że zakonna roztropność nakazuje, *by przełożeni napominali go łagodnie i grzecznie, aby przez zbytnią surowość napomnienia nie odwieść jego ducha od spraw ważniejszych i dla dobra ogólnego bardziej użytecznych.*³⁰ Przyznał rację Montmorency'emu, że Lamormaini powinien przedstawić sprawozdanie. Później jednak napisał, że jego zdaniem nie jest stosowne, by wizytator lub prowincjał domagał się sprawozdania ze spraw finansowych i że on sam, generał, o to się zatroska. Nie ma jednak żadnych dowodów na to, że kiedykolwiek to uczynił³¹.

Pod koniec 1629 r. francuski jezuita Jean Suffren wymienił korespondencję z Lamormainim. Suffren był

²⁷ R. Bireley, *Ferdinand II and Lamormaini*, s. 10–11.

²⁸ 25 I 1626 r. Wien, Österreichisches Staatsarchiv, Abteilung Haus- Hof- und Staatsarchiv, Reichskanzlei, Staatenabteilungen, Romana, Varia 6.

²⁹ R. Bireley, *Ferdinand II and Lamormaini*, s. 32–36.

³⁰ 16 X 1630, ARSJ, *Austr.* 41, s. 341–342.

³¹ 1 II 1631, ARSJ, *Austr.* 41, s. 403–405.

spowiednikiem zarówno Ludwika XIII jak i królowej matki, Marii de Medici. Listy te, wymienione między spowiednikami za zgodą penitentów, ujawniają bardzo różne postawy nie tylko w kwestiach politycznych, ale również w sprawie roli jezuitów³². Francja i Hiszpania były zamieszane w konflikt o władzę w północnych księstwach włoskich, Mantui i Montferracie. Hiszpania szukała poparcia u swego habsburskiego kuzyna w Wiedniu. Tymczasem celem Lamormainiego było utworzenie przymierza cesarza, książąt niemieckich, papieża i w końcu Francji oraz Hiszpanii przeciwko heretykom w Niemczech. Wymagało to pokoju między Francją a Hiszpanią. Lamormaini występował przeciwko wysyłaniu wojsk austriackich do Włoch w celu poparcia Hiszpanów i w swym liście krytykował politykę hiszpańską³³.

Suffren odrzucał starania Lamormainiego o pokój w Italii i argumentował, że jezuita coraz bardziej miesza się do spraw obcych celom zakonu, i to nie mając doświadczenia oraz dobrej znajomości rzeczy. Przy tym zaniedbują właściwe im zadania, jak głoszenie kazań, nauczanie i udzielanie sakramentów. Jeśli ta tendencja nadal by się utrzymywała, podważano by kompetencję Towarzystwa Jezusowego w tradycyjnym apostołacie³⁴. Suffren ściągnął na siebie upomnienie Vitelleschiego, ponieważ kazał odczytać w refektarzach francuskich domów jezuickich list Lamormainiego z jego krytycznymi uwagami o polityce hiszpańskiej. Lamormaini popadł w konflikt z głównym ministrem hiszpańskim, hrabią Olivaresem, który już od dawna uważał, że Lamormaini jest główną przeszkodą dla hiszpańskich planów w Wiedniu³⁵. Cały ten epizod był – być może – wynikiem skutecznych starań kard. Richelieu, by zorientować się w jakim stopniu Wiedeń będzie popierał Madryd we Włoszech i by zasiać niezgodę między obydwoma stolicami habsburskimi, co potwierdzało przekonanie Suffrena, że jezuita tkwią po uszy w wielkiej polityce europejskiej.

Powikłania polityczne

Również między Contzenem a Lamormainim zdarzały się spory, które odzwierciedlały napięcia istniejące między obydwoma katolickimi sprzymierzonymi domami Habsburgów i Wittelsbachów. Jeden przypadek dotyczył niejednoznacznej postaci cesarskiego generała, Albrechta von Wallensteina, co do którego zamiarów i godziwości taktyki Maksymilian miał zastrzeżenia. W 1628 r. Maksymilian próbował przez Contzena i Vitelleschiego wywrzeć nacisk na Lamormainiego, by ten zrobił coś w sprawie Wallensteina. Jako reakcję na list Contzena Vitelleschi wysłał notę do Wiednia, która na nowo dokumentuje, jak ostrożnie podchodził on do Lamormainiego.

Na koniec nie mogę nie powiadomić Waszej Wielbności, co mówi wierny człowiek, dobrze znający sprawy, jakie mają miejsce w Niemczech, a co po części zostało powiedziane o Waszej Wielbności, po części zaś o innych ludziach z otoczenia cesarza, ponieważ kryzysowa sytuacja w Niemczech u wielu spowodowała zgorzknienie. Choć wiem, że sprawy te nie są prawdziwe i są bezpodstawnie powtarzane przez innych, chciałbym jednak w mniej więcej tych samych słowach powtórzyć je Waszej Wielbności, jak napisano je do mnie, ponieważ są to sprawy wielkiej wagi dla sprawy katolickiej i Jego Cesarzskiej Mości i warto poznać źródła tych podejrzeń oraz skarg, które – jak się wydaje – wynikają z tego, że całe Niemcy zostały nawiedzone przez tak wielkie wojsko. Piszę to, by Wasza Wielbność mógł przemyśleć, czy będzie potrafił coś przedsięwziąć, by zapobiec tym publi-

³² Na temat Suffrena por. H. Fouqucray, *Le Père Jean Suffren à la cour de Marie de Medicis et Louis XIII, d'après les Memoires du temps et des documents inédits*, w: „Revue des Questions historiques” 68/1900 s. 74–131, 445–471 (opublikowane również oddzielnie, Paris 1990).

³³ 24 XI 1629 r., *Barberini latini*, 2172, s. 117–124.

³⁴ 9 I 1630, tamże, s. 125–131.

³⁵ Vitelleschi do Suffrena, 25 III 1630 r., *Franciae* 51, s. 312. Co do dalszej dyskusji i wymiany zdań por. R. Bireley, *Ferdinand II and Lamormaini*, s. 97–100.

*cznym nieporządkom. Wasza Wielebność będzie mógł przeczytać sobie te podejrzenia na załączonej stronie. I znowu proszę Waszą Wielebność, by nie sądził, jakoby tym podejrzeniom dawał wiarę albo że mogą one sprawić, by we mnie zrodziło się takowe wobec Waszej Wielebności czy wobec tych innych ludzi.*³⁶ Ta załączona strona nie została przekazana, ale niewątpliwie pochodziła z listu Contzena i zawierała skargi na samego Lamormainiego, który był uważany przez niektórych za zwolennika Wallensteina. Nie ma dowodów na to, że Lamormaini odpowiedział, ale Contzen wkrótce dał wyraz zadowoleniu z rozwoju całej sytuacji. Później Lamormaini odegrał ważną rolę przy zwolnieniu Wallensteina w 1630 r. Dotyczy to również decyzji cesarza z 1634 r., by go aresztować, a w razie oporu, który był prawdopodobny i rzeczywiście miał miejsce, kazać go zabić za zdradę³⁷.

Największy spór między obu spowiednikami dworskimi wybuchł w 1630 r. na zjeździe elektorów w Regensburgu, w czasie którego trzydziestu zaproszonych jezuitów nadużywało gościnności miejscowego kolegium³⁸. Spór dotyczył następcy Wallensteina po jego zwolnieniu ze stanowiska generała dowodzącego armią cesarską. Lamormaini i inni skarżyli się w Rzymie, że Contzen utrudnił współpracę między katolickim księciem elektorem a cesarzem. W odpowiedzi na ten zarzut spotkał się z podobnym z drugiej strony. Sam Ferdynand prosił Lamormainiego, by wpłynął na Contzena, aby ten zmienił ton. Dopiero po spotkaniu wyszło na jaw, że Contzen prawdopodobnie był autorem anonimowego pamfletu, w którym Habsburgów, a szczególnie Madryd, oskarżano o to, że interesy własnej dynastii przedkładali nad interesy Niemiec. Vitelleschi zaalarmowany przez Lamormainiego żądał wyjaśnienia od Contzena. Poza tym domagał się od monachijskiego spowiednika, by złożył pisemne wyjaśnienie Ferdynandowi i Francisco Aguado, jezuickiemu spowiednikowi Olivaresa w Madrycie. Contzenowi udało się załatwić sprawę z Vitelleschim. Generał był zadowolony z wyja-

śnień Contzena i przekazał jego list do Aguado. Nie uspokoiło to jednak Lamormainiego, tak że spór między obydwoma spowiednikami toczył się dalej. Później w 1634 r. Contzen już w złym stanie zdrowia, ale jeszcze mając ostre pióro, słał regularnie listy do Wiednia, które wywoływały tak gorące protesty Lamormainiego w Rzymie, że aż żądał on dymisji Contzena z Towarzystwa Jezusowego³⁹.

Choć Lamormaini i Contzen niekiedy ścierali się ze sobą, trzeba pamiętać, że obydwaj byli zwolennikami radykalnych frakcji na swoich dworach. Właśnie te frakcje wzięły ostatecznie górę nad bardziej umiarkowanymi i tak doszło na nieszczęście do edyktu restytucyjnego w 1629 r. Kiedy w Czechach wybuchła wojna i rozciągnęła się na zachód i północ Rzeszy, wojska katolickie odniosły najpierw wiele niespodziewanych zwycięstw. Szczególnie godne wspomnienia jest zwycięstwo nad armią duńską koło miejscowości Lutter pod Bärenbergiem w 1626 r. Zimą 1627/28 r. wojska te kontrolowały większą część cesarstwa aż do Bałtyku i Morza Północnego, z wyjątkiem dwu księstw elektoralnych, Saksonii i Brandenburgii, których protestanci książęta, choć z rezerwą, pozostali lojalni. Contzen, Lamormaini i inne walczące siły w Monachium i Wiedniu interpretowali te zwycięstwa coraz częściej jako zadanie zlecone przez Boga, by wyprzeć protestantyzm. Miało się to dokonać przez rozciągnięcie na całą Rzeszę katolickiej interpretacji niezbyt precyzyjnej formuły pokoju religijnego z Augsburga z 1555 r. Konkretnie oznaczało to zwrot katolikom ogromnej liczby dóbr kościelnych rozsianych po całej Rzeszy. Dalsze rewindykacje miały prawdopodobnie nastąpić później, jeśli katolicy okażą się zwycięzcami. Rozumowanie to może wydawać się zgodne z prawem, nie świadczy jednak

³⁶ 29 VII 1628, ARSJ, *Austr.* 41, s. 2–3.

³⁷ R. Bireley, *Ferdinand II and Lamormaini*, s. 65–66, 117–119, 200–204.

³⁸ Reinhard Ziegler SJ do Theodora Buseaus'a (niemiecki asystent Vitelleschego w Rzymie), 15 VII 1639, ARSJ, *Bohemia* 94, s. 275.

³⁹ Vitelleschi do Lamormainiego, 11 XI 1634, ARSJ, *Austr.* 4 II, s. 995; R. Bireley, *Maximilian and Contzen*, s. 117–121, 202–204.

dobrze o rozsądku politycznym.

Inicjatywę do tego edyktu dał, jak się wydaje, inny jezuita – Reinhard Ziegler, spowiednik księcia elektora arcybiskupa Moguncji. Contzen i Lamormaini podjęli jednak szybko jego inicjatywę⁴⁰. Contzen przekonał Maksymiliana, że teraz jest sposobny czas do działania: *Niewątpliwie chwila ta jest sposobna. Jeśli się jej nie wykorzysta, trudno będzie o podobną okazję (...) Przeciwnie temu z drugiej strony przemawia jednak fakt, że sprawa jest znienawidzona (szczególnie przez Saksonię i Brandenburgię). Ponieważ jednak jest to sprawa Boża, On sam obroni ją przed ludzką nienawiścią. Modlitwy i miłość katolików z łatwością wyrównają tę nienawiść*⁴¹. Vitelleschi zapewniał Contzena, że zrobi wszystko, by papieża Urbana VIII zjednać dla sprawy odzyskania dóbr kościelnych *w sposób, jaki Wasza Wielebność proponuje*⁴². Ale generał postępował ostrożnie. Lamormaini opracował ambitny plan ekspansji Towarzystwa Jezusowego w Dolnej Saksonii, do czego były potrzebne wpływy z odzyskanych dóbr kościelnych. Później, w 1630 r., planował on założenie czterech prowincji jezuickich na północy: Westfalii, Dolnej Saksonii, Górnej Saksonii, Brandenburgii albo Prowincji Nadbałtyckiej. Zaraz na początku Vitelleschi ostrożnie zwrócił uwagę Lamormainiemu, że Ferdynand może się przeliczyć. Późniejszego planu Lamormainiego w ogóle nie wziął na serio⁴³.

Edykt restytucyjny został w końcu wydany z datą 6 III 1629 r. w Wiedniu. Choć szczęście zaczęło powoli odwracać się od katolików, zaś Gustaw Adolf wylądował ze swoją armią nad Bałtykiem, edykt został przyjęty bez kompromisów na spotkaniu elektorów w 1630 r. Trwająca nadal debata nad edyktem między walczącą a umiarkowaną orientacją katolików koncentrowała się wokół trzech punktów. Walcząca strona widziała w nim daną przez Boga okazję zaprowadzenia w Rzeszy na nowo sprawiedliwości w rozumieniu katolickiej interpretacji augsburskiej umowy religijnej. Umiarkowani – przeciwnie – dążyli do pokoju, by w ten spo-

sób umocnić zdobycze katolików. Ponadto obawiali się prowokowania tych państw protestanckich, które dotąd zachowywały się neutralnie. Z pozycji teologicznych zarzucali frakcji wojującej, że jej interpretacja zakłada istnienie objawienia Bożego dotyczącego tej sprawy. Przyznawali, że w Starym Testamencie Bóg wezwał Izraela do wojny i zapewnił pomoc, ale w obecnych okolicznościach nie widać znaku ingerencji Boga. Problematykę tę podejmowano stale na nowo w następnych latach. Przychylność, którą Ferdynand okazywał frakcji walczącej, była skutkiem jego przekonania, o zadaniu odbudowy katolicyzmu danym mu przez Boga. Maksymilian upatrywał później powodu braku kompromisu odnośnie do edyktu w argumentacji wysuwanej przez spowiedników dworskich⁴⁰.

Trzecim punktem było wojownicze twierdzenie Contzena i Lamormainiego, że Francja w końcu weźmie udział w wojnie po stronie niemieckich katolików. Nie było to tak bardzo nieprawdopodobne, jak się wydaje dziś, z perspektywy lat. Wystarczy sobie przypomnieć nacisk, jaki grupa „devots” wywierała na znajdującego się w słabej pozycji kard. Richelieu⁴¹. To, że sam Lamormaini czasami nie był pewien, czy zajął właściwe stanowisko, wynika z jego listu do Francesco Polluciego, urzędnika watykańskiego do spraw niemieckich: *Ale ta straszna, przeciągająca się wojna pożera wszystko. Jeśli po tym rozbiciu Niemiec nie nastąpi odnowa Kościoła i religii, żałowałbym, że żyłem w tych czasach i*

⁴⁰ R. Bireley, *Ferdinand II and Lamormaini*, s. 27–28, 55–57.

⁴¹ 7 IX 1627, *Kasten Schwarz* 773; por. R. Bireley, *Maximilian and Contzen*, s. 76–78.

⁴² 9 X 1627, ARSJ, *Germaniae Superioris* 6, s. 23.

⁴³ E. Sthaal, *Vita Lamormaini*, ARSJ, *Vitae* 139, s. 56–58; Vitelleschi do Lamormainiego, 28 IV 1629 i 2 III 1630, ARSJ, *Austr.* 41, s. 98–99, 240; R. Bireley, *Ferdinand II and Lamormaini*, s. 78, 134–135.

⁴⁴ *Discurs über des Reichs statum*, datowany po 1637, opublikowany w D. Albrecht, *Die Auswärtige Politik Maximilians von Bayern*, s. 379–381; R. Bireley, *Ferdinand II and Lamormaini*, s. 23–24; 122–127, 130–131, 157–158, 190–191, 212–224; tegoż, *Maximilian and Contzen*, s. 130–134, 138, 143–144, 152–157, 175–176.

⁴⁵ R. Bireley, *Ferdinand II and Lamormaini*, s. 131–132, 184–186; tegoż, *Maximilian and Contzen*, dz. cyt. s. 113, 152–153, 168–169, 188.

*patrzyłem na spustoszenie, które jest widoczne i o którym donoszą mi ze wszystkich stron*⁴⁶.

Dla stronnictwa wojującego wszystko załamało się z powodu zwycięstwa Gustawa Adolfa nad wojskami katolickimi w Breitenfeld pod Lipskiem na początku września 1631 r., kiedy to Saksonia i Brandenburgia przeszły na jego stronę. Tym samym losy wojny potoczyły się inaczej. Latem 1632 r. Gustaw Adolf zajął znaczną część południowych Niemiec, a nawet Monachium. Contzen udał się z Maksymilianem i całym dworem do Braunau. Była to największa klęska stronnictwa walczącego, szczególnie jednak Contzena i Lamormainiego. Contzen bronił swego stanowiska w obszernym manuskrypcie „De persecutione Ecclesiae Christi per Germaniam Consideratio”. Jego przełożeni nie dali jednak pozwolenia na opublikowanie tego dzieła z powodu zgryźliwej krytyki kleru, jaką zawierało; jego grzesznej postawie Contzen przypisał winę za klęskę wojskową⁴⁷. Vitelleschi przestrzegał go przed zbytnim mieszanym się w polityczne zależności⁴⁸. Ale sytuacja Lamormainiego była jeszcze gorsza. Stał się przedmiotem publicznego zainteresowania i wielu, którzy dawniej odważyliby się co najwyżej skrycie krytykować, gotowi byli teraz piętnować go publicznie. Kard. Piotr Pazmany, który kiedyś jako jezuita działał razem z Lamormainim w Grazu, a został tymczasem prymasem Węgier, donosił, że prawie całe królestwo życzy sobie zwolnienia Lamormainiego z dworu⁴⁹. Ale Ferdynand pozwolił mu pozostać i swą wolę wyraził wyżej cytowanymi słowami.

Hrabia Olivares starał się od dawna przeciwdziałać wpływowi Lamormainiego w Wiedniu, ponieważ w sprawie francuskiej wydawał mu się on zbyt jednostronny. Poza tym Hiszpania i hiszpańskie lobby w Wiedniu odrzucały edykt restytucyjny, ponieważ ich zdaniem przedłużał on jedynie wojnę w Niemczech i w ten sposób zatrzymywał Ferdynanda przed przybyciem im z pomocą w Italii i północnych Niderlandach. W listopadzie 1631 r. Olivares wysłał siedmiu wybitnych

jezuitów hiszpańskich do Madrytu i groził represjami przeciwko Towarzystwu Jezusowemu w Hiszpanii, jeśli Vitelleschi nie podejmie jakichś środków przeciw Lamormainiemu, który jako Luksemburczyk ostatecznie był również poddanym króla hiszpańskiego. Ks. Luis de Palma, pisarz, który również brał udział w spotkaniu z hrabią, zapewniał Vitelleschiego, że nie są to tylko czcze groźby⁵⁰.

Generał nie uległ hiszpańskim żądaniom i pozostał wierny swojej linii. Nie podjął żadnych konkretnych kroków przeciwko Lamormainiemu, jednak skierował do niego po raz pierwszy niezwykle ostre słowa – że ze wszystkich prowincji niemieckich otrzymuje skargi na niego (*ex omnibus prope Germaniae Provinciis*). Uznano za konieczne zdementowanie pogłoski, jakoby odbywająca się co 3 lata Kongregacja Prokuratorów Towarzystwa Jezusowego była odwołana nie z powodu wybuchu zarazy, lecz ponieważ obawiano się, że dałaby okazję do akcji protestacyjnej przeciwko Lamormainiemu i równocześnie pośrednio przeciwko samemu Vitelleschiemu⁵¹. Vitelleschi zgodnie ze swym zwyczajem przedstawił Lamormainiemu jedynie zarzuty, jakie przeciwko niemu wysunięto, nie identyfikując się wprost z nimi: że Lamormaini nie tyle wyraża swoje zdanie Ferdynandowi i ministrom, ile raczej manipuluje opinią dworu stosownie do swoich zamiarów. Próbuje również przeciągnąć jezuitów na swoją stronę. Kiedy mu to nie wychodzi, robi wszystko, by uniemożliwić im kontakty z przedstawicielami rządu. To zaś jest jawnie

⁴⁶ 14 VII 1628, ARSJ, *Austr.* 23, s. 43–44.

⁴⁷ Monachium, Bayerisches Hauptstaatsarchiv, *Jesuitica* 81, s. 126–226; *Zensurenbericht*, tamże 704, s. 37–38.

⁴⁸ Vitelleschi do Contzena, 10 I 1632 r., ARSJ, *Germaniae Superioris* 6, s. 419, 448.

⁴⁹ Pazmany do Hmira Janus, Trnava, 5 XII 1631, *Epistolae collectae*, nr 697, II wyd. F. Hanuy, Budapest 1911.

⁵⁰ J. Pra, *Philippe IV, Roi d'Espagne et la Compagnie de Jésus, Episode Historique, 1631*, w: *Précis Historiques*, Serie 3,3 (1894) 208–215; R. Bireley, *Ferdinand II and Lamormaini*, s. 73–74, 100, 178–179.

⁵¹ Vitelleschi do Lamormainiego, 25 II 1632 r., ARSJ, *Austr.* 4 II, s. 583; Vitelleschi do Jerzego Forera (prowincjała), 1 V 1632, tamże, s. 626–627.

sprzeczne z instrukcją „De confessariis principum“. Poza tym gorszono się powszechnie – zauważył Vitelleschi – szafą pełną akt w jego kancelarii, co jednoznacznie dokumentuje obszerność jego korespondencji politycznej. Mógłby ją przynajmniej zasłonić lub wręcz usunąć⁵².

Kilka miesięcy później generał usilnie prosił w utrzymanym w tonie osobistym liście, jedynym, w którym rezygnuje z form grzecznościowych, by Lamormaini skłonił jednak Ferdynanda, aby ten przyczynił się do zasypania przepaści – tak bardzo szkodliwej dla sprawy katolickiej w Europie – jaka powstała między papieżem a królem hiszpańskim z powodu rzekomego poparcia papieskiego dla Francji⁵³. Na austriackiej Kongregacji Prowincjalnej w kwietniu 1633 r. niektórzy jezuici krytykowali Lamormainiego. Vitelleschi stanął jednak po jego stronie⁵⁴.

Lamormaini przetrwał wszystko. Po zwycięstwie zjednoczonych wojsk hiszpańskich i cesarskich nad protestancką armią szwedzką pod Nördlingen we wrześniu 1634 r. znowu została przywrócona równowaga między katolikami a protestantami w Niemczech. Lamormaini interpretował to jako cudowne zwycięstwo (*una vittoria miraculosa*), zaś Vitelleschi pisał: *Nie wątpię, że tak błyskotliwy i wspaniały początek pomocy niebios będzie kresem straszliwego zła i niedoli, w której Rzesza tkwi zanurzona niemal aż do stanu zwątpienia*⁵⁵. Ale Ferdynand pertraktował już z Saksonią, co doprowadziło w końcu do pokoju praskiego 30 V.1635 r. Ferdynand zrezygnował z bojowej koncepcji restauracji katolickiej Rzeszy, w zamian za co Saksonia przeszła na stronę cesarską. Wezwano wszystkie państwa niemieckie, by zawarły pokój, aby potem wspólnie wypędzić najeźdźców. Wszyscy znaczący książęta katolicy poszli za tym zaproszeniem, a obok nich i protestanckie księstwa, jak np. Brandenburgia.

Jednak pokój praski nie zakończył wojny. Po części było to uzasadnione faktem, że Francja włączyła się teraz oficjalnie do walki z Habsburgami. Po części

sprawiły to ustępstwa związane z interpretacją augsburskiej umowy religijnej, które otworzyły drogę do pokoju westwalskiego w 1648 r.

W 1634 r. Contzen chorował i dlatego w roli spowiednika książęcego zastąpił go jeszcze na długo przed śmiercią (która nastąpiła 24 VI 1635 r.) jezuita Jan Vervaux. Ten ostatni przybył już przed laty do Monachium jako spowiednik żony Maksymiliana, Renaty z Lotaryngii, i należał do frakcji umiarkowanych.

W sporze z prawie wszystkimi doradcami Ferdynanda Lamormaini walczył na próżno przeciwko układom i przeciwko ratyfikowaniu umowy pokojowej. Ferdynand zaaprobował tę umowę dopiero wtedy, gdy większość 16-osobowej komisji teologów opowiedziała się za tym, że może ze spokojnym sumieniem przyjąć warunki umowy. Trzej z siedmiu innych jezuitów należących do komisji głosowali przeciwko Lamormainiemu. Umowa pokojowa położyła kres jego wpływom politycznym w Wiedniu, choć pozostał jeszcze spowiednikiem cesarza aż do śmierci, która nastąpiła w 1637 r.⁵² Podobnie jak w przypadku Contzena następcą Lamormainiego na stanowisku spowiednika cesarza został zwolennik ugrupowania umiarkowanego Jan Gans. Urodził się w Würzburgu i był spowiednikiem Ferdynanda III, który miał jeszcze panować do 1657 r. Gans był o wiele bardziej powściągliwy niż Lamormaini. Kiedy w 1641 r. zapytano go o zdanie w sprawie dalszych ustępstw, całą winę za sytuację bez wyjścia, w jakiej znalazły się Niemcy, złożył na edykt i uznał go za efekt nadgorliwych, choć pragnących dobra, politycz-

⁵² Vitelleschi do Lamormainiego, 3 IV 1632 r., ARSJ, *Austr.* 4 II, s. 605–607.

⁵³ 16 X 1632, ARSJ, *Germania III* (soli), s. 4.

⁵⁴ ARSJ, *Congregationes* 62, s. 178; Vitelleschi do Lamormainiego, 2 VII 1633, ARSJ, *Austr.* 4 II, s. 832–833.

⁵⁵ C. Rocci (nuncjusz w Rzymie cytuje Lamormainiego) do Francesco Barberiniego, 30 IX 1634, *Barberini Latini* 6975, s. 60–69; Vitelleschi do Lamormainiego, 14 X 1634, ARSJ, *Austr.* 4 II, s. 983–984.

⁵⁶ R. Bireley, *Ferdinand II and Lamormaini*, s. 212–230.

nie jednak niewyrobionych doradców⁵⁷. Tyle co do Lamormainiego.

Vervaux pozostał na dworze monachijskim jako spowiednik Maksymiliana aż do śmierci księcia w 1651 r. Po jedenastu latach ukazało się klasyczne dzieło Vervaux'a „*Annales Boicae Gentis*“, które z racji politycznych wydano pod nazwiskiem jednego z członków rady Jana Adlzreitera. W dziele tym Vervaux krytykował, nie wymieniając z nazwiska Contzena, frakcję radykalną (zwłaszcza stanowiska, jakie zajęła na zjeździe elektorów w Regensburgu) i uznał ją za główną przyczynę konfliktów w Niemczech⁵⁸.

Działalność Contzena i Lamormainiego w czasie wojny trzydziestoletniej najlepiej obrazuje trudności, które wynikły z obecności jezuitów na dworach książęcych. W praktyce okazało się niemożliwe uniknięcie mieszania się w wewnętrzne spory rządów i konflikty międzynarodowe. Do tego doszły napięcia w samym Towarzystwie Jezusowym. W końcu obydwaj spowiednicy – kiedy patrzy się z perspektywy lat – w sporze o edykt restytucyjny stanęli po fałszywej stronie. Vitelleschi w istotnych sprawach zachował się biernie, aby utrzymać jedność wśród książąt katolickich i w Towarzystwie Jezusowym. Wygląda jednak na to, że on również podzielał racje frakcji walczącej. Nie można jednak mówić o „polityce jezuickiej“ sterowanej z Rzymu.

Gdyby Ignacy mógł znać sytuację, jaka wytworzy się 80 lat później, czy dałby obydwu jezuitom portugalskim inną radę? Czy byłby gotów pójść na takie ryzyko, by umieścić jezuitów w centrach wpływów politycznych? Pytanie to pozostaje otwarte.

tłum. Tadeusz Pronobis SJ

⁵⁷ B. Duhr, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge II/I*, Freiburg 1913, s. 473–474 i II/2, s. 234–235.

⁵⁸ *Annales Boicae Gentis* 3, München 1662, s. 220–222.

Kazimierz Rędziński

Kapelani w Legionach Polskich Piłsudskiego

Razem z Pierwszą Kadrową „Strzelca“

W Krakowie 6 VIII 1914 r. przed wyruszeniem z Oleandrów Pierwszej Kadrowej Kompanii powstała myśl, aby żołnierzom towarzyszył kapelan. Inicjator pomysłu – Wacław Tokarz, profesor Uniwersytetu Jagiellońskiego i członek Polskich Drużyn Strzeleckich – po zgodę na desygnowanie kapelana udał się do bpa Adama Sapiehy i bez trudu ją uzyskał. Dowództwo Strzelca prosiło o wytypowanie duchownego z zakonu kapucynów, aby w ten sposób nawiązać do tradycji wywodzącej się od czasów króla Jana III Sobieskiego, kiedy zakon ten pełnił ów zaszczytny obowiązek dla rycerzy polskich. Wraz ze strzelcami (liczącymi około 160 osób) poszedł zakonnik Kosma Lenczowski (1881–1959). Obecność kapelana budująco wpłynęła na żołnierzy i jak podaje Wacław Tokarz, *chłopcy nasi otaczali go grupkami i czuć było, że są szczerze zadowoleni z jego obecności*¹. Lenczowski nie miał żadnego doświadczenia w zakresie duszpasterstwa wojskowego. Do walizki zapakował szaty liturgiczne i obraz Matki Boskiej Częstochowskiej malowany na blasze. Był zdania, że *tam gdzie żołnierz polski, tam winien być także polski kapłan*².

Trasę z Krakowa do Krzeszowic, gdzie zaopatrzono się w broń, i dalej do Kielc kapelan odbył pieszo razem ze strzelcami. Po drodze Lenczowski często brał które-

¹ W. Tokarz, *Legiony na polu chwały*, Piotrków 1916, s. 56.

² J. Gadacz, *Kapelańska epopeja. O Kosma Lenczowski, kapucyn*, Assyz 1969, s. 109.

gość ze strzelców i udawał się na kwestę, aby nakarmić to dziwne wojsko. Na trasie napotymano celowo pozamykane świątynie. Tak było w Książu Wielkim, Jędrzejowie, Tumlinie. Tamtejsza ludność przyjmowała ich obojętnie, czasami nawet wrogo. Ale były też radosne momenty. W Skale miało miejsce niezwykle serdeczne powitanie przez proboszcza, Musielewicza. W Mierzwinie koło Pińczowa staruszek proboszcz nie ukrywał swej radości, gdy na wiosnę 1915 r. przyszli legioniści.

Nominację wojskową na kapelana I pułku I Legionu Polskiego (utworzonych 16 VIII 1914 r.) K. Lenczowski otrzymał 30 VIII tegoż roku w Kielcach. Legitymacja była tak prosta, jak i powstałe wojsko, na zwykłej ćwiartce kratkowanego papieru napisano: *Legitymacja. Ks. Kosma Lenczowski, kapucyn, jest kapelanem 1. pułku 1. polskiego legionu. Podpisał J. Piłsudski. Komendant*³. Od 4 IX tego roku kapelan został przyjęty na etat oficerski armii austro-węgierskiej. W czasie służby Lenczowski trzykrotnie awansował: 27 IX 1914 r. na podporucznika, 5 III 1915 r. na porucznika i 9 X 1915 r. na kapitana.

Pierwsze uroczyste nabożeństwo kapelan odprawił 30 VIII 1914 r. w Kielcach, na placu przed katedrą. Msza święta odbyła się z konieczności w tym miejscu, albowiem ordynariusz diecezji, bp Augustyn Łosiński, odmówił przydzielenia świątyni na nabożeństwa dla legionistów, a nawet zamknął przed nimi wszystkie kieleckie kościoły. Lenczowskiemu, proszącemu o zezwolenie na odprawienie nabożeństwa, biskup oświadczył, że legioniści to buntownicy przeciwko carowi rosyjskiemu i na galówki wojskowe nie pozwoli. Bp Łosiński, wywodzący się spod Rygi, nie rozumiał, jakim tętnem pulsuje polskie życie narodowe. Stanowisko bpa Łosińskiego nie było jednakże w tym czasie odosobnione. Maria Dąbrowska, czynnie zaangażowana w budowę Legionów, wspomina: *Mieliśmy przeciw sobie „sfery posiadające” i całą prawicę społeczeństwa, która nas uważała za czerwonych wywrotowców pod komendą*

*bandyty Piłsudskiego, a właściwie to najczęściej bała się powrotu i zemsty Rosji*⁴. K. Lenczowski w tej dramatycznej rozmowie nie uląkł się biskupich zakazów, a wręcz pouczył swego rozmówcę, gdzie jest miejsce polskiego duchownego w przełomowych dla narodu chwilach. Kapelan stwierdził: *Ekscelencjo, Komenda nasza i miasta, równocześnie władza, nie prosi o pozwolenie, ale jako gospodarz miasta wyznacza to miejsce, a ja z kurtuazji przychodzę tylko zawiadomić, a nie prosić*⁵. Zdaniem dowództwa Legionów uroczyste nabożeństwo miało przekonać społeczeństwo Królestwa, które – jak się rzekło – chłodno przyjęło legionistów, że strzelcy są prawdziwymi Polakami i katolikami, a z Austrią ani też z przewrotem społecznym nie mają nic wspólnego⁶. W kazaniu pod kielecką katedrą Lenczowski powiedział: *Miłość ojczyzny jest naszym świętym obowiązkiem, do niej każdy jest zobowiązany, zatem też do obrony (...) Chwycieź i wy za oręż i wstąpcie w szeregi Legionów Polski*⁷. Podczas pierwszego pobytu Legionów w Królestwie, tj. od 8 VIII do 13 IX 1914 r., zgłosiło się w ich szeregi 1000 osób.

Od czasu bitwy pod Krzywopłotami (9–21 XI 1914 r.) do zadań kapelana należało prowadzenie kartoteki poległych, pomoc rannym oraz zaopatrzenie medyczne. Kapelan towarzyszył więc żołnierzom w ich codziennym życiu. Odprawiał mszę, spowiadał, niósł pociechę religijną, a gdy trzeba było, żegnał na wieczny spoczynek, jak to miało już miejsce na cmentarzu w Gręboszowie, gdy podczas walk pod Czarkowami nad Nidą w dniach 19–23 IX 1914 r. zginęło 16 legionistów z plutonu Młota-Fijałkowskiego⁸.

³ Archiwum Krakowskiej Prowincji OO. Kapucynów, akta K. Lenczowskiego.

⁴ M. Dąbrowska, *Przygody człowieka myślącego*, Warszawa 1987, s. 116.

⁵ J. Gadacz, dz. cyt., s. 119.

⁶ T. Pelczarski, *Komisariaty wojskowe rządu narodowego w Królestwie Polskim 6 VIII – 5 IX 1914*, Warszawa 1939, s. 97, 150.

⁷ J. Gadacz, dz. cyt., s. 123.

⁸ E. Rostworowski, *Popioły i korzenie*, Kraków 1985, s. 478.

K. Lenczowski wspomina o serdecznej atmosferze i życzliwości, z jaką spotkał się ze strony socjalistycznego przecież dowództwa I Brygady Legionów (Piłsudski, Berbecki, Sosnkowski, Moraczewski, Sieroszewski, Klemensiewicz, Litwinowicz, Daniłowski). Razem zasiedli w Tumlinie do wspólnego obiadu. Cieszył się ich pełnym zaufaniem, zaś oni nie mieli przed nim żadnych tajemnic. Na imieniach u Komendanta w marcu 1915 r. wypił bruderszaft z samym „królem“ galicyjskich socjalistów, Ignacym Daszyńskim, stwierdzając przy tym: *Wiwat Daszyński, obecnie Polak, a nie socjalista*⁹. Dowództwo I Brygady zajmowało stanowisko liberalne wobec przejawów życia religijnego. Jak wspomina Lenczowski, Piłsudski nie pokazał się na żadnym nabożeństwie, w swoich odezwach nigdy nie powoływał się na Boga, ale też nigdy nie występował przeciwko Kościołowi czy religii. Za to w rozmowach z kapłanem *Komendant uśmiechał się dobrotliwie, podał rękę, polecił dbać o dobro duchowe powierzonych żołnierzy i zachęcał do mężnego znoszenia trudów wojennych*¹⁰.

Pierwsze miesiące pracy kapelańskiej były bardzo trudne. Legioniści nie grzeszyli pobożnością, wstydzili się praktyk religijnych, unikali kapelana przed akcją bojową. Byli przekonani, że po otrzymaniu błogosławieństwa akcja im się nie uda. Byli to najczęściej 18–20-letni chłopcy. Podczas walk pozycyjnych na wiosnę 1915 r. nad Nidą na Wielkanoc do spowiedzi przystąpiło jedynie 200 żołnierzy, zaś oficerowie całkowicie ją zignorowali. Jak wspomina August Krasicki, jeden z oficerów I Brygady, podobnie było na Wielkanoc 1916 r. Na 30 oficerów i 600 żołnierzy do spowiedzi i komunii przystąpiło jedynie 2 oficerów i 250 żołnierzy. Na rekolekcjach wielkopostnych prowadzonych przez innego kapelana, ks. Stanisława Antosza, obecnych było jedynie 4 oficerów¹¹. W rozkazach dziennych dowódcy Brygady nie wymieniali żadnych nabożeństw, zaś na interwencję ks. Lenczowskiego odpowiedział mjr Leon Berbecki, były oficer carski i uczestnik wojny japoń-

skiej 1904–05 r., iż *byłoby to wystąpienie przeciwko wolności sumienia, a religia jest sprawą prywatną każdego człowieka*¹² Praktyki religijne pozostawiono więc żołnierzom do ich osobistego uznania.

Rozwój służby duszpasterskiej w Legionach

Duszpasterstwo wojskowe w Legionach przybrało właściwe formy organizacyjne jesienią 1915 r., gdy formacje polskie brały udział w walkach na froncie wschodnim na Wołyniu. Kapelan był wtedy przy każdym pułku piechoty, a ponadto przy szpitalach legionowych. Do czasu kryzysu przysięgowego w Legionach, tj. do lipca 1917 r., w charakterze kapelanów służyło 12 księży. Byli to: J. Panaś jako dziekan oraz S. Antosz, H. Ciepichałł, A. Gilewicz, K. Konopka, R. Kwapiszewski, F. Łoszczyk, K. Lenczowski, I. Rudnicki, C. Strzelecki, L. Wiśniewski, W. Żytkiewicz. Wszyscy kapelani byli pochodzenia plebejskiego. Byli to synowie galicyjskich chłopów, rzemieślników i drobnych kupców. Jedynie Lenczowski był synem wiejskiego nauczyciela. Z wyjątkiem Panasia i Łoszczyka pozostali byli zakonnikami z Krakowa i Chyrowa (kapucyni, jezuici, pijarzy, franciszkanie). Oni też okazali się najlepiej przygotowani do służby duszpasterskiej w wojsku. Karność zakonna przysposabiała ich do karności wojskowej, zaś wysoki poziom intelektualny i moralny pozwalał im oddawać niejedną trudną przysługę.

W drugim roku wojny wydano polską instrukcję duszpasterską. Zgodnie z jej wytycznymi od 1 X 1915 r. prowadzono dziennik czynności kapelańskich. Do podstawowych czynności kapelana, oprócz posług religijnych, należało prowadzenie metryk poległych żołnierzy.

⁹ J. Gadacz, dz. cyt., s. 143.

¹⁰ Tamże, s. 117.

¹¹ A. Krasicki, *Dziennik z kampanii rosyjskiej 1914–1916*, Warszawa 1988, s. 447.

¹² J. Gadacz, dz. cyt., s. 147.

rzy. Wykazy metrykalne przekazywano raz w miesiącu do Komendy Legionów.

Pierwsza konferencja kapelanów odbyła się 30 XII 1915 r. Wzięli w niej udział księża: Panaś, Lenczowski, Ciepichał i Żytkiewicz. Tematem narady były sprawy statusu kapelana, a więc stopni wojskowych, obowiązków i uprawnień, zarówno w dziedzinie posług religijnych jak i opieki sanitarnej nad rannymi. Dotychczas bowiem kapelani byli traktowani jako wolontariusze. Nie mieli mundurów, często jedynym ich ubraniem był mocno sfatygowany warunkami polowymi habit zakonny. Różnie też było z paramentami kościelnymi. Ustalono więc, że kapelani będą nosić mundury wojskowe oficerskie z trzema srebrnymi pasami na rękawach. Kwestię stopni wojskowych pozostawiono do uznania dowództwa Legionów. W pasie przyfrontowym kapelan powinien mieć przy sobie stulę, krucyfiks i oleje święte.

Kapelani dążyli do utworzenia odpowiedniej struktury kościelnej w postaci Superioratu Polowego przy Komendzie Legionów Polskich. Wynikało to z faktu, iż zarówno biskupi jak i kler parafialny na terenie Królestwa Polskiego wyraźnie bojkutowali kapelanów, zaś do legionistów odnosili się niekiedy nieprzyjaźnie, głównie z racji patronowania temu ruchowi przez partie społecznie radykalne, a przy tym i o nastawieniu antyklerykalnym.

W tych okolicznościach kapelani legionowi próbowali wypracować sobie określone formy organizacyjne, które dawały im większą niezależność od hierarchii i kleru parafialnego, zwłaszcza na terenach przyfrontowych. Temu celowi służyła II Konferencja Kapelanów, zorganizowana 17 III 1917 r. w Warszawie. Omawiano tam sprawy uregulowania przynależności pod względem kościelnym. Kapelani, nie mając widoków na powołanie samodzielnego polskiego kapelanatu, odmówili możliwości podporządkowania się niemieckiemu biskupowi polowemu. Był to czas, gdy Legiony przekształ-

cono w Polski Korpus Posiłkowy i poddano pod rozkazy gen. Hansa Beselera – warszawskiego generał-gubernatora. Kapelani postanowili zwrócić się pod opiekę austriackiego biskupa polowego, Bielika.

Kapelani legionowi, oprócz posług religijnych, prowadzili z własnej inicjatywy biblioteki, świetlice, kursy dla analfabetów, wygłaszali odczyty na tematy społeczno-polityczne. Roznosili także po okopach paczki pochodzące z darów Ligi Kobiet Pogotowia Wojennego i przydziałowe papierosy. Na życzenie żołnierzy kapelani prowadzili kasy zapomogowe, zajmowali się intendenturą kuchni, a także nadzorowaniem pralni pułkowych.

Dowództwo Legionów uznało, że kapelani mogą uczestniczyć w akcji ratowniczej w czasie walki na linii frontu, a ponadto sprawować opiekę sanitarną w punktach opatrunkowych. Było to usankcjonowanie istniejącego stanu faktycznego. Księża Ciepichał i Żytkiewicz brali udział w każdej bitwie jako sanitariusze, a jak podaje Felicjan Sławoj Składkowski, w bitwie pod Jastkowem 1 VIII 1915 r. ks. Żytkiewicz do godziny 2 w nocy jeździł konno *o sto kroków od okopów rosyjskich i kierował tam pracą patroli sanitarnych wyszukując rannych*¹³.

Organizacja nabożeństw na froncie

Porządek nabożeństw i sposób ich prowadzenia na froncie znacznie różnił się od praktykowanych w życiu parafialnym. Kapelani początkowo nie mieli w tym zakresie żadnych doświadczeń. Nabożeństwa polowe były długie, zaś żołnierze marznąc na mrozie, narzekali na celebrowanego i domagali się szybszego prowadzenia obrzędu. Z czasem wypracowano określony model nabożeństwa frontowego. W każdą niedzielę podczas mszy św. kazania najczęściej dzielono na dwie części: dla oficerów i żołnierzy. Różnica w świadomości tych dwóch grup była znaczna, niemal połowa żołnierzy

¹³ F. Składkowski, *Moja służba w Brygadzie*, Warszawa 1933, t. I, s. 314.

była analfabetami. Wysoką wartość takiego kazania, wygłoszonego przez jezuitę z Chyrowa, ks. Kazimierza Konopkę, podkreśla A. Krasicki. Kazania najczęściej były poświęcone kwestiom wojenno-wojskowym. Po każdym nabożeństwie śpiewano hymn religijny „Boże, coś Polskę“, ale też i bardziej świecki – „Z dymem pożarów“. Na koniec odmawiano Anioł Pański. Organizowano również nabożeństwa rocznicowe z okazji powstań narodowych oraz ważnych wydarzeń historycznych. Do nich należały: odsiecz wiedeńska Jana III Sobieskiego, Konstytucja 3 Maja, bitwa pod Racławicami. Kapelani poświęcali także pomniki licznie wystawiane w tym czasie poległym powstańcom styczniowym. Kler parafialny w Królestwie odsuwał się od tych uroczystości obawiając się represji w razie powrotu Rosjan.

W warunkach letnich nabożeństwa na linii frontu były w życiu każdego żołnierza największym przeżyciem, zaś kapelani stali się duchowymi przewodnikami żołnierzy. Nie było już ucieczek na widok kapelana, jak to miało miejsce na początku wojny. Jak wspomina Wacław Lipiński, jeden z uczestników nabożeństw na Wołyniu, miały one niezmiernie dodatni wpływ uspokajający i kojący: *Garstka nas, każdy na swój sposób się modli. Czuję się lekko, swobodnie i dziwnie dobrze. Ta niedzielna świąteczna cisza, ta polana zalana blaskiem świątecznym, stukanie dziecięcia na świerku przy ołtarzu i świergot wesoły ptactwa – napawa duszę dziwnym spokojem. Biała postać księdza Żytkiewicza na ciemnym tle ołtarza i siwej grupy żołnierzy dziwnie spokojnie się odbija*¹⁴.

Jak to na froncie bywa, w nabożeństwach katolickich uczestniczyli nie tylko żołnierze wierzący, ale także osoby indyferentne religijnie bądź nawet i innych wyznań. Byli to przede wszystkim Żydzi, którzy dość licznie walczyli w legionowych brygadach. Jak wspomina Józef Lichten, Żydzi walcząc o niepodległą Polskę liczyli na równouprawnienie i poprawę swego losu¹⁵. Jeden z uczestników legionowych nabożeństw

katolickich, Bertold Merwin, tak je wspomina: *Anim katolik, ani poza tym wierzący, a jednak właśnie w polu, właśnie w Legionach, byłem nie samym tylko świadkiem nabożeństw, lecz wewnętrznie uczestnikiem. I dalej: Pamiętam tę mocną chwilę, gdy wśród mgieł porannych wychylił się nad klęczącymi kapelan, zrobił znak krzyża i wyrzekł słowa, których sens wówczas wżarł się w mózg: in articulo mortis... Pamiętam noc na pozycjach pod Okormezzo, noc wigilijną spędzoną po raz pierwszy w polu, pasterkę przerywaną dudnieniem armatnim i gwizdem kul karabinowych. Pamiętam mszę żałobną w Rarańczy, mszę za uczestników szarży rokitniańskiej, lato złościło pola, a z serc szedł zamróz... Pamiętam mszę odprawianą przez ks. biskupa Bandurskiego w odwiecznym borze wołyńskim, na kresach, nad Styrem, gdzieśmy widzieć radzi byli granice państwa... tyle, tyle razy potem msza była w Legionach i aktem religijnym dla wierzących i zarazem symbolem państwowotwórczym¹⁶.*

Kapelani legionowi spełniali też posługi duszpasterskie dla unitów na Podlasiu i Chełmszczyźnie. Unici, uznani przez carat za prawosławnych w 1875 r., trwali w swej wierze katolickiej mimo prześladowań. Ich kościoły za pomocą kozackich nahajek zamieniano na cerkwie prawosławne. Opornych wywożono na Syberię bądź nawet mordowano, jak to miało miejsce w Drelowie i Pratulinie. Mimo tych prześladowań 50 parafii (na 270 przed kasatą) przetrwało w swej wierze do ukazania tolerancyjnego w 1905 r. Pomimo powrotu około 170 tys. osób do Kościoła rzymskokatolickiego po ukazie tolerancyjnym administracja carska odmawiała ich rejestracji jako katolików i tym samym byli pozbawieni duszpasterzy. Kapelani legionowi błogosławili więc ich małżeństwa, chrzcili dzieci, przywracali świątynie zajęte przez prawosławie. W Drelowie i Leśnej już w sierpniu 1915 r. księża Ciepichał i Żytkiewicz przy-

¹⁴ W. Lipiński, *Szlakiem I Brygady*, Warszawa 1927, s. 296.

¹⁵ J. Lichten, *Czym jest polskość*, „Znak” 1988/394, s. 83.

¹⁶ B. Merwin, *Z Dółfatwy nad Tagliamento*, Kraków 1918, s. 42–45.

wrócili wiernym ich dawne miejsca modlitwy. Jak wspomina uczestnik tych uroczystości A. Krasicki: *Wzruszająca była chwila, jak wchodzili do cerkwi starzy ludzie, którzy z rozczuleniem oglądali święte obrazy na ołtarzach, przed którymi modlili się temu 40 lat, a od tego czasu wewnątrz nie byli jako oporni. Ksiądz miał kazanie, niestety nie umiał powiedzieć, jakby w tych okolicznościach należało*¹⁷. Rzecz w tym, że kapelani, z wyjątkiem jezuitów, którzy nielegalnie nieśli unitom pomoc religijną, nie znali szerzej tego problemu.

Akcja bpa Władysława Bandurskiego

Z wyższej hierarchii kościelnej czynnie działał w ruchu legionowym jedynie bp W. Bandurski, sufragan lwowski. Biskup, w celu podkreślenia swej łączności z legionistami, przybył do nich na Boże Narodzenie 1915 r. na front na Wołyniu. Tam poświęcił sztandar oddziału skautowego oraz odprawił pasterkę. W styczniu 1916 r. Bandurski odwiedził żołnierzy w okopach na Polesiu, a następnie w szpitalach w Lublinie i w Kozienicach. Podczas dalszej podróży biskup wizytował komendy werbunkowe w Radomiu, Piotrkowie Trybunalskim, Jędrzejowie i Dąbrowie Górniczej. W Jędrzejowie w czasie nabożeństwa polowego na rynku biskup stwierdził: *Legiony to fundament i podstawa budowy naszej Polski, a sprawa jej wolności – to sprawa także Kościoła katolickiego*¹⁸. Bp W. Bandurski opuścił Lwów w ostatnich dniach sierpnia razem z Legionem Wschodnim. Po rozwiązaniu Legionu w Sanoku na początku września, nie wrócił już do Lwowa wobec jego zajęcia przez Rosjan, lecz osiadł w Wiedniu. Tam wydał odezwę do rodaków w USA o pomoc materialną dla Legionów oraz do ludności Królestwa i Galicji o wstępowanie w ich szeregi.

W Wiedniu biskup był organizatorem licznych uroczystości patriotyczno-religijnych dla Polaków zamieszkałych w Wiedniu i uciekinierów wojennych. W kaza-

niach stale podkreślał, iż Polska wkrótce powstanie. Jeden z uczestników tych uroczystości, Władysław Witwicki wspomina: *Widziałem łzy w oczach pań z Krakową i wzruszenie na twarzach nauczycieli ludowych*¹⁷.

Z Wiednia biskup opiekował się jeńcami polskimi z armii rosyjskiej w obozach Csot i Plan na Węgrzech. W obozach tych bp Bandurski spełniał faktycznie funkcję kapelana, odprawiał nabożeństwa z okazji ważniejszych świąt katolickich oraz spowiadał i bierzmował ponad 10 tys. rodaków.

Biskupi polscy, z wyjątkiem ordynariusza przemyskiego, Józefa Pelczara, nie solidaryzowali się z Bandurskim. Biskupi Łosiński z Kielc i Zdzitowiecki z Włocławka wydali podległemu sobie duchowieństwu zakaz udostępniania świątyń Bandurskiemu, aby nie agitował w nich na rzecz wstępowania do Legionów. Taka postawa hierarchii kościelnej w Królestwie była spowodowana – jak się wydaje – obawą, podobną do tej wobec „białych” z czasów powstania styczniowego, iż ruch ten jest niebezpieczny z punktu widzenia społecznego, że niesie ze sobą zacyzn rewolucji. Dzisiaj możemy stwierdzić, że działalność Bandurskiego bazowała na religijnym pojęciu ojczyzny i obowiązków wobec niej. I jemu historia przyznała rację.

* * *

Po kryzysie przysięgowym w Legionach, gdy część legionistów odmówiła przysięgi na wierność cesarzowi Niemiec w lipcu 1917 r., nastąpił podział polskich formacji zbrojnych. Królewscy zostali internowani w obozach w Szczypiornie koło Kalisza i w Beniaminowie. Legionistów galicyjskich, jako poddanych austriackich, wcielono do regularnej armii i wysłano na front bukowski i wołoski. Część kapelanów odeszła ze służ-

¹⁷ A. Krasicki, dz. cyt., s. 303.

¹⁸ Archiwum Państwowe Krakowa, zespół akt Naczelnego Komitetu Narodowego, mikrofilm 100267.

¹⁹ A. Nowicki, *Religia i ateizm w listach W. Witwickiego do Heleny Dąbcańskiej*, „Euhemer – Przegląd Religioznawczy”, 1980/4/118, s. 27.

by. Księża Antosz i Żytkiewicz dobrowolnie zgodzili się przebywać w obozie w Szczypiornie. Lenczowski razem z Gilewiczem, Łoszczykiem i Panasiem dzielili losy II Brygady pod dowództwem Józefa Hallera. Po buncie brygady pod Rarańczą w lutym 1918 r., będącym protestem przeciwko wiarołomnej Austrii oddającej w traktacie brzeskim Chełszczyznę i Podlasie na rzecz Ukrainy, kapelani ci byli oskarżeni o przywództwo buntu i więzieni w Marmarosz-Sziget i Huszt. Dopiero w lipcu 1918 r. zostali zwolnieni z więzień.

Duszpasterstwo legionowe było po blisko stu latach przerwy kontynuacją polskiego kapelanatu wojskowego. Kapelani legionowi byli też później organizatorami duszpasterstwa wojskowego w niepodległej Polsce.

Działalność kapelanów w Legionach Polskich w latach I wojny światowej stanowi zaledwie niewielki fragment naszych zmagañ w walce o odzyskanie niepodległości narodowej. Jednakże pełniona ochotniczo służba duszpasterska daje właściwe dla tych lat przykłady poświęcenia, duchowej siły i ofiarności dla ojczyzny. M. Dąbrowska, której mąż Marian był oficerem I Brygady, zapisała: *Mieliśmy na froncie wspaniałych kapelanów, których szanowaliśmy i lubiliśmy*²⁰. Przypomnienie ich działalności stanowi zatem istotne źródło patriotyzmu i zasługuje na wzmiankę po latach.

²⁰ M. Dąbrowska, dz. cyt., s. 152.

Les aumôniers dans la Légion polonaise de Piłsudski

La Légion polonaise c'étaient des formations militaires (brigades) ayant combattu de 1914 à 1917 contre la Russie aux côtés des troupes des Empires centraux. L'auteur de l'article retrace le ministère pastoral exercé par les aumôniers de la Légion (parmi lesquels le premier fut un capucin, le père Kosma Lenczowski), les difficultés auxquelles ils se heurtaient de la part d'une hiérarchie ecclésiastique sans bienveillance

pour la Légion (étant donné l'extraction socialiste notamment de Piłsudski, de Sosnkowski, de Moraczewski – membres du haut commandement), dans leur ministère, leurs tentatives d'ébaucher des structures appropriées à la pastorale militaire, de même que leur dévouement, leur trempe et leur esprit de sacrifice dans la lutte pour l'indépendance à recouvrer.

PIOTR MATYWIECKI

Wygnanie

Podchodzi do jabłoni złotorogi tur
trąca złote gałęzie
i słucha złotego dzwonienia –
od nieba do ziemi, od ziemi do nieba.
I nieruchome błyszczy nieruchomo.

*

Wszystko się zmienia:
gronostaj skacze między trawami
– latem futro rdzawe, jesienią śnieżnobiałe –
gronostaj gardła przecina.

*

Co widzisz w sadzie, umarły?
– Drzewo rajskie,
pień jak ciało węzowe.
Duszo,
co widzisz z wysoka?
– Drzewa jak plamy na węzowej skórze.
A co na wysokościach, aniele?
– Strzępek ogrodu w dziobie jastrzębia,
okrawek nieba z murawy i krwi.

Mojżesz

Twarz Mojżesza – twarz ptaka:
żrenice zapadają się,
kamienie oczu tęczą skrzydłami.

Mijają oczy, lata mijają,
chmurami idą po skale jak na maskaradę.
Prawa mają twarz skały.

Twarze gradu, popiołu, chabru, betonu
rozwarstwiają się w burzach.
Prawa mają jedną twarz.

Oblicze Boga
odfruwa zmarszczkami gór
i nagle żyje na Ziemi.

Mojżesz
widzi Boga
twarzą w twarz.

Hiob

Plamy słońca i cienia do ziemi nie dolatując
pasą się powietrzem – wybierają pokarm soczysty,
a to, co owiewa czoło, jest suche i czcze,
nada się tylko do ksiąg i umysłów. Boże,
przyślij aniołów w skórach zwierzęcych,
aniołów życia.

Niech stada światła i szumów pasą się w mojej żrenicy
jak w dniu, kiedy świat cały czułem.

Wszystko jest dla mnie tak złudne
jak te nowe stada, któreś mi przygotował
po wytraceniu stad starych – przygotowałeś
ale jeszcześ nie zesłał! Chyba, że to już jest to...

Ewangelia dzieciństwa

W ukrytych latach ukryte lata.
Być kasztanem w dziecięcej piątce
Jezusa...

Zstąpienie do piekieł

Cisza świtu. Łatwość kogucich psalmii.
Dzień bez wysiłku obraca się ku wieczorowi.
Gwiazda ledwo migoce:
promieniem podtrzymuje ciało,
brakiem promienia rytuje agonię.
Na dni i noce bez Słowa
ciało złożono do grobu.
Świt! Ach świt! Niech tylko mrugnie
pierwszy świt po Golgocie! –
W południa barwny hieroglif dmuchnie duch egzaltacji,
siedem tęczowych światel zakręci się wokół siebie,
demon będzie zwiastował słowo poprawne w ornament.
... Dni i noce bez Słowa.



Modlitewniki żołnierskie

Modlitwa stanowi drogę człowieka do Boga, dlatego też człowiek modli się od zarania swych dziejów. W Kościele tradycja modlitwy ustnej sięga pierwszych lat chrześcijaństwa. Jej gotowe formuły przekazywano z pokolenia na pokolenie. Pierwszym bodaj modlitewnikiem ludu Bożego był Psalterz, na którym jak na instrumencie wyśpiewywał on Najwyższemu uczucia swego serca. Z czasem, aby tej autentycznej i odwiecznej tęsknocie człowieka za kontaktem z Bogiem przyjść z pomocą, zaczęto wydawać różnego rodzaju książeczki do nabożeństwa już to dla ogółu wiernych, już to dla poszczególnych stanów i stowarzyszeń, jak np. dla młodzieży, dla dzieci, zaś z chwilą powstania regularnego wojska – także dla żołnierzy.

Tradycja modlitewników żołnierskich jest w Polsce stara, sięga XVI w. Pierwszy bodaj ukazał się już w 1589 r. i nosił tytuł „Officium Militare”. Jego autorem był ks. S. Sokołowski¹. Niestety, modlitewnik ten nie dochował się do naszych czasów. Następny wydał ks. P. Skarga SJ i zatytułował go „Żołnierskie Nabożeństwo – modlitwy i przykłady do tego stanu służące”. Dedykował go *miłującym złotą Ojczyznę więcej niżli zdrowie* hetmanom J.K. Chodkiewiczowi i S. Żółkiewskiemu, nazywając przy tym siebie *duchownym od dusz żołnierskich*. Oprócz modlitw modlitewnik zawierał liczne pouczenia dla żołnierzy, m.in. o religii, o powołaniu do stanu żołnierskiego, o dobrej intencji w wojowaniu, o przestrzeganiu praw Bożych w czasie wojny, o zachowaniu się wobec ludności cywilnej. „Żołnierskie Nabożeństwo” miało aż 8 wydań w języku polskim i 2 w czeskim. Kolejnym wydawcą książeczki do nabożeństwa dla wojskowych był również jezuita, ks. M. Bembus². Jego modlitewnik nosił tytuł „Bellator Christianus”³, liczył 120 stron i miał 4 wydania polskie oraz jedno niemieckie. Zawierał zbiór zasad, rad i wskazówek duchowych dla dowódców, a ponadto wiele modlitw dla żołnierzy. Stanowił również swoisty podręcznik dla dowódców, jako że pouczał ich, jak mają prowadzić wojnę oraz wychowywać i zaprawiać do niej żołnierzy. Jako taki cieszył się wielkim wzięciem u współczesnych wojskowych. Domagał się również ustanowienia stałych etatów kapelanów obozowych do pracy nad duszami żołnierskimi. W rok po ukazaniu się „Bellator Christianus” został wydany w Krakowie w 1618 r. przez Franciszka Cezarego modlitewnik dla członków Bractwa Wojskowego Michała Archaniola pt. „Officium albo Godzinki Michała świę-

tego...⁴ Zawierał on m.in. wykaz obowiązków żołnierzy należących do tego Bractwa, pożytki płynące z przynależności do niego, odpusty nadane mu przez Klemensa VIII, sposób przeprowadzania (*rozbiernia*) rachunku sumienia oraz wiele modlitw.

Czasy porozbiorowe, brak własnego wojska i duszpasterstwa wojskowego, pomijając krótki okres Królestwa Kongresowego, nie sprzyjały tego rodzaju wydawnictwom. Jednak z chwilą powstania Legionów Piłsudskiego ukazał się (już w 1915 r.) nakładem „Samarytanina Polskiego” w Wiedniu miniaturowym, drukowany nonparelem, o formacie 4×6 cm i liczący 96 stron modlitewnik pt. „Modlitwy Legionów Polskich”. We wstępie umieszczono „Modlitwę Polaka w czasie wojny”⁵ pióra ks. bpa W. Bandurskiego⁶. Zawierał on ponadto

¹ Ks. Stanisław Sokołowski, ur. 1537 w Krakowie, studiował na uniwersytetach w Rzymie, Bolonii i Padwie. Do kraju powrócił jako doktor teologii i przyjął święcenia kapłańskie. Wybijającego się uczonego i uzdolnionego kapłana powołał S. Batory w 1576 na swego kapłana i nadwornego kaznodzieję. Jako taki towarzyszył królowi w jego licznych podróżach i wyprawach wojennych. Utrudzony niewygodami obozowego życia osiadł w 1578 w Krakowie jako proboszcz przy kościele Św. Floriana. Był autorem licznych dzieł o charakterze moralno-społecznym oraz traktatów dydaktycznych, jak np. *Partitiones ecclesiasticae* i *De ratione studii*. On też jako pierwszy opracował wkład do brewiarza o świętych patronach polskich *Officia propria Patronorum Poloniae*. Zm. w Krakowie 31 III 1583.

² Ks. Mateusz Bembus SJ, ur. 1567 r. w Poznaniu, wstąpił do zakonu w 1587. Był profesorem filozofii i teologii w Wilnie oraz kolejno rektorem tamtejszego kolegium, superiorem domu profesorów w Krakowie, prowincjałem i nadwornym „pierwszym” kaznodzieją króla Zygmunta III. Zm. w Krakowie w 1698.

³ *Bellator Christianus, hoc est Ratio pie, feliciterque bella et apprendi et gerendi summorum Imperatorum Regni et aliorum christianorum Ducum exemplis expressa, et nitibus brevis illustrata. Accesserunt St. Ambrossi ciplina o Iosepho* [Flawiusz – J.H.] *descripta, necnon praetunculae Militaris ex sacris literis potissimum psalmis Davidis petita*.

⁴ Wśród obowiązków Bractwa *Officium* wylicza obronę „czci i chwały Bożej przeciw poganom i każdemu nieprzyjacielowi, obronę Ojczyzny i ratunek w każdym niebezpieczeństwie, gotowość na wszelkie wojenne niebezpieczeństwa, zahamowanie gwałtów, pojedynków, mordów, niewstydy, krzywd, zdzierstw, zwad i innych występków”. Dalej: „ćwiczenie się w cnotach chrześcijańskich i rycerskich, gotowość, karność i ład żołnierski chrześcijańskiemu rycerzowi przystojny, ratunek ubogich i podupadłych „ludzi żołnierskich”.

⁵ Modlono się w niej m.in.: „Ojców mych Boże! (...) Czemu nas na wieki zapominasz? (...) Dziedzictwo nasze obróciło się do cudzych, domy nasze do obcych. Sierotami zostaliśmy bez ojca, bez matki. Wołam żą i proszę o miłosierdzie nad nieszczęśliwym narodem! Wołam pracę i zaparcie się o zespolenie sił narodu mego w jedno wielkie, potężne ognisko! (...) Przez Wniebowstąpienie Chrystusa – Ojczyznę wołną i szczęśliwą daj nam, o Panie!”

⁶ Ks. bp Władysław Bandurski, ur. 25 V 1865, ukończył gimnazjum i uniwersytet we Lwowie, tamże otrzymał święcenia kapł. w 1887. Dalsze studia odbył w Rzymie. Od 1895 kolejno: sekretarz kard. Puzyny, kanclerz kurii krakowskiej, od 1906 bp pomoc-

modlitwy do mszy św., przygotowanie do spowiedzi i komunii, wiele modlitw na okres wojny, kilka pieśni przygodnych i kolęd.

Kolejnym wydawcą modlitewnika żołnierskiego w czasie I wojny światowej był ks. P. Niezgoda⁷. Książeczka nosiła tytuł „Duchowy Towarzysz Broni”. Miała dwa wydania: pierwsze w 1917 r., drugie w 1933 r.⁸ W 1919 r. w Poznaniu ukazał się „Modlitewnik żołnierza Rzeczypospolitej” opracowany przez ks. Wojciecha Piasta i polecony kapelanom specjalnym rozkazem Kurii Polowej.

Opracowany przez ks. dr. Tadeusza Jachimowskiego⁹ i wydany po raz pierwszy w 1920 r. przez Kurię Polową modlitewnik pt. „Żołnierz Chrystusowy czyli Nabożeństwo Żołnierskie” cieszył się wielkim powodzeniem i miał do 1931 r. aż 8 wydań. Liczył 205 stron i zawierał krótkie pouczenie o religii i jej znaczeniu w życiu człowieka omawiał poszczególne okresy roku liturgicznego, znaczenie przysięgi wojskowej oraz zawierał uwagi o celu służby wojskowej, cnotach żołnierskich, zachowaniu się żołnierza przed, w czasie i po bitwie, o sposobie słuchania mszy św., przygotowaniu do spowiedzi i komunii, a ponadto powszechnie używane nabożeństwa i modlitwy oraz liczne przygodne pieśni kościelne.

W okresie dwudziestolecia międzywojennego ukazały się kolejno jeszcze następujące żołnierskie książeczki do nabożeństwa. W 1934 r. Wojskowy Instytut Naukowo-Oświatowy i Kuria Polowa wydały „Modlitewnik Żołnierza”, który zawierał wszystkie tradycyjne nabożeństwa, modlitwy i pieśni kościelne oraz oryginalne „Kazanie poległych żołnierzy” mając zachęcić ich żyjących kolegów do modlitwy za nich oraz do postępowania zgodnego z hasłem: *Ku chwale Boga i na pożytek Ojczyzny*. W kazaniu tym polegli żołnierze mówią swym żyjącym kolegom, że przysięgi złożonej ojczyźnie dochowali, nigdy nie byli zdrajcami i swoją wierność przypieczętowali śmiercią. *Z brzegów wieczności patrzymy na was. Znamy zawód żołnierski, znamy trudną, ale zaszczytną Waszą służbę. Znamy niebezpieczeństwa, które grożą duszy Waszej. Bracia, bądźcie wierni! Wierni Bogu i Ojczyźnie...*

W 1938 r. ukazało się kolejne wydanie „Modlitewnika Żołnierza”, znacznie jednak skrócone, liczące zaledwie 45 stron i zawierające jedynie najkonieczniejsze modlitwy, jakby w przeczuciu bliskiej już wojny. Tuż przed wojną, bo w czerwcu 1939 r. ks. B. Nowyk¹⁰ z okazji 20-lecia swego kapłaństwa wydał własnym nakładem w Bielsku-Białej „Przyjaciela Żołnierza – Zbiór pieśni i modlitw żołnierza polskiego”. Modlitewnik zawierał w połowie pieśni religijne, w połowie najważniejsze i najczęściej używane modlitwy i nabożeństwa.

Kuria Polowa wydała ponadto modlitewnik dla żołnierzy grekoka-

tolickich pt. „Pryjatel Żownira“ (Przyjaciół Żołnierza), a w kilka lat później (1937) ukazał się nakładem Wojskowego Instytutu Naukowo-Oświatowego modlitewnik dla żołnierzy prawosławnych „Przyjaciół Żołnierza“. Na wstępie zostało umieszczone błogosławieństwo metropolity prawosławnego w Polsce: *Udzielam błogosławieństwa na wydanie modlitewnika prawosławnego w języku polskim do użytku w Wojsku Polskim – Dionizy, Metropolita Warszawski i całej Polski*. Modlitewnik liczył 300 stron i zawierał oprócz części ściśle liturgicznej wiele stosownych dla żołnierza modlitw, jak np. za ojczyznę, za prezydenta, przed wyruszeniem na wojnę, przed bitwą, po bitwie, modlitwę rannego żołnierza o zwycięstwo, ponadto hymn „Boże, coś Polskę“ oraz pieśni pobożne. Na zakończenie umieszczono przysięgę żołnierską. Nie zapomniano również o modlitewniku dla żołnierzy wyznania ewangelickiego. Nakładem tego samego Instytutu Naukowo-Oświatowego ukazał się w 1925 r. „Śpiewnik i Modlitewnik dla Ewangelików w Wojsku Polskim“. W przedmowie do niego czytamy m.in.: *...przyzwyczajasz się do tej książeczki, jako do codziennego wiernego towarzysza radości i smutku, w złej i dobrej godzinie, w koszarach i w izbie chorych (...) nie tylko w czasie pokoju, lecz tym bardziej na wojnie, i to w boju i zwycięstwie, i w ostatniej (jeśli taka będzie wola Boża) godzinie życia twego*. Modlitewnik zawierał *Porządek nabożeństwa głównego* oraz modlitwy poranne, wieczorne, niedzielne, *spowiedne i Komunijne*, przed wyruszeniem na front, przed bitwą, w nie-

niczy lwowski. Głośny kaznodzieja religijno-patriotyczny. Patronował Drużynom Strzeleckim. Po wybuchu I wojny światowej wyjechał do Wiednia i tam otoczył opieką jeńców polskich z zaboru rosyjskiego, duszpasterzował Legionom Piłsudskiego docierając do legionistów na pierwsze linie bojowe. Nie otrzymał jednak stanowiska biskupa polowego. Po 1920 osiadł w Wilnie i był najpierw kapłanem Sił Zbrojnych Litwy Środkowej, a potem Federacji Polskich Związków Obrońców Ojczyzny. Zm. w Wilnie 6 III 1932.

⁷ Ks. gen. Piotr Niezgoda, ur. w 1875, święcenia kapł. otrzymał w 1898, w czasie I wojny światowej kapłan armii austriackiej na froncie wschodnim i południowym, w wojsku polskim od 1919 jako generalny dziekan frontu białoruskiego, od 1920 dziekan DOK Kraków, na tym stanowisku przeszedł w stan spoczynku. Zm. w Krakowie w 1955.

⁸ Autor nie posiada tej książeczki w swoim zbiorze, nie ma jej również w zbiorze ks. płk. Z. Goli; gdyby ktoś z szanownych Czytelników był w posiadaniu, jej lub innych wymienionych i nie wymienionych tego rodzaju modlitewników, jest uprzejmie proszony o skontaktowanie się z autorem.

⁹ Obszerna nota biograficzna w „PP“ 7-8/1989, s. 117-133.

¹⁰ Ks. ppłk Bronisław Nowyk, ur. 16 XII 1892, święcenia kapł. otrzymał w 1914. W wojsku polskim od 1920, uczestnik wojny z bolszewikami, kolejno kapłan w Sanoku, Bielsku-Białej, po wojnie w WP jako dziekan Okręgu Wojskowego (dalej OW) V i OW IV. W 1947 przeszedł w stan spoczynku.

bezpieczeństwie życia i w ostatniej godzinie. Na końcu umieszczono przysięgę żołnierską.

Już w okresie wojennym, na przełomie lat 1939/40, ukazał się w Budapeszcie modlitewnik dla internowanych żołnierzy polskich pt. „Z Bogiem”, opracowany przez ks. C.K., a w 1941 r. w Szwajcarii – dla internowanych żołnierzy polskich Dywizji Strzelców Pieszych, ułożony przez szefa duszpasterstwa tej dywizji, ks. W. Święcickiego¹¹, oraz wydany przez szwajcarską Akcję Katolicką „Śpiewnik Kościelny Żołnierza Polskiego”. Miał on dwa wydania. Dla żołnierzy Brygady Strzelców Karpackich na Bliskim Wschodzie już w 1940 r. szef duszpasterstwa tej dywizji ks. J. Brandys¹² pracował, a wydały SS. Elżbietanki w Jerozolimie, modlitewnik pt. „Panie, pozostań z nami”. Składali go nie znający języka polskiego arabscy zecerzy. Zawierał on oprócz modlitw i nabożeństw charakterystycznych dla wszystkich modlitewników żołnierskich także ogólne uwagi o *potrzebie w ludzkiej społeczności stanu wojskowego*. Autor pisze w nim m.in. *...czym jest w ciebie ludzkim ręką, tym jest stan wojskowy w ludzkim społeczeństwie. Ma on cały ten wielki organizm, wszystkie jego stany chronić i bronić przed napaścią każdego, kto by im chciał w jakikolwiek sposób wyrządzić krzywdę (...) stan wojskowy to nie nadużycie Ciebie przez ludzi władzę mających (...) ale stan i powołanie Boże. Tyś rycerz!* Książeczka formułuje ponadto obowiązki żołnierza wobec ojczyzny, a także stojących na jej czele, starszych stopniem i przełożonych, towarzyszy broni i ludności cywilnej. Podaje również wykaz uprawnień żołnierza, jak np. prawo do opieki socjalnej, ubezpieczenia i zaopatrzenia. W tym samym czasie, już w 1940 r., ukazał się we Francji „Modlitewnik Żołnierza Polskiego – Ojczyznę wolną racz nam wrócić, Panie”. Jako bodaj jedyny zawiera on „Modlitwę Chocimską”. W Szkocji natomiast ukazał się w 1941 r. wydany nakładem Kurii Połowej liczący 118 stron modlitewnik „Z Bogiem za Wiarę i Ojczyznę”. Zawierał on m.in. tekst przysięgi wojskowej, krótki zbiór zasad życia chrześcijańskiego, objaśnienia dotyczące mszy św., spowiedzi i komunii oraz ogólnie używane modlitwy, wśród nich modlitwę za konających i przy oddawaniu ostatniej posługi padłemu w boju koledze. Przy końcu modlitewnika umieszczono „Dziesięć przykazań żołnierza polskiego”¹³ oraz rozkaz zastępcy ministra spraw wojskowych, gen. dr. M. Kukiela, dotyczący praktyk religijnych w wojsku. Zawierał on dokładne wskazania co do sposobu odmawiania modlitw porannych i wieczornych, nabożeństw niedzielnych i świątecznych, postu, spowiedzi i komunii św., pogadanek religijnych, na które wyznaczono jedną godzinę w tygodniu, oraz zaopatrzenia

wszystkich sal, świetlic, izb żołnierskich i kasyn, także oficerskich, w krzyże. Rozkaz ten, *mutatis mutandis*, mógłby i dzisiaj stanowić materiał do wytycznych regulujących życie religijne w wojsku. Modlitewnik ozdabiało 8 reprodukcji drzeworytów Adama Bunscha. Jego autorem był ks. A. Kosiba¹⁴. Już pod koniec II wojny światowej (1944) ukazał się w Holandii nakładem 2. Pułku Artylerii Zmotoryzowanej „Żołnierski Śpiewnik” z obrazem Matki Boskiej Ostrobramskiej i podpisem *Ty nas powrócisz na Ojczyzny łono*. Ponadto w powszechnym użyciu wśród żołnierzy PSZ na Zachodzie, a także żołnierzy Armii Krajowej był przetłumaczony z języka angielskiego na polski przez ks. Aleksandra Syskę modlitewnik pt. „Mój Niedzielny Mszalik”. Zawierał on 5 zasadniczych części: ułatwiony sposób słuchania mszy św., kościelny kalendarz liturgiczny, krótkie wyjaśnienia tekstów każdej niedzielnej i świątecznej mszy św., streszczenie podstawowej nauki katechetycznej, wspólnotową mszę św. Modlitewnik ten miał do 1940 r. aż 50 wydań w języku angielskim, w polskim tłumaczeniu był zrzucany na teren naszego kraju z samolotów alianckich razem z bronią.

Po II wojnie światowej również nie zapomniano o modlitewniku dla żołnierzy. Już w 1946 r. ukazał się w Wrocławiu wznowiony przez

¹¹ Ks. ppłk Walerian Świąciecki, ur. 14 IV 1902, w Wojsku Polskim od 1932, we wrześniu 1939 szef duszpasterstwa 11. Karpackiej Dywizji Piechoty, w latach 1940–45 we Francji i Szwajcarii jako szef duszpasterstwa 2. Dywizji Strzelców Pieszych. Po powrocie do kraju działan OW V. Zm. w 1958.

¹² Ks. płk Jan Brandys, zob. „PP” 4–5/1989, s. 241.

¹³ Ze względu na specyficzną treść warto je przytoczyć w całości: „1. Nie będziesz miał innych celów na ziemi, dopóki kraj wolności nie odzyska. 2. Wiedz, że walcząc za Polskę, walczysz za wolność całej ludzkości. 3. Pamiętaj, że walka o wolność jest walką o wiarę i Boga. 4. Czuj Wodza twego i słuchaj jego rozkazów, abyś zwycięski do Ojczyzny powrócił. 5. Walcz niezłomnie i pomnij, żeś nie ty napastnikiem. 6. Strzeż godności twych obyczajów, abyś nie splamił polskiego munduru. 7. Nie pokalaj się rabunkiem. 8. Bądź wierny przysiędze i prawdzie twego żołnierskiego sumienia. 9. Bądź dobrym towarzyszem broni dla sprzymierzeńców, którzy wraz z tobą za jedną sprawę walczą. 10. Pomnij, że walkę prowadzić trzeba do zwycięskiego końca. Niech ci Bóg doda sił w walce i błogosławi broń twoją, która jest bronią sprawiedliwego”.

¹⁴ Ks. płk Antoni Kosiba, ur. 1892, święcenia kapł. otrzymał w 1916. W Wojsku Polskim od 1918 na różnych stanowiskach, m.in. kapelan Kadry Marynarki Wojennej w Świecie. 2 lata przed wojną przeniesiony do Krakowa. W 1939 wraz z Armią Kraków na front. Po inwazji Armii Czerwonej na Polskę wycofał się do Rumunii, skąd w 1940 przedostał się do Francji, a po jej upadku do Anglii, gdzie pełnił obowiązki kapelana obozowego, a następnie szefa duszpasterstwa 1. Dywizji Pancerniej. W 1948 powrócił do kraju i po odmowie przyjęcia do duszpasterstwa wojskowego osiadł w Krakowie i włączył się do pracy w duszpasterstwie cywilnym. W 1968 został awansowany na pułkownika. Zm. w Krakowie 20 V 1970.

ks. ppłk. B. Nowyka jego przedwojenny modlitewnik pod zmienionym tytułem „Rycerz Chrystusowy – zbiór pieśni i modlitw Żołnierza Polskiego“, ale w takim samym jak przed wojną formacie i z tą samą liczbą stron. Imprimatur na jego wydanie udzielił ówczesny administrator apostolski Dolnego Śląska, ks. dr Karol Milik, przedwojenny kapelan wojskowy. Natomiast staraniem Generalnego Dziekanatu WP ukazał się pod koniec 1947 r. modlitewnik pt. „W Służbie Chrystusa i Ojczyzny“. Jego autorem był ks. S. Wilkowski¹⁵, zaś wydała go Księgarnia Św. Wojciecha w Poznaniu. Słowo wstępne napisał ówczesny generalny dziekan WP, ks. płk Stanisław Warchałowski. Modlitewnik odnosił się do całego życia żołnierza: w koszarach, w kościele, w polu, na poligonie, w szpitalu oraz w różnych okolicznościach, jak np. na ślubie, na pogrzebie, ponadto zawierał popularne nabożeństwa i pieśni religijne. Liczył 187 stron i miał format 8×12 cm. Niestety, cały nakład został skonfiskowany przez Główny Zarząd Polityczny Wojska Polskiego. Ocalały jedynie nieliczne egzemplarze.

Ostatnio ukazał się nakładem Krakowskiej Kurii Metropolitalnej opracowany przez ks. ppłk. dr. Krzysztofa Gruczyńskiego „Modlitewnik żołnierza“. Książeczka zjawiała się w samą porę, gdyż duszpasterstwo wojskowe przeżywa obecnie swój renesans, powracając do nieskrępowanej działalności wśród żołnierzy. Modlitewnik ks. Gruczyńskiego zawiera zwięzłe i aktualne pouczenia związane z obowiązkiem i sposobem uczestniczenia we mszy św., odbywaniem spowiedzi, (rachunek sumienia jest ułożony bardzo umiejętnie), przystępowaniem do komunii św. Modlitewnik zawiera ponadto głębokie omówienie przykazań Bożych i kościelnych oraz liczne modlitwy, przeznaczone dla żołnierzy. Nie pominięto w nim najczęściej odmawianych Litanii, Drogi Krzyżowej i Różańca. Ten pożyteczny i udany modlitewnik, przy następnym wydaniu, które jest już w przygotowywaniu, należałoby uzupełnić hymnem „Ciebie Boże wychwalamy“ oraz powszechnie używanymi pieśniami religijnymi. Byłoby również wskazane wydanie go w nieco mniejszym formacie.

Specyficzną cechę wszystkich modlitewników żołnierskich stanowi, rzecz zrozumiała, pierwiastek religijno-patriotyczny. Wszystkie wysuwają na pierwszy plan miłość ojczyzny wysublimowaną aż do ofiary z własnego życia, wypływającą z przykazania miłości Boga i bliźniego. Wszystkie też podkreślają jednoznacznie wzniosłość służby wojskowej mającej na celu dobro nie własne, lecz wspólne. W miarę rozwoju organizacji wojskowości i kształtowania życia żołnierskiego, od służby dobrowolnej i ochotniczej do powszechnej i obowiązkowej, modlitwy w nich zawarte stają się również coraz bardziej aktualne

i szczegółowe obejmując całość życia żołnierskiego w czasie wojny i pokoju. Także formułowane w nich obowiązki są coraz bardziej szczegółowo określone i dostosowane do istniejących w danym okresie wojskowych struktur i regulaminów. I tak modlitwy czasu pokoju wybijają na pierwszy plan cnoty żołnierskie, życie zbiorowe, sposób zachowania się w koszarach, na poligonie, na urlopie, na weselu, poszanowanie karności i godności wojskowego munduru; natomiast modlitwy czasu wojny podkreślają obowiązek wierności przysiędze wojskowej, sztandarowi, przygotowują żołnierza na niebezpieczeństwo utraty życia, przedstawiają wielkość i szczytność jego ofiary, zachęcają do koleżeńskości, humanitarnego traktowania ludności cywilnej, do ufności w Bogu, do modlitwy za poległych kolegów i godnego oddania im ostatniej przysługi. W tym znaczeniu modlitewniki żołnierskie spełniają nie tylko rolę rzecznika przykładowego życia, lecz ponadto stanowią swego rodzaju podręcznik godnego postępowania i zachowania się żołnierza, wpływając wychowawczo na formowanie jego postaw etycznych i moralnych w najróżniejszych warunkach, nawet tych najtrudniejszych i najniebezpieczniejszych. Ze wszystkich bije ogromna miłość ojczyzny, tęsknota za jej wolnością i gotowość poniesienia dla niej nawet ofiary z własnego życia. We wszystkich widnieje na pierwszej stronie lub wewnątrz obraz Matki Boskiej Częstochowskiej, w jednym bodajże tylko wizerunek Matki Boskiej Ostrobramskiej, z odpowiednio aktualnymi podpisami. Że modlitewniki te nie były używane tylko od święta, świadczy wygląd tych książeczek, które posiadamy; że żołnierze mieli je przy sobie także w czasie bitew i walk, dowodzą kartki jednej z nich zroszone krwią serdeczną.

Dobrze, że wydany ostatnio modlitewnik ks. ppłk. dr. K. Gruczyńskiego nawiązuje po dłuższej przerwie do wiekowej polskiej tradycji modlitewników żołnierskich.

Julian Humeński SJ

¹⁵ Ks. ppłk Stanisław Wilkowski, ur. 17 XII 1914, święcenia kapł. otrzymał w 1938, kapelan AK, do Wojska Polskiego wstąpił w 1944. Był kolejno kapelanem I Bryg. Zapasowej, proboszczem garnizonu w Częstochowie, zastępcą dziekana OW III, dziekanem OW II. Zm. w Warszawie w 1969.

Postfilozofia czy filozofia?

Rorty – Lyotard – Derrida

Dla kogoś, kto po raz pierwszy styka się z filozofią i jej dziejami, zadziwiające są częste nawroty samoidentyfikacji filozofii. Cały wysiłek myślowy koncentruje się nierzadko na próbie odpowiedzi na pytania: Dlaczego powinno się uprawiać filozofię? Do czego powinno się w niej zmierzać? A nawet: Czy w ogóle należy ją uprawiać? Pytania te dla kogoś, kto na co dzień styka się z filozofią, nie tylko nie są czymś dziwnym czy znamionującym kryzys filozofii, lecz częstokroć służą nawet jako wskazówka pogłębionej, krytycznej postawy myślowej, pozwalając w ten sposób wyodrębnić najbardziej interesujące okresy dziejów filozofii.

Fakt jednak, że pytania te pojawiły się już we wczesnym okresie rozwoju filozofii i ciągle powracały, nie znaczy, iż stawiane dzisiaj nie niosą nic nowego. Są one bowiem stawiane w odmiennym kontekście. Kontekstem tym jest drastyczne – jak przynajmniej wydaje się na pierwszy rzut oka – zwężenie pola badawczego filozofii. Dokonało się ono za sprawą rozwoju nauk przyrodniczych i humanistycznych, który zdaniem wielu zakwestionował prawo filozofii do wygłaszania twierdzeń o przyrodzie oraz o podmiocie ludzkim i jego wytworach. To ma właśnie sprawiać, że pytania samoidentyfikacyjne filozofii stawiane dzisiaj są tak bardzo dramatyczne. Zdaniem niektórych odpowiedź na nie prowadzi do uświadomienia sobie prawdziwej natury filozofii i do przekształcenia jej w dyscyplinę pozbawioną elementów przynależnych naukom szczegółowym. Więc ma się dokonywać jedynie oczyszczenie i transformacja filozofii. Zdaniem jednak innych następuje kres filozofii, a w związku z tym przejście od kultury filozoficznej do po- lub postfilozoficznej.

Wszystkie ważniejsze głosy w tej dzisiejszej dyskusji nad istotą i zadaniami filozofii zbiera antologia „Po filozofii: kres czy transformacja?”¹ Na podstawie jej zawartości postaram się przedstawić trzy najważniejsze głosy broniące tezy o kresie filozofii. Przede wszystkim będzie chodziło o ich prezentację, lecz również o wskazanie tych elementów myśli, które pozwalają uznać te propozycje za pewien rodzaj filozofii.

Rorty: radykalna pragmatyzacja filozofii

Amerykanin Richard Rorty buduje swoją koncepcję postfilozofii na krytyce platońskiej wizji filozofii, która przetrwała, w zmieniających się postaciach, do dzisiaj oraz na pewnej interpretacji pragmatyzmu¹. Od Platona wywodzi się pojmowanie filozofii jako szczególnie godnej uznania działalności profesjonalnej, w której dokonuje się odróżnienia wiedzy rzetelnej (episteme) od pozornej (doxa) i w której nie poprzestaje się na wyliczaniu zdań prawdziwych i działań uznawanych za dobre, lecz określa się, czym ostatecznie jest prawda i dobro. Wiąże się z tym przekonanie, że poznanie jest odzwierciedleniem rzeczywistości, zaś podmiot poznający jest zwierciadłem, w którym ta rzeczywistość się odbija. I właśnie zadanie filozofii miało się sprowadzać do ustalenia kryteriów odzwierciedleń autentycznych i usunięcia odzwierciedleń rzekomych, jak również do powiązania w jedną całość odzwierciedleń rozmaitego typu (naukowych, moralnych, estetycznych). Charakter tych zadań tłumaczy wagę, jaką w przeszłości przypisywano uprawianiu filozofii.

Mówiąc o platońskiej wizji filozofii, którą należy przewyciężyć, Rorty ma na myśli w zasadzie prawie całą dotychczasową filozofię, a nie tylko zespół poglądów tradycyjnie wiązanych z Platonem i platonizmem. Swoją krytykę odnosi on bowiem nie tylko do tego, co określa mianem filozofii transcendentalnej, lecz również do filozofii empirycznej. W tej pierwszej uważa się, że nauki przyrodnicze nie są „ostatnim słowem”, że najogólniejsze zdania normatywne wygłaszane o prawdzie, racjonalności i dobru odpowiadają czemuś rzeczywistemu, lecz niewidocznemu dla nauk przyrodniczych. Tak twierdzili chociażby Kant, Hegel i idealiści brytyjscy. W nurcie tej drugiej filozofii uważa się, że zdania takie są albo redukowalne do zdań o zdarzeniach czasoprzestrzennych, albo są czymś, czego nie należy brać poważnie (nonsensami, wyrazami osobistych emocji itp.). Innymi słowy prawdę tworzą jedynie wypowiedzi o faktach czasoprzestrzennych. Jest to stanowisko charakterystyczne dla wszystkich faz pozytywizmu, poczynając od Comte'a, przez Macha, aż do Carnapa.

W filozofii ostatnich lat można dostrzec – zdaniem Rorty'ego – oznaki zrywania z platońską wizją filozofii.

¹ *After Philosophy: End or Transformation*, wyd. K. Baynes, J. Bohman, T. McCarthy, Cambridge, Mass. 1987. Wszystkie cytaty w tekście pochodzą z tej publikacji.

² Głównie jego prace: *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton 1979; *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis 1982, oraz *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge 1988.

W myśli analitycznej przejawia się to w krytyce pozytywistycznych rozróżnień: semantyczne – pragmatyczne, analityczne – syntetyczne, językowe – empiryczne, teoria – obserwacja. Szczególnie znaczące jest w tej mierze podważenie przez D. Davidsona podziału na interpretujący schemat pojęciowy i nie zinterpretowaną treść empiryczną. Wszystko to pozbawia nas podstaw do żądania od zdań odpowiedniości, korespondencji z rzeczywistością pozajęzykową, i dzielenia zdań prawdziwych na dwie klasy: na te, które czemuś odpowiadają, i te, które są „prawdziwe” tylko przez grzeczność lub konwencję. Davidsonowski sposób patrzenia na język ma, według Rorty’ego, uniknąć hipostazowania języka w sposób podobny do hipostazowania myśli przez kartezjańską tradycję epistemologiczną i tradycję idealistyczną opartą na Kancie. Język nie staje się tutaj bowiem ani czymś trzecim między podmiotem a przedmiotem, ani środkiem, w którym tworzy się obrazy rzeczywistości, lecz jest częścią zachowania się ludzi. Aktywność wypowiadania zdań jest jedną z wielu ludzkich aktywności podejmowanych w celu zmagania się ze środowiskiem. Język jest bardziej narzędziem niż obrazem. Nie należy wszelako rozumieć tej analogii tak, że możliwe jest oddzielenie tego narzędzia od użytkowników i badania jego „odpowiedniości” do osiągania stawianych sobie celów. Zakłada to bowiem, że da się „wyjść” poza język i porównywać go z czymś innym. Tego zaś nie można zrobić.

Podobne dążenia dostrzega Rorty w myśli kontynentalnej, przytaczając na poparcie wypowiedź H.-G. Gadamera, że ludzkie doświadczenie jest w istocie językowe, czy M. Heideggera o zafałszowaniu języka przez traktowanie go jako jeszcze jednego przedmiotu badań. Rorty zwraca jednak uwagę, że nie powinno *skłaniać nas to do sądzienia, że coś nowego i fascynującego dowiedziano się ostatnio na temat Języka – np. że ma on o wiele większe znaczenie niż poprzednio uważano. Przytoczeni autorzy czynią tylko uwagi NEGATYWNE. Powiadają oni, iż próby wyjścia poza język do czegoś, co „daje podstawy”, lub co on „wyraża”, lub do czego miałby być on „adekwatny”, spetzły na niczym. Wszechobecność języka polega na wypełnianiu przez język pustych przestrzeni powstałych po niepowodzeniach rozmaitych kandydatów do roli „naturalnych punktów wyjścia” myśli, punktów wyjścia, które są uprzednie i niezależne od sposobu, w jaki wyraża się lub wyrażała pewna kultura* (s. 34).

Te krótko zasygnalizowane dążenia Rorty określa mianem pragmatyzacji, które prowadzą od filozofii w duchu platońskim do postfilozofii. („Pragmatyzacji” dlatego, że prowadzą one do podważenia zasadności i efektywności wyróżniania zdań prawdziwych, które od-

powiadają rzeczywistości, i utożsamienia prawdziwości – za pragmatyzmem amerykańskim – z tym, w co dobrze jest wierzyć.)

Czym jest postfilozofia? Polega ona na dojrzeniu, jak rzeczy są wzajemnie powiązane, ale nie rzeczy jako elementy samej rzeczywistości, lecz rozmaite słowniki rozmaitych epok i kultur. Mówiąc metaforycznie uprawianie postfilozofii to jazda w literacko-histeryczno-antropologiczno-politycznej karuzeli.

W rezultacie znajdujemy się w kulturze, w której ani księża, ani fizycy, ani poeci, ani Partia nie będą uważani za coś bardziej „racjonalnego”, bardziej „ naukowego” lub „głębszego” od innych. Żadna poszczególna część kultury nie zostanie wyróżniona jako egzemplifikacja (lub jako znaczący brak egzemplifikacji) warunku, do którego dążą pozostałe części. W żadnym sensie poza obecnymi kryteriami wewnętrznymi dla każdej dyscypliny – przestrzeganymi na przykład przez dobrych księży czy dobrych fizyków – nie będzie innych, transdyscyplinarnych, transkulturowych, ahisterycznych kryteriów, które będą również przestrzegane (s. 56).

Taka kultura – która jest jeszcze w znacznej mierze nie zrealizowanym projektem intelektualnym – będzie odebrana przez zwolenników filozofii jako dekadenska. Filozofowie transcendentalni będą uważali, że nie ma ona żadnej zasady rządzącej, żadnego centrum, żadnej struktury. Filozofowie empiryczni będą ją natomiast oskarżali o brak respektu dla twardych faktów, dla nauki, w której poszukiwanie prawdy obiektywnej przeważa nad emocjami i opiniami. Transcendentaliści chcieliby, aby kultura była kierowana przez coś wiecznego, zaś empiryści – by kierowało nią coś czasowego: brutalny wpływ świata takiego, jaki on jest. Łączy ich więc to, iż domagają się, aby kultura była przez coś kierowana, ograniczana, zaś przez dekadencję rozumieją brak gotowości podporządkowania się czemuś, co przychodzi „z zewnątrz”, brak gotowości uznania, że poza językami ludzi jest coś, do czego języki i ich użytkownicy muszą starać się „dopasować”.

Co ma być siłą napędową takiej kultury postfilozoficznej, skoro nie może nią już być dążenie do zdobycia prawd uniwersalnych, odpowiadających na pytanie, czym jest świat i kim jest człowiek? Będzie nią nadzieja przekazania przyszłym pokoleniom naszego ujęcia sposobów opisu, z którymi zetknęliśmy się, czyli naszego opisu opisów, z którymi ludzkość miała dotychczas do czynienia. Oczywiście, opis taki będzie historycznie uwarunkowany, będzie wyrazem czasów, w których przyszło nam żyć.

Postfilozofia nie może odpowiadać na pytanie o relację myśli naszego czasu – używanych obecnie opisów i słowników – do czegoś,

co nie jest jakimś innym słownikiem. Jest to więc porównawcze studium korzyści i braków różnych sposobów mówienia wynalezionych przez ród ludzki. Jest to pewien rodzaj krytyki kultury, w której można przechodzić swobodnie od Hemingwaya do Prousta, Hitlera, Marksa, Foucaulta, Ghandiego, Sofoklesa oraz do obecnej sytuacji politycznej. Chodzi tutaj bowiem o zestawienie rozmaicie wyrażonych opisów, systemów symbolicznych, sposobów widzenia. Uprawa wiążący postfilozofię pokazuje, jak wszystkie te sposoby wiązania rzeczy wiążą się wzajemnie. Ale ponieważ nie mówi, jak wszystkie MOŻLIWE sposoby wiązania rzeczy MUSZĄ się wiązać wzajemnie – gdyż nie ma do tego pozahistorycznego, Archimedesowego punktu widzenia – jest skazany na to, iż to, co mówi, wkrótce stanie się przestarzałe.

Przechodzenie od kultury filozoficznej do postfilozoficznej – zwraca uwagę Rorty – nie dokonuje się na drodze argumentacji, w której można odwołać się do tego, jak rzeczy mają się naprawdę, lub do naszych intuicji, jak powinna wyglądać kultura. *Jest to jedno z tych zagadnień, gdzie wszystko na raz wchodzi w grę – gdzie nie ma sensu próba uzgodnienia „danych” lub charakteru, jaki powinno mieć rozwiązanie* (s. 61–62). Jest to rzecz powolnego, bolesnego wyboru między alternatywnymi obrazami siebie i kultury.

Lytard: postmodernizm i narracja

Kluczowym pojęciem koncepcji Jean-François Lyotarda jest pojęcie postmodernizmu i ono też figuruje w tytule jego głównego dzieła³.

„Postmodernizm” to termin bardzo popularny w ostatnich dziesięciu latach, lecz używany tak różnorako i w tak rozmaitych sensach, że dokładna precyzacja jego znaczenia nie jest możliwa. Często jest on wiązany z innymi terminami zaczynającymi się od przedrostka „post-”: „postempirystyczny”, „postmetafizyczny”, „poststrukturalny”, „postanalityczny” i „postprzemysłowy”. Jego użycie ma wyrażać świadomość głębokich, fundamentalnych zmian, jakie dokonały się ostatnio w kulturze i w społeczeństwie. Zmiany te są najbardziej widoczne na terenie literatury, sztuki i architektury. W tej ostatniej widać to w odrzuceniu międzynarodowego funkcjonalizmu szkła i stali oraz we wprowadzeniu wolnej gry historycznych aluzji, eklektycznego pastiszu, wykorzystaniu tradycji lokalnych i powrotu do ornamentacji czy dekoracji. Na terenie filozofii zmiany te są trudniejsze do scharakteryzowania. Można jednak powiedzieć w uproszczeniu, że skupiają się one wokół krytyki nowożytnych idei rozumu i racjonalnego podmiotu poznającego. Chodzi w nich o dekonstrukcję

projektu Oświecenia, czyli wizji postępu kultury dokonywanego na fundamencie nauki. Chodzi o zdetronizowanie epistemologicznego podmiotu poznającego i moralnego podmiotu działania. Chodzi o pokonanie tyranii myśli, która coś reprezentuje, odzwierciedla, oraz o odrzucenie idei prawdy uniwersalnej. Krótko mówiąc postmodernizm w filozofii jest walką z nostalgią poznawczą za jednością, totalnością i podstawami.

Podobnie jak wielu współczesnych myślicieli francuskich Lyotard uważa za prekursora takiej krytyki F. Nietzschego. Ale rozwijając swoją wersję tej krytyki korzysta przede wszystkim z drugiej filozofii, L. Wittgensteina, oraz z pewnych elementów postempirystycznej filozofii nauki (szczególnie z anarchizmu epistemologicznego P.K. Feyerabenda).

Lyotard zauważa, że czasy nowożytne przez kult nauki zerwały całkowicie z wiedzą narracyjną. Chociaż wiadomo, że ściśle rzecz biorąc nauka wywodzi się z bajek, to mimo wszystko wielką nieufnością opartuje się narrację i przeciwstawia się wiedzy naukowej, czyli rzetelnej, wiedzy nienaukowej, czyli nierzetelnej. Powstaje jednak pytanie, jak w takiej sytuacji można uprawomocnić (dokonać legitymizacji) reguły gry naukowej, skoro nauka ze swej natury odrzuca wszelkie narracyjne uprawomocnienia. Aby rozwiązać ten problem, stworzono to, co dla Lyotarda jest symbolem modernizmu – metadyskurs mający formę metanarracji. *Jeśli ten metadyskurs odwołuje się wprost do którejś z wielkich narracji, takich jak dialektyka Ducha, hermeneutyka znaczenia, wyzwalanie się podmiotu myślącego lub działającego, tworzenie bogactw, wówczas naukę, która odwołuje się do nich, aby siebie uprawomocnić, będziemy nazywali „modernistyczną”* (s. 73, w przekładzie polskim – 280). Te metanarracje są zwykle oparte na jakiejś filozofii, a w szczególności na filozofii dziejów. Postawę i dyskurs postmodernistyczny cechuje nieufność wobec metanarracji, a więc i wobec całej tradycyjnej filozofii.

Ta nieufność częściowo jest wywołana przez postęp nauk, lecz również przez kryzys filozofii metafizycznej i wspierającej ją instytucji uniwersytetu. Mówiąc metaforycznie funkcja narracyjna traci swoje funktory: wielkich bohaterów, wielkie niebezpieczeństwa, wielkie podróże i wielki cel. Rozkłada się ona na wiele obłoków językowych – złożonych nie tylko z elementów opisowych, lecz i nakazowych – z których każdy niesie właściwe sobie wartości pragmatyczne. Wszyscy żyjemy na ich skrzyżowaniu. Ale nie znaczy to, że musimy

³ *La Condition postmoderne: rapport sur le savoir*, Paris 1979. fragment tej pracy ukazał się w j. polskim w przekładzie A. Taborskiej, *Kondycja postmodernistyczna*, „Literatura na Świecie” 1988, nr 8–9, s. 280–300.

tworzyć z nich stałe kombinacje językowe, a jeśli nawet tak się dzieje, to tworzone przez nas kombinacje nie zawsze nadają się do przekazywania.

W celu poparcia swoich tez Lyotard nawiązuje do Wittgensteinowskiej koncepcji języka, w której język nie jest jednolitym niewspółmiernych i wzajemnie niesprowadzalnych gier językowych o swoich własnych, specyficznych regułach. Nie można osądzić jednej gry w świetle kryteriów innej; należy uszanować całą tę różnorodność. Podkreślając to Lyotard zwraca jeszcze uwagę na konkurencyjne i retoryczne aspekty gier językowych: gra jest walką, w której każda wypowiedź jest posunięciem, a każdy gracz dąży do przemieszczenia innych za pomocą nowych i nieoczekiwanych kontrposunięć. W związku z tym dzielenie aktów mowy na manipulacyjne, przekazujące jedynie informacje oraz na akty mowy mające formę swobodnego wyrażania myśli i dialogu, nie ma głębszego uzasadnienia. *Każdy partner językowy, podczas dokonywania dotyczącego go „posunięcia”, ulega „przemieszczeniu”, pewnego rodzaju przemianie, która wpływa na niego nie tylko jako na adresata i odbiorcę, ale również jako na nadawcę. Te „posunięcia” z konieczności wywołują „kontrposunięcia”, a każdy wie, iż kontrposunięcie, które jest zwykłą reakcją, nie jest „dobrym” posunięciem. Kontrposunięcia-reakcje nie są niczym więcej od zaprogramowanych skutków w strategii oponenta; ułatwiają nam one zadanie, a więc nie mają wpływu na równowagę sił. Dlatego tak ważne jest potęgowanie przemieszczania w grach, a nawet wywoływanie dezorientacji w taki sposób, by dokonać nieoczekiwanego „posunięcia” (wygłosić nowe twierdzenie) (s. 76).*

Wydaje się, że w tym procesie rozprzestrzeniania się rozmaitych gier językowych gubi się podmiot społeczny. Więzy społeczne jest bowiem przede wszystkim językowe, lecz nie tworzy jej jakaś jedna nić. Powstaje ona na przecięciu przynajmniej dwóch (a w praktyce o wiele większej, nieokreślonej liczby) gier językowych. Jeśli wszakże przyjąć, że tworzone więzi społeczne nie są kwestią czystego przypadku, lecz można je w pewien sposób kształtować (wybierając gry językowe), powstaje pytanie, w jakim kierunku należy podążać.

Problem ten jest skomplikowany już na poziomie tak prostej gry, jaką jest nauka, gdzie mamy do czynienia tylko z wypowiedziami opisowymi (denotatywnymi w terminologii Lyotarda). Ale nawet roztrząsanie samych twierdzeń denotatywnych musi mieć reguły. Reguły zaś nie są denotatywne, lecz preskryptywne (nakazują coś). Ich uprawomocnienie, a więc i uprawomocnienie tej czy innej formy gry naukowej, nie może się dokonywać na drodze odwołania się do

jakichś faktów, lecz do wartości-celów (w tym przypadku zdolności tworzenia nowych idei).

W sprawach dotyczących życia społecznego już w punkcie wyjścia ma się do czynienia z heteromorficzną klasą wypowiedzi (denotatywnych, preskryptywnych, performatywnych, technicznych, oceniających itd.). Czy wobec tego ma podstawy przekonanie, że uda się tutaj wypracować jakieś wspólne reguły, jeśli nie można tego osiągnąć nawet w o wiele prostszym przypadku nauki? *Prawdę powiedziawszy* – dodaje Lyotard – *współczesny upadek narracji legitymizacyjnych – czy to tradycyjnych, czy „modernistycznych” (emancypacja ludzkości, realizacja Idei) – wiąże się z porzuceniem tego przekonania* (s. 88).

Ogólny consensus w sprawach społecznych jest więc nieosiągalny. Wartością, do której należy dążyć, jest sprawiedliwość. Dążenie do niej musi brać pod uwagę przede wszystkim heteronomiczną naturę gier językowych, co pociąga za sobą odrzucenie terrorku, który przyjmuje, że są one izomorficzne, i stara się to pokazać. Wszelka zgoda co do reguł definiujących grę w tej materii MUSI być lokalna, tj. zawierana przez obecnych graczy i dopuszczająca unieważnienie.

W związku z tym Lyotard proponuje radykalnie demokratyczną i pluralistyczną mikropolitykę, opartą w głównej mierze na paralogii, rozumianej jako przeciwieństwo powszechnej zgody: na podważaniu ustalonych gier językowych przez wydobywanie różnic, stałą innowację i eksperymentowanie. W mikropolityce chodzi o oddanie sprawiedliwości temu, że cały dyskurs, argumentacja i legitymizacja mają nieusuwalnie lokalny charakter. Ich intelektualne formy to nie unifikujący i szukający podstaw metadyskurs oraz wielkie narracje, lecz wielość małych narracji i lokalnych argumentacji. Idea sprawiedliwości będzie za każdym razem inaczej wyrażana w owych małych narracjach, poza jedną ogólną regułą sprawiedliwości – należy grać we wszystkie gry językowe zachowując pokój. Wyzwalanie twórczych potencjalności języka jest dla Lyotarda jedyną realną możliwością wobec anonimowej dominacji terrorku i przemocy.

Derrida: dekonstrukcja metafizyki Zachodu

W końcu lat sześćdziesiątych Jacques Derrida za sprawą swoich publikacji książkowych stał się jedną z centralnych postaci myśli francuskiej⁴. Swoje badania skupił wokół projektu dekonstrukcji metafizyki Zachodu (lub, w jego terminologii, logocentryzmu) z jej

⁴ Są to m.in.: *L'Écriture et la différence*, Paris 1967; *De la grammatologie*, Paris 1967; *La Dissemination*, Paris 1972; *Marges de la philosophie*, Paris 1972.

charakterystycznymi opozycjami: *logos* – *mythos*, logika – retoryka, rozumowy – zmysłowy, mówienie – pisanie, dosłowny – przenośny, natura – kultura, intuicja – sygnifikacja. Zdaniem Derridy te pojęciowe schematyzacje nie są wzięte z natury rzeczy; są natomiast dobrą ilustracją strategii wykluczania i tłumienia, na które systemy filozoficzne mogły sobie pozwolić jedynie za cenę wewnętrznych sprzeczności i utajonych paradoksów. Celem dekonstrukcji jest ujawnienie tych sprzeczności i paradoksów, ale nie ma to za sobą pociągając zastąpienia tych opozycji innymi czy też ich przekształcenia, lecz ma doprowadzić do ich całkowitego unieważnienia. Wiąże się z tym w dalszej perspektywie zakwestionowanie rozmaicie wyrażanego pojęcia bytu jako obecności, które dawało tym opozycjom podstawę, a więc zakwestionowanie idei obecności rzeczy jako istoty, obecności jako substancji, czasowej obecności jako punktu lub momentu terażniejszości, samoobecności świadomości, współobecności drugiego i jaźni.

Ten sposób interpretowania tekstów filozoficznych nie chce zakładać zewnętrznego, dogodnego punktu widzenia, z którego dokonuje się tej interpretacji. ma to być osiąganę za pomocą krytyki wewnętrznej pojęć i twierdzeń danego filozofa. (Dzieje się to często przez zwracanie uwagi na *marginiesy filozofii*, tj. na mniej znane teksty i przypisy.) Dekonstruktor to ktoś, kto czyni krytyczny użytek z narzędzi, materiałów i strategii innych, lecz nie usiłuje konstruować swojej własnej budowli.

Podstawową zasadą dekonstrukcjonistyczną jest zwracanie uwagi w tekście na *napięcie między gestem a wypowiedzią*, tj. na sposób, w jaki tekst jako całość podważa stwierdzone w nim poglądy oraz wprowadzanie z tego napięcia odpowiednich wniosków. Co zostało wykluczone przez wyraźną treść jako nieistotne, co zostało oddzielone jako dodatek nie mający wpływu na to co centralne, okazuje się w końcu istotne i centralne. Jest to logika „uzupełniania”: marginalne i nieistotne (retoryka, pismo, zmysłowość, nieobecność) ujawnia coś podstawowego dla natury, centralnego i istotnego (rozum, mowę, intelekt, obecność), ukazując w ten sposób to ostatnie w odmiennym świetle.

Tego rodzaju napięć i paradoksów nie można, zdaniem Derridy, nigdy uniknąć. Dzieje się tak dlatego, że nigdy nie panujemy w pełni nad językiem, którym się posługujemy; skutki jego użycia zawsze wymykają się spod naszej kontroli. Dekonstrukcji nie da się więc rozumieć jako dialektycznego procesu oczyszczania, który pozwala osiągnąć stan czystego rozumu; nie jest to też strategia hermeneuty-

czna, która w końcu doprowadza do „prawdziwego znaczenia” tekstu filozoficznego lub do determinacji tego, co jest prawdziwe w rozważanej przez ten tekst sprawie. Jej celem nie jest integracja, lecz rozprzestrzenianie nowych idei, proponowanie nowych sposobów odczytywania tekstów, które są dopuszczalne z uwagi na niezdeterminowanie i nieokreśloność znaczeń. Nie chodzi w niej o jednolitą teorię, lecz o aktywne i stałe podważanie dominacji w naszym dyskursie odziedziczonych pojęć metafizycznych. Z drugiej jednak strony dekonstrukcja nigdy nie jest w stanie wyprowadzić nas poza metafizykę. Doprowadzanie filozofii do kresu jest więc ciągłym czytaniem tekstów filozoficznych w pewien sposób, nieustannym niszczeniem filozoficznych prób dotarcia do pełnej obecności lub samowystarczającej zrozumiałości; jest to ciągle ponawiane i nie mające kresu usuwanie z naszego dyskursu wpływów podstawowych kategorii życia intelektualnego Zachodu.

Po tej ogólnej charakterystyce dekonstrukcjonizmu dwa jego szkicowe przykłady. Pierwszy dotyczy tego, co jest, zdaniem Derridy, głównym wariantem logocentryzmu. Chodzi o fonocentryzm, czyli o pierwszeństwo mowy przed pisaniem. Tradycja Zachodu obniżyła wartość pisania – dwukrotnie oddalonych od rzeczy „znaków znaków” – na korzyść żywej mowy, która – jak się wydaje – pozostaje w bardziej bezpośredniej relacji do bytu. Dla Platona pisanie było nieślubnym dzieckiem logosu, natomiast mowa – jego dzieckiem z prawego łóża. J.J. Rousseau traktował je jako niebezpieczne dopełnienie mowy, zaś F. de Saussure systematycznie wykluczał pisanie z obszaru językoznawstwa, gdyż uzurpowało ono sobie prawo do „naturalnej więzi” między fonicznym sygnifikatorem a tym co znaczone (pojęciem lub sensem).

Opierając się na tezie de Saussure’a o czysto relacyjnej identityczności znaku (tożsamość nadaje znakowi stosunek do innych znaków) Derrida utrzymuje, że charakterystyka odnoszona do pisania stosuje się również do mowy. Znaczenie nie jest sprawą bezpośredniej obecności lub samoobecności; u jego podstaw zawsze leży zróżnicowana struktura języka, która wykracza poza to co obecne. Znaki, tak samo mówione jak i pisane, są jednostkami relacyjnymi. Ponadto „niebezpieczeństwa” formy pisanej, które biorą się z oderwania tekstu od kontekstu (od autora i odbiorców, od przedmiotu i okazji) obecne są też w mowie, gdyż mowa jest powtarzana, cytowana, wypowiedzana nawet przy braku specyficznego kontekstu. Zgodnie jednak z zasadami dekonstrukcjonizmu Derrida nie przesuwając akcentów ważności w opozycji mowa – pisanie, lecz całkowicie ją podważa.

Uważa bowiem, iż u podstaw wąsko pojętej mowy i pisania leży *pierwopisanie*, którego funkcjonowanie gwarantuje *różnia* (tak bowiem należy chyba oddać francuski neologizm „différance”). Jest ona zarówno aktywna jak i pasywna, jest przyczyną i skutkiem; nie jest przy tym ani produktem konstytuującego podmiotu, ani też nie odnosi się do czegoś zewnętrznego, co się w niej w pełni uobecnia.

Drugi przykład zastosowania technik dekonstrukcyjnych dotyczy istnienia w systemach filozoficznych pewnego centrum, którym od czasów nowożytnych jest najczęściej podmiot (jednostkowy, zbiorowy, transcendentálny itd.). Punktem wyjścia dociekań Derridy jest pytanie, dlaczego w powojennej Francji przeważała humanistyczna (antropologiczna) recepcja myśli G.W.F. Hegla, E. Husserla i M. Heideggera, pomimo że każdy z tych autorów stał w opozycji do „antropologizmu” czy „humanizmu metafizycznego”. Ta mylna recepcja nie jest czymś przypadkowym i pozwala nawet lepiej zrozumieć myśl tych trzech filozofów i ukryte w nich napięcia.

W systemie Hegla znaczenie właściwych rozważań o człowieku (antropologia) jest niewielkie. Z chwilą bowiem gdy pojawia się świadomość, rozważania przechodzą na poziom uniwersalnej fenomenologii ducha. Następuje w niej niejako kres człowieka. Ale ów kres, rozumiany jako śmierć człowieka jednostkowego, jest jednocześnie jego realizacją, spełnieniem. Z jednej więc strony fenomenologia ducha nie jest już nauką o człowieku, lecz z drugiej strony jest nią w dalszym ciągu, gdyż dotyczy w pełni zrealizowanej istoty człowieka. *MYŚLENIE O KRESIE CZŁOWIEKA* – zauważa Derrida – *JEST JUŻ PRZETO ZAWSZE OKREŚLONE W METAFIZYCE JAKO MYŚLENIE O PRAWDZIE CZŁOWIEKA* (s. 137). Husserl z kolei krytykował wszelkie odmiany antropologizmu, lecz z drugiej strony określił cel człowieka jako pełną realizację rozumu, która prowadzi do stworzonej przez niego fenomenologii transcendentálnej. Fenomenologia ta nie miała z jednej strony nic do czynienia z jednostkowymi osobnikami ludzkimi, lecz z drugiej strony stanowiła spełnienie istoty człowieka. Najbliższy usunięcia tych napięć był w swojej filozofii Heidegger, lecz jego koncepcja bliskości bytu, ujawniania się sensu bytu, w bycie przytomnym (Dasein) oraz jej późniejsze modyfikacje również nie uniknęły przyznania człowiekowi wyróżnionego miejsca. Derrida tak podsumowuje tę koncepcję: *W myśleniu i języku Bytu zawsze był określony kres człowieka, a określenie to jedynie modulowało dwuznaczność KRESU poprzez grę TELOSU i śmierci* (s. 149). Dekonstrukcjonizm powinien zmierzać do wyzwolenia się z tych pozostałości antropologizmu, lecz jak się z nich wyzwolić, skoro w każdej partii dyskursu filozoficznego

przez formę gramatyczną „my“ daje o sobie ciągle znać centralna rola podmiotu?

Paradoksy postfilozofii

W scharakteryzowanych powyżej trzech stanowiskach dominuje przekonanie o dokonujących się przemianach w myśli filozoficznej, które zarazem stanowią jej kres, jeśli przez filozofię rozumieć poszukiwanie jak najogólniejszych twierdzeń i dawanie im głębokich, fundamentalnych uzasadnień. Najradykałniej stawia sprawę Rorty mówiąc o nadejściu kultury postfilozoficznej. Nieco bardziej umiarkowany jest Derrida, lecz różnica ta nie jest aż tak znaczna, gdyż mimo wszystko uważa on, że tradycyjna filozofia jest czymś, co należy przezwyciężyć, chociaż w praktyce zadanie to nigdy nie da się wykonać do końca. Stanowisko Lyotarda jest mniej sprecyzowane. Z jednej bowiem strony mówi on o niechęci postawy postmodernistycznej wobec wielkich (meta)narracji oraz o kryzysie filozofii, o ile obstate ona przy swoich powinnościach legitymizacyjnych, lecz z drugiej strony dodaje: *Nie sądzę, że filozofia jako legitymizacja jest skazana na zniknięcie, lecz możliwe, iż nie będzie mogła wywierać się ze swego zadania, lub przynajmniej posuwać go naprzód, bez zrewidowania swoich więzi z instytucją uniwersytetu* (s. 93). Być może należy to tak rozumieć, że dla rozwoju postmodernizmu jest konieczny jakiś realny przeciwnik w formie modernizmu uosobionego w filozofii.

Nie podejmując dalej spraw związanych z różnicami zachodzącymi między tymi stanowiskami, proponuję rozważyć to, co wydaje się wspólną ich trudnością, a mianowicie status ich własnych twierdzeń, a zwłaszcza argumentacji podawanych na rzecz tych twierdzeń.

Wszyscy trzej autorzy stawiają się bowiem w sytuacji dosyć paradoksalnej: z jednej strony odrzucają możliwość wspólnego, neutralnego zespołu danych, do których dałoby się odwołać w sporze z poglądami przeciwnymi, lecz z drugiej strony chcą podawać racje docierające do swych przeciwników i nawet ich przekonywać. (Nadawanie swoim wywodom, jak w przypadku Lyotarda, statusu retorycznej narracji niewiele zmienia, gdyż i tutaj muszą być podawane szeroko rozumiane racje.) Wykluczwszy dane empiryczne dotyczące tego, jak rzeczy mają się w świecie, przyjmują oni wszelako dane historyczne. Pokazują np., jak ruch analityczny dochodzi do przezwyciężenia filozofii (Rorty), jak upadły idealistyczne i oświeceniowe próby legitymizacji nauki (Lyotard) czy też jak od Hegla przez Husserla do Heideggera zmagano się z antropologizmem (Derrida).

Takie postępowanie jest w tym sensie skazane na niepowodzenie, że do danych historycznych odnosi się z niewielkimi zmianami argumentacja przeciw neutralności danych empirycznych. Nie ma więc jednego sposobu ich interpretacji, tylko różne interpretacje z uwagi na obrane założenia.

Ponadto materiał, którym dysponują omówieni powyżej myśliciele, jest tak różnorodny, że niekiedy nie potwierdza ich postfilozoficznych oczekiwań. I wtedy argumentacja historyczna musi zostać dopełniona inną – systematyczną. Przykładem jest Rorty, który oprócz pragmatyzacji ruchu analitycznego dostrzega również rozwój stanowisk antypragmatycznych. Wymienia on dwie grupy filozofów, określonych przez niego mianem realistów technicznych (S. Kripke, H. Putnam) oraz realistów intuicyjnych (T. Nagel, S. Cavell, B. Stroud). Ci pierwsi są przekonani, że rozwój filozofii języka pozwala rozwiązać tradycyjne problemy filozoficzne, np. zagadnienie realizmu. Rorty stara się pokazać, że ich argumentacja w kluczowych punktach opiera się mimo wszystko na intuicjach (nie różnią się więc istotnie od myślicieli grupy drugiej), zaś intuicje, to nie ujęcia tajemnic świata, lecz produkty naszych społecznych konwencji i praktyk. Jest to bardzo dobitny przykład nieuwarunkowanego teoriopoznawczego stwierdzenia dotyczącego wartości źródeł poznania, a więc typowy sąd filozoficzny, a nie postfilozoficzny. Takich teoriopoznawczych twierdzeń filozoficznych dałoby się znaleźć o wiele więcej.

W dociekaniach wchodzących w grę autorów są również elementy etyki filozoficznej. Wygłaszane są bowiem w tej materii tezy, które trudno odnieść tylko do jednej lokalnej gry językowej czy dyskursu. Rorty utrzymuje np., że to, czy pragmatyczny pogląd na prawdę sam jest prawdziwy, zależy od tego, czy DOBRA jest próba realizacji kultury postfilozoficznej. „Dobry“, jak się wydaje, nie ma tutaj znaczenia lokalnego. Wiąże się z wizją celu, do którego powinna zmierzać cała ludzkość. Innym przykładem jest odwoływanie się Lyotarda do sprawiedliwego porządku społecznego. Można zgodzić się z nim, że sprawiedliwego inaczej funkcjonuje w różnych grach językowych, lecz z tego, że pewne czyny są traktowane w jednej grze językowej jako sprawiedliwe, a w innej nie, nie wynika, iż sprawiedliwość w ogóle lub idea sprawiedliwości jako takiej jest pozbawiona treści. Już sam sposób operowania tym pojęciem przez Lyotarda, jak się zdaje, temu przeczy.

Inny paradoks powyższych propozycji postfilozoficznych polega na tym, że krytykują one filozofię tradycyjną za jej imperializm, tj. za zakreślanie kompetencji poszczególnym dziedzinom wiedzy i ustala-

nie powiązań między poszczególnymi dziedzinami kultury, zaś same w pewnym sensie pod tę krytykę podpadają. Ostatecznie bowiem, pomimo zapewnień o tymczasowości, lokalności, niedoskonałości proponowanych rozwiązań, wszystkie one kreślą bardzo uniwersalną wizję rozwoju ludzkości i kultury, podają cele, do których należy zmierzać. Rodzi się jednak naturalne pytanie: Dlaczego w tym właśnie kierunku należy zmierzać? I następnie: Dlaczego dokonywać bolesnego wyboru kultury postfilozoficznej? Dlaczego ma ona być lepsza od swej poprzedniczki, skoro nie ma wspólnej skali porównawczej (np. stałej natury człowieka)? Są to pytania, na które trudno znaleźć odpowiedź u wyżej omówionych autorów.

Propozycje po- czy postfilozoficzne są więc pewnym rodzajem filozofii, i to filozofii, która nie ucieka przed ogólnymi, normatywnymi stwierdzeniami. Wydaje się, że ich autorzy chcieli przekroczyć granice, których przekroczyć się nie da. Z takiego stwierdzenia nie wynika jednak, że wszelkie próby przekroczenia tych granic są bezwartościowe a w konsekwencji, że nurt postfilozoficzny nie wnosi nic nowego do filozofii, lecz jest jedynie powtarzaniem starych błędów. Radykalna krytyka i destrukcja zastanych rozwiązań, chociaż nie w pełni skuteczna, nie musi być wcale bezowocna, gdyż może pozwolić dokładniej określić to, czego nie da się zakwestionować i znieść. I taka jest chyba główna wartość postfilozofii.

Tadeusz Szubka

Sztuka – procent do kontemplacji

Czar archeologii egipskiej

Kiedys Henry Moore, jeden z największych rzeźbiarzy naszej doby – jeżeli nie największy – wyznał, że w porównaniu z rzeźbą egipską dzieła Greków wydają mu się banalne i mdłe. Niczego nie da się porównać z hermetycznym, quasi-absolutnym pięknem posągów egipskich. Podzielał tę opinię, choć mam inny stosunek do sztuki greckiej. Jedno nie kłóci się z drugim, odwrotnie, Grecy napisali dalszy ciąg twórczości plastycznej nad Nilem. Teraz pragnę małą część tego mego zachwytu wobec Egiptu przekazać czytelnikom, ale tym razem mniej będzie rozważań estetycznych, więcej – anegdoty. Jak starożytność egipską odkrywano.

* * *

Kto pierwszy ujrzał Egipt? To państwo nigdy nie pozostawało w zupełnej izolacji; nie mówiąc o najazdach i okresowych okupacjach jego terytoriów, zawsze było tam dużo cudzoziemców, niewolników, handlarzy, rzemieślników, najemników w wojsku. W egipskim malarstwie nie brak wizerunków obcokrajowców ze wschodu, wybrzeży palestyńskich i Syrii. W grobowcu Nebamona w Tebach można oglądać tuż za sylwetą białego konia szkic Kreteńczyka. Niesie on daninę w postaci tacy z bryłami złota. Za to w bogatym i strojnym obrazie przedstawiającym Tutankhamona na wojennym wozie tratującego nieprzyjaciół typ fizyczny i ubiory Azjatów są dokładnie określone; są to brodaci mężczyźni w długich szatach, oddani przez artystę z realizmem miniatur. Scena ta została wyobrażona na pokrywie szkatuły z grobowca Tutankhamona znajdującej się teraz w muzeum kairskim. W tebańskim grobowcu wicekróla Nubii, Huya, przedstawiono posłów murzyńskich z darami, także doskonale scharakteryzowanych i fizycznie, i pod względem stroju; z tyłu widać wysoką sylwetę żyrafy. Gdzie indziej mamy świetny obraz nubijskich najemników. Egipt był pełen cudzoziemców. Nie zostawili oni jednak żadnych świadectw pisanych.

Ten niemy świat kamieni i znaków ożywił się dopiero pod spojrzeniem ciekawych i genialnie inteligentnych Greków. Ci lubili spisywać swoje spostrzeżenia. Pełnych barw nabierał ten kraj pod piórem i pędzlem nowożytnych podróżników, poszukiwaczy przygód, uczo-

nych, zwłaszcza archeologów – wreszcie zdradził swoje tajemnice dzięki Jean-François Champollionowi, który w 1822 r. rozszyfrował pismo hieroglificzne. Co do Greków, zaczęło się – oczywiście! – od Homera. W „*Odysei*” znalazł się opis niefortunnej wyprawy piratów greckich do Delty, gdzie Egipcjanie dali im łupnia i wzięli do niewoli, z czego jakoś się wykaraskał sprytny Odys. W 450 r. przed Chr. zjawił się w Egipcie dobrze do tej podróży przygotowany Herodot. Historyk nie kryje się ze swoją sympatią do mieszkańców kraju nad Nilem. Jego uwagi, tylko z pozoru fantazyjne, wciąż są cenione przez archeologów, zwłaszcza te, które odnoszą się do obyczajów, religii i wyglądu kraju. Dobrze poinformowanym turystą był Diodor Sycylijski, współczesny Cezarowi, trochę jednak naiwny, bo wierzył, że szczury rodzą się spontanicznie z nilowego mułu. Strabon, obywatel rzymski, z matki Greczynki i piszący po grecku, wybrał się tam około 30 r. przed Chr. Osobista przyjaźń z namiestnikiem Aeliusem Gallusem ułatwiła mu podróżowanie, dotarł aż do katarakt. Jedną księgą jego „*Geografii*” została poświęcona Egiptowi. Potem słynny Mariette posłużył się opisem Strabona przy uwieńczonej powrotem poszukiwaniu świątyni i grobowca byków Apis w Serapeum.

Jeszcze w I w. po Chr. w bibliotece aleksandryjskiej istniała kopia wielkiego dzieła kapłana Manthona, który na zalecenie Ptolomeusza I, opierając się na tekstach źródłowych przechowywanych w świątyniach, spisał „*Historię Egiptu*”. Wykorzystał to Plutarch weryfikując informacje dotyczące religii. Mniej jest u Plutarcha, w porównaniu z Herodotem, obserwacji samego życia. Podróżowali też do Egiptu niektórzy cesarze, jak Hadrian, Septimus Sever czy Germanicus. Tacyt utrzymuje, że Germanicus interesował się tutejszymi starożytnościami; byłby w tej dziedzinie pionierem. Odtąd już nie będzie aż do końca XIV w. opisu Egiptu, który dorównywałby tekstom starożytnych autorów. Gdy zainteresują się tym krajem krzyżowcy, będzie już za późno – nikt nie umiał odczytać hieroglifów. Egipt znajdował się w rękach muzułmanów, wjechać tam było trudno, przez długi czas ani jeden Europejczyk nie posunął się poza Kair. Średniowieczni i renesansowi podróżnicy bezbronni w swej ignorancji w piramidach upatrywali spichrze Józefa. XVII w. przyniósł ożywienie, gdy w Kairze instalowały się misje kapucynów, dominikanów i jezuitów. Inteligentny Colbert zlecił dominikaninowi Vanslebowi zakup starych rękopisów i medali, tym samym otwierając erę eksploatacji historycznych skarbów kraju, na razie w drobnej mierze. Ryciny z tych czasów (np. w dziele A. Kirchera „*Oedipus Aegyptiacus*” z 1654 r., czy w „*Kosmografii*” Sebastiana Munstera) ukazują zadziwia-

jący obraz piramid, wysokich a spiczastych, na wąskich podstawach. Vansleb opisał ruiny miasta Antinoe, wzniesionego przez Hadrianą dla upamiętnienia śmierci Antinousa, który utonął w Nilu.

Najbardziej typowy turysta, Jean de Thévenot, w 1652 r. zatrzymał się w Egipcie jadąc do Indii; zwiedził Deltę, Kair, a w Gizie mierzył piramidy. Zamieścił w swoim dziele „Podróż do Lewantu” sensacyjne ilustracje, m.in. ukazujące odkrycie mumii w Mastabie. Wkrótce zaczęło się zorganizowywać przez Europejczyków rabunek starożytności, sygnał dał konsul generalny Francji w Kairze, wysłannik Ludwika XIV, Benoît de Maillet, który pierwszy wysłał swemu monarsze pewną liczbę cennych przedmiotów. To prekursor słynnych konsulów XIX w., którzy okradną Egipt ze starożytności na rzecz muzeów zachodnich. Zresztą Maillet ma duże zasługi. Dzięki jego pamiętnikom powstało w 1735 r. kolosalne dzieło o tasiemcowym tytule: „Opisanie Egiptu zawierające wiele ciekawych uwag o starożytnej i nowoczesnej Geografii tego kraju, o jego starych budowlach, obyczajach i zwyczajach, zwierzętach, drzewach, roślinach itd”. Po raz pierwszy unaczyniono cały Egipt, starożytności są właściwie rozlokowane, jest nawet imponujący dokładnością przekrój Wielkiej Piramidy Cheopsa! Uprzedzając pomysł Desaix’a i Champolliona konsul Maillet zamyslał o przeniesieniu do Paryża kolumny Pompejusza z Aleksandrii. W każdym razie Francuzi są inicjatorami egiptologii i długie wieki będą na tym terenie przodować, aż do naszych czasów.

Pierwszą mapę tego kraju sporządził jezuita Claude Sicard, człowiek wybitny, przełożony misji w Kairze. Był to 1717 r. Celem Sicarda było odtworzenie szlaku ucieczki Żydów przez Morze Czerwone. Był doskonałym latynistą i hellenistą, mówił i pisał po arabsku. Jak Champollion w sto lat później szukając nazw geograficznych posługiwał się tekstami greckimi, łacińskimi, koptyjskimi i arabskimi. Umiął używać, jak wszyscy ówczesni jezuici, sekstansu. Mapę, według jego wskazówek, narysował malarz Armeniczyk: przedstawia obszar od Morza Śródziemnego do Assuanu. Co najciekawsze, mapa ta została zagubiona i odnaleziono ją dopiero niedawno! Pozwalała usytuować Memfis, Teby, wielkie świątynie w Elephantine, Edfu, Komombo, Esneh i Denderah. Sicarda porwała dżuma, dzieła swego nie dokończył, ale i w tym kształcie miało ono ogromne znaczenie. Baśniowy dotąd kraj stawał się czytelny.

Na dziełach Mailleta i Sicarda oprą się Savary i Volney, którzy pojawili się w Egipcie niedługo przed lądowaniem Bonapartego w Aleksandrii. Savary pozostawił atrakcyjną relację o zwiedzaniu piramid. Wchodziło się tam z pochodniami, strzał pistoletowy rozlegał się w

czeluściach ogromnym echem i płoszył stada nietoperzy, które skrzydłami gasiły pochodnie. Znacznie bardziej krytyczna jest „Podróż do Syrii i Egiptu” Volneya (prawdziwe nazwisko Chasseboeuf), który miał solidne wykształcenie klasyczne i medyczne. Przebywał w Egipcie 7 miesięcy. Uczonych z wyprawy Bonapartego zainteresowały uwagi o zabytkach: *Gdyby Egipt pozostawał w posiadaniu narodu rozmyślanego w sztukach pięknych, to znaleźlibyśmy tam źródła wiedzy o starożytnościach, których teraz ta ziemia nam wzbrania. prawdę mówiąc Delta nie posiada szczególnie ciekawych ruin, ponieważ mieszkańcy, z potrzeby czy wskutek przesądu, wszystko zniszczyli. Za to mniej zaludniony Said (Górny Egipt) i kraj na obrzeżu pustyni, rzadko odwiedzany, mają ich jeszcze dużo w stanie nietkniętym. Budowle, zagrzebane w piasku, utrzymują się tam w dobrym stanie, niby depozyty dla przyszłych pokoleń. trzeba więc do czasu odłożyć nasze oczekiwania i nadzieje.* (tłum. Z.F.).

Udając się do Egiptu Bonaparte zabrał tylko dzieło Volneya. W 1798 r. żołnierze francuscy wylądowali w Aleksandrii, był między nimi 50-letni już Vivant Denon, postać szczególnie mi sympatyczna, malarz, muzealista i autor (pod koniec życia) „Historii sztuki od czasów najdawniejszych od początków XIX wieku”. Denon pełnił gwałtownie naprzód rodzącą się egiptologię. Jego „Podróż do Dolnego i Górnego Egiptu w czasie kampanii generała Bonapartego” jakby wskrzesiła w ludzkiej świadomości cywilizację faraonów. Od 1802 r. miała 40 wydań, od razu przetłumaczyli ją Anglicy i Niemcy. Denon przynależał do korpusu gen. Desaix ścigającego w Górnym Egipcie Mameluka Murada. Odkrył tam dawno zapomniane starożytne budowle. Doskonale rysował, nic było dla niego rzeczy niemożliwych, tak jak dziś dla wytrawnego fotografa-reportera. Jedną z jego przygód opowiedział Anatole France. *Pewnego razu, gdy flotyła francuska posuwała się w górę Nilu, Denon ujrawszy jakieś ruiny oświadczył, że musi to narysować i zażądał, by go wysadzono na brzeg. Biegnie na równinę, siada na piasku i zabiera się do dzieła. Szkic miał się już ku końcowi, gdy nad kartonem świsnęła kula. Denon podnosi głowę i widzi, że Arab, który go przed chwilą chybił znowu ładuje broń. Malarz chwytając leżącą obok strzelbę wysłał pocisk prosto w pierś Araba, składa teczkę i wraca na barkę. Wieczorem, gdy pokazywał rysunek w sztabie, generał Desaix zauważył: „Ale ta pozioma linia nie wypadła panu prosto!” – „Eh! To przez tego Araba za wcześniej wystrzelił!” – odparł Denon.*

„Podróż” zawierała atlas z planszami, mniej dokładnymi niż te, które znajdują się w następnym dziele zbiorowym pt. „Opisanie Egiptu”.

tu...“, mają jednak więcej spontaniczności. Dzięki nim Europa zorientuje się po raz pierwszy w wartości, w skali zabytków egipskich. W Musée Denon, w Chalon-sur-Saône, znajduje się dobry owalny autoportret młodego Vivanta Denona, gdy zaczynał karierę pod rządami Ludwika XV. Przykładem jego prac ilustratorskich niech będzie rysunek kwatery Desaix, w grobowcu Nagada. Z lewej strony siedzi sam Denon, w środku gen. Belliard, jeden z głównych dowódców wyprawy, i rozstrzyga jakiś spór między krajowcami. Na innej planszy widać Denona rysującego ruiny i przewodników z wielbłędami. Rysunki te mają stylizację romantyczną, co im nie odbiera świetnych wartości informacyjnych. W 1799 r. Denon wrócił do Kairu i pokazał swe prace Bonapartemu, który zareagował imponująco: natychmiast wyznaczył dwie specjalne komisje „uczonych“ z poleceniem zmierzenia i odrysowania wszystkiego, co wskaże im Denon. Po dwóch latach komisje zgromadziły materiał do monumentalnego dzieła o odpowiednio długim tytule, który zwykle skraca się do zasadniczych słów: „Opisanie Egiptu...“ Drukowane w Paryżu w latach 1809–22 w dziewięciu tomach i jedenastu ogromnych tomach z planszami, jest kapitalnym rozwinięciem i uzupełnieniem pionierskiego dzieła Denona.

* * *

Upowszechnienie się mody na Egipt będzie miało jeden rezultat nie przewidziany – masową grabież przedmiotów zabytkowych, coraz doskonalej organizowaną. Rząd Muhammada Alego patrzył na to przez palce, nawet po cichu inspirował rabunek. Ale trzeba przyznać, że właśnie dzięki temu bezprawnemu procederowi uczeni dostali do ręki pierwsze dokumenty materialne. Zresztą – kradzież kosztowności w grobowcach bynajmniej nie była wynalazkiem epoki kolonialnej. Około 2000 lat przed Chr. powstał zadziwiający tekst hieroglificzny, wyznanie faraona Merikare skierowane do syna: *Na cmentarzach doszło do bójk, rozgrabiono grobowce, a ja czyniłem to samo*. W 1100 przed Chr. gubernator Teb stwierdził, że królewskie groby są systematycznie okradane przez sprawne szajki. Sąd tebański ukarał winnych, o czym szczegółowo wiadomo z papirusów. Do maffii należeli głównie drobni urzędnicy nekropolii. Sprawozdania tego rodzaju zajmują wiele metrów papirusu, przy okazji dowiadujemy się o bogactwach zawartych w grobowcach. Proceder rozkwitał pod rządami rzymskimi i bizantyjskimi, ale przykład szedł z góry. Nowi władcy wywozili do Rzymu i Konstantynopola obeliski, sfinksy i posągi, które zdobiły potem wille Hadriana i Dioklecjana. Tak, jak kiedyś Persowie unosili je do Persepolis.

Innego rodzaju spustoszeń dokonali Koptowie przerabiając świątynie na kościoły, wreszcie eremici zajmujący na swój użytek grobowce. Znikały przy tym rzeźby i malowidła. W XVIII w. i następnym przemysł grabieżczy kwitł. Jest znany z wielu zachowanych egzemplarzy swego rodzaju podręcznik po arabsku pt. „Księga ukrytych pereł i cennych sekretów dotyczących wskazówek o schowkach i skarbach”. Poszukiwacze skarbów byli dostatecznie liczni, by założyć własny cech. Owa księga z instrukcjami była znana jeszcze w początkach XIX w. Pewien konserwator muzeum kairskiego w 1900 r. wyraził pogląd, że „Księga pereł” więcej przyczyniła zniszczeń w substancji zabytkowej niż wszystkie wieki poprzednie. Szajki operowały bezwzględnie, stele rozbijano młotem. I te fakty doczekały się ilustracji, np. „Views of Egypt” Luigi Mayera zawiera scenę pt. „Starożytności egipskie w sieni wiejskiego domu w Bulaq”, zaś paryska Biblioteka Narodowa przechowuje akwarelę Wilkinsona przedstawiającą „Kobietę szukającą skarbów wśród mumii w grobowcu w Tebach”.

Muhammad Ali stosował brutalny system rządów, Mameluków usunął za pomocą masakry, teraz postanowił zorganizować przemysł i w tym celu ściągnął z Europy rzekomych specjalistów i techników, w istocie awanturników, którzy od razu przystąpili do grabieży na wielką skalę. Muhammad Ali był oficjalnie właścicielem całej ziemi i siły roboczej w Egipcie. Aby dostać od niego tzw. firman, czyli pozwolenie na jakiekolwiek roboty, spryciarze używali wielu sposobów, np. załatwiali mu transport maszyn z zagranicy. Niezmierne łupy zgarniali konsulowie europejscy, np. szwedzki Anastasi, francuscy Drovetti, Minaut i Sabatier, angielski Salt.

W książce Forbina z 1819 r. „Podróż do Lewantu” znajduje się wykonana przez Rifauda ilustracja ukazująca robotników i konsula Drovettiego w arabskich szatach obok głowy kolosa, którą ruchem posiadacza mierzy ołowianką. Obok, w turbanie, ze skrzyżowanymi na piersi ramionami, opiera się o rzeźbę sam Jean-Jacques Rifaud, słynny rysownik, który zostawił po sobie około 400 precyzyjnych akwael przedstawiających zabytki i pejzaże, widoki Nilu z charakterystycznymi felukami. To, co zdobył Drovetti, złożyło się na znaczne części aż trzech wielkich kolekcji europejskich: w Turynie, Luwrze i Berlinie. Do Turynu pojechała przepiękna statua siedzącego Tutmosa III, z XV w. przed Chr., jeden z najokazalszych łupów konsula. Nie zdecydował się nabyć jej król francuski odcinając tym wielką szansę Luwrowi. W rezultacie muzeum turyńskie stało się za sprawą Drovettiego największym posiadaczem starożytności egipskich, ma nieknięte posągi Amenofisa I i Tutmosisa III, Amenofisa II, sfinksa

Amenofisa III i słynny granitowy posąg siedzącego Ramzesa II, reprodukowany w każdej historii sztuki. Uwiecznił się na nim obrotowy Rifaud rytujący: *Odkrył J. Rifaud w służbie Pana Drovettiego. Teby 1818*. To w Turynie, oglądając liczącą ponad sto eksponatów kolekcję egipską, Champollion sprawdził wartość swojej teorii odczytania pisma hieroglificznego. Drugą kolekcję Drovettiego kupił Karol X, mądrzejszy od swego poprzednika, płacąc 200 tys. franków, po czym Luwr wysunął się na drugie miejsce po Turynie. Jest tam m.in. złoty kubek darowany przez Tutmosisa III generałowi Thutti po zdobyciu Jaffy. Trzecią część skarbów Drovettiego nabył, za 30 tys. franków, król pruski posłuchawszy rady egiptologa Lepsius. Henry Salt, który swoje stanowisko w Kairze objął w 1816 r., miał tu doskonałych agentów, przede wszystkim Greka z Lemnos, Athanasiego (znanego jako Yanni), i nadzwyczajnego Belzoniego. Najpiękniejszy obiekt, alabastrowy sarkofag Setiego I – gdy targi z British Museum nie przyniosły rezultatu – Salt sprzedał prywatnemu kolekcjonerowi. Drugą kolekcję Salta kupił baczny na tego rodzaju okazje Karol X za 250 tys. franków. Teraz Luwr miał zbiory równo turyńskim. Angielski konsul sprzedał tu aż 4014 zabytkowych przedmiotów, m.in. odłam muru z Karnaku z inskrypcją, sarkofag Ramzesa III w różowym granicie (wymknął się z rąk Drovettiemu), dwa duże sfinksy granitowe i granitowy naos ze świątyni w File. Dopiero trzecią kolekcję Salta, już po jego śmierci, w 1827 r., kupiło British Museum. Ten przedsiębiorczy człowiek sam był niezłym malarzem (zdaje się, że umiejętność malowania należała do obowiązków osób studiujących kraje egzotyczne): paryska Biblioteka Narodowa ma piękny widok Kairu pędzla Salta.

Wspomniany już agent angielskiego konsula, Giovanni Belzoni, zwany człowiekiem od niemożliwych misji, byłby kapitalnym bohaterem serialu telewizyjnego czy po prostu filmu. Hydraulik, cyrkowiec, doskonały rysownik-akwarelista (wszystkiego sam się wyuczył), w końcu autor wspomnień pt. „Podróż do Egiptu i Nubii”, pełen energii i wyobraźni... Dla Salta wydobył z Ramesseum – bez żurawia! – ogromne popiersie Ramzesa II, obecnie ozdobę zbiorów British Museum, oprócz kamienia z Rozety. Z jego notatek wynika, że robił w Egipcie, co chciał, Karnak, Dolina Królów, Nubia stały dlań otworem. Ówczesny Egipt był rodzajem otwartego łona, które każdemu spryciarzowi wydawało swoją najgłębszą treść. To Belzoni wykonał serię barwnych rysunków naturalnej wielkości w podziemiach Abu Simbel, dokładnie przedstawiając korytarze i komnaty grobowca Setiego I. Wzbudzały one zachwyt w Londynie, potem w Paryżu i tu

miał miejsce wymowny zbieg okoliczności. 27 IX 1822 r., gdy Belzoni przejeżdżał przed gmachem Instytutu, akurat Champollion odczytywał tam swoją tezę o znaczeniu hieroglifów. Jednocześnie wrażenie, jakie wzbudziła paryska wystawa rysunków Belzoni z grobowca Setiego I, przyczyniło się do przyznania Champollionowi funduszków niezbędnych do jego badań w Egipcie.

Trzeba by wymienić jeszcze – co najmniej – jednego głośnego akwarelistę, Szkota Dawida Robertsa. Dzięki jego pracom znamy dziś pierwotne barwy świątyń i posągów, zanim ostatecznie się zatarty. Tak jak w Helladzie był to świat jaskrawo kolorowy, choć dziś mamy do czynienia z nagim granitem, piaskowcem czy marmurem. To wytwarza mylne wrażenie. Obok artystów zawodowych działało na tym polu kilkunastu amatorów–podróżników władających zręcznie piórem i pędzlem, nie mówiąc o egiptologach. Ci musieli znać sztukę kopiowania zabytków, fotografii nie było. Champollion miał u boku kilku artystów; jednym z nich był Nestor L'Hôte, którego cenne prace w pewnej części są wciąż nie wydane. Niemiec Karl Lepsius sam dobrze rysował, m.in. odtworzył akwarelę wnętrza świątyni Setiego w Karnaku. Egiptolog angielski Wilkinson jest autorem akwarelowych portretów zmumifikowanych głów w Tebach.

* * *

Naukowe konsekwencje wyprawy Bonapartego okazały się doniosłe i trwałe, inaczej niż polityczne. Na rozkaz Napoleona drukarnie cesarskie opublikowały dzieło zbiorowe, słynne „Description de l'Egypte“, które zawierało 200 artykułów ilustrowanych 907 planszami i 3000 rysunków. Podaje ono staranny opis zabytków, świata zwierzęcego, roślinnego, rzemiosł, pejzażu i przedmiotów użytkowych. Dwustu artystów opracowało ilustracje. Świat nareszcie poznał Egipt. Posypią się interesujące świadectwa literatów, Châteaubrianda, Maxime de Campa, Fromentina. Ten ostatni brał udział w otwarciu Kanału Sueskiego, po czym wydał swoje impresje pt. „Podróż do Egiptu“. Malarz i pisarz, głęboki znawca sztuki (jego arcydzieło, „Mistrzowie dawni“ czytamy w tłumaczeniu Jana Cybisa), Fromentin władał lapidarnym piórem: *Przybycie do Karnaku przez wielką aleję uszkodzonych sfinkсів i pylon wschodni. Zachwycające wejście. Na prawo widać pylon nietknięty od północy, rozpadający się od południa. Wielka świątynia. Nadzwyczajny spektakl. Rozmiary ogromne. Trzeba by skali, aby je ogarnąć. Nic bardziej gigantycznego i bardziej solennego. Wszędzie dokoła całkowity rozpad, niezmierne nagromadzenie gruzów, których każda cząstka jest monstrualnym blokiem. Dziury*

jeszcze pełne wody, w której nurzają się trzony kolumn. Cztery obeliski, tylko dwa z nich stoją. Zachwycający jest obelisk Hatasu, największy w Egipcie. Świątynia nocą: przepyszna główna aleja kończąca się u bramy północnej. Obelisk, u szczytu jeszcze różowy, stoi akurat na osi tej nawy niezrównanej. Jesteśmy tu prawie sami. Nawołujemy się jeszcze i zbieramy w tym chaosie nie do rozeznania po nocy. Syczące jastrzębie. Piękna kolumna o głowicy w kształcie lotosu, tylko ta jedna nienaruszona. Nawrót nocy, może jeszcze cieplejszej. Widać już tylko upartą czerwień nieba. Sylwetki daktyłowców. Jeziora, które migocą (tłum. Z.F.).

Pierre Loti, zaproszony przez rząd egipski w styczniu 1907 r., popłynął w górę Nilu oburzając się na tłum hałaśliwych turystów (zwie ich, od głośnego biura podróży, Cookies i Cookeness). Wylądował na wyspie File, gdzie świątynia Izis była zagrożona budową tamy stawianej przez Anglików. Dramatyczny tekst Lotiego nosi tytuł „Śmierć File”. Przetłumaczę fragment. *Świątynia. Jesteśmy na miejscu. Nad głowami wznoszą się ogromne pylony zdobione postaciami w płaskorzeźbach: niezmierna Izyda, która wyciąga ramię, jakby dawała nam znak, inne bóstwa o tajemniczym geście. Brama otwierająca się w grubych murach jest niska, zresztą w połowie zatopiona i wchodzi w mroczną głębię. Wiosłując wsuwamy się do sanktuarium. Zatrzymujemy się. Cisza, ciemno, zimno; nagle hałas spadającego ciężaru, po czym nie kończący się łoskot – jakiś wielki rzeźbiony głaz znalazł swój kres w wodzie, dołączył w czarnym odmęcie do innych głazów i pochłoniętych już świątyń, i starych koptyjskich kościołów, i miast pierwszych wieków chrześcijaństwa – wszystkiego, co kiedyś było wyspą File, „perłą Egiptu”, jednym z cudów świata. Trzeba wyjaśnić, co spowodowało katastrofę wyspy i oburzenie pisarza. Wskutek utworzenia przez Anglików sztucznego jeziora koło Assuanu – co znakomicie powiększyło obszary rolne – od pół wieku wyspa znajdowała się pod wodą przez 9 miesięcy w roku. Potem, w ciągu kilku tygodni, w najgorętszym okresie letnim, gdy prawie nie ma turystów, świątynia Izis obnażała całą swoją urodę. Wyłaniały się najpierw zręby pylonów, głowice kolumn, w końcu błoto gruntu, który natychmiast pokrywał się zielenią... Piękne linie dwóch pylonów, świeżość długich portyków, wdzięczna sylwetka rozstawionego w reklamowych plakatach pawilonu Trajana miały znowu cieszyć oczy, zanim wody kolejny raz wszystko pochłona. Ale to już dzisiaj przeszłość. Na wołanie Lotiego o ratunek dla File w końcu odpowiedziano, choć w inny sposób, niż mógł się spodziewać. Dwukrotne podwyższanie tamy, w 1934 i 1964 r., zgromadziło taką masę wód, że wyspa w ostatnich latach już*

nie wynurzała się na powierzchnię. Taki był stan rzeczy w 1972 r., gdy rozpoczęto akcję ratunkową. Poziom wód sięgał jednej trzeciej najwyższych budowli, wyspa niczym nie przypominała indylicznego miejsca starożytności, które opisywali dawniejsi podróżnicy. Kampania UNESCO zmobilizowała siły międzynarodowe równie skutecznie jak poprzednim razem, gdy chodziło o ratowanie kolosów w Abu Simbel. Bezczenny zespół File przeniesiono na jedną z sąsiednich wysp, akcja zasługuje na miano arcydzieła sprawności technicznej. Wokół wyspy stanęła ogromna grodza z dwóch rzędów stalowych bali, między które wrzucono mln m³ piasku. Wodę z budowli wypompowano, świątynia została oczyszczona i zmierzona z precyzją do milimetra tzw. metodą fotogrametryczną (za pomocą zdjęć z ziemi i samolotu). Zdemonstrowane następnie – około 40000 bloków! – zabytkowe konstrukcje zostały przetransportowane na wyspę Agilkia. Demontaż, transport i rekonstrukcję budowli (o ciężarze całkowitym 27000 t, niektóre bloki ważyły do 25 t) przeprowadzono niesłychanie szybko – trwały niecałe 30 miesięcy. Potęga człowieka jest godna podziwu, gdy jej używa w rozumnym celu. Po raz pierwszy objawiła się podczas słynnej akcji w Abu Simbel, o czym należy w tym kontekście przypomnieć.

W 1956 r. rząd egipski pragnąc zwiększyć areal ziemi uprawnej postanowił zbudować tamę w Assuanie, co zagroziło zupełnym zniszczeniem wszystkich zabytkowych budowli na brzegach nubijskiego Nilu. W marcu 1960 r. UNESCO wszczęło odpowiednią akcję propagandową. Egypciologia międzynarodowa rozporządzała wielką liczbą doświadczonych badaczy, więc państwa członkowskie UNESCO natychmiast i pozytywnie odpowiedziały na apel. W ciągu ośmiu lat poprzedzających pracę przy tamie 40 misji archeologicznych wykonało wiele analiz i poczyniło ratując w sumie ponad 20 obiektów. Od tamtego czasu archeologia regionu nubijskiego jest lepiej znana niż innych części doliny Nilu. Najbardziej widowiskowe roboty miały miejsce w Abu Simbel, gdzie wyrwano ze skały i zrekonstruowano na innym miejscu dwie świątynie, w tym jedną ze słynnymi siedzącymi kolosami.

Zadanie od razu okazało się ogromne. Można zdemonstrować świątynię, jak potem się stało w File, ale jak zdemonstrować skalistą górę? Oba sanktuaria w Abu Simbel, wraz z czterema kolosami, zostały ukształtowane wprost w skale, w nabrzeżnym masywie piaskowcowym. Sale i wewnętrzne kaplice zagłębiały się na ponad 60 m w serce góry. Nawet mniejsza świątynia, zwana Świątynią Królowej, miała 6 kolosów rzeźbionych w skale 10-metrowej wysokości, co równa się

3-piętrowej kamienicy. Kolosy większej świątyni są dwukrotnie wyższe, ich głowy mierzą 4,20 m od jednego ucha do drugiego, a na każdym uchu można wygodnie usiąść, bo ma ponad metr wysokości. Oko ma 84 cm, nos – 98, ręka spoczywająca na kolanach – 2,64 m. Jak uratować zabytek o takiej elegancji mimo jego wielkich rozmiarów? Przystudiowano trzy projekty. Pierwszy przewidywał zostawienie świątyni na miejscu po zbudowaniu osłony w postaci gigantycznej miednicy o jakichś 100 m głębokości. Tego rodzaju kontr-tama kosztowałaby jednak nie mniej niż nowa zapora w Assuanie. Według drugiego projektu obie świątynie miały być zamknięte w cementowych kasetonach, skała odcięta dokoła i od spodu, a utworzony tym sposobem olbrzymi blok byłby uniesiony przez lewary, po czym, jak monstrualny tort, przetransportowany na przeznaczone miejsce na pustyni. Wybrano trzeci, trochę mniej uciążliwy pomysł. Od skały odcięto wszystkie rzeźbione i zdobione trzony świątyni, których fragmenty ważyły ponad 20 t, i przeniesiono je za pomocą żurawi i platform ciężarowych na miejsce rekonstrukcji. Dziś – od 20 lat – świątynie, poskładane jak puzzle nieprawdopodobnych rozmiarów, wznoszą się o 200 m od swej pierwotnej siedziby; w pobliżu jest nowoczesne lotnisko i hotel ze wszystkimi udogodnieniami dla turystów, którzy teraz mogą cuda Abu Simbel łatwiej obejrzeć niż przedtem. Ale to chyba jednak nie jest zupełnie to samo.

Przede wszystkim kwestionuje się celowość wybudowania nowej zapory assuańskiej. Żeby mieć na to środki, Naser zaburzył wtedy równowagę sił na Środkowym Wschodzie zawierając przymierze z Rosją Sowiecką. Jego eksperci zapewniali, że tama jest doskonałym sposobem zwiększenia powierzchni ziem uprawnych nad Nilem. Ale już w 10 lat po jej wybudowaniu stwierdzono, że preekspansyjny program irygacji stał się klęską! Wieśniacy żyjący wokół wielkiego jeziora utworzonego spiętrzeniem wód na Nilu cierpią na chorobę motyliczą, bilharczoję, wynikłą z zakażenia wodą zawierającą larwy przyryw, która atakuje narządy wewnętrzne. W Deltcie ziemia straciła swą urodzajność z braku mułu w wezbranych wodach Nilu, na czym ucierpiało przybrzeżne rybołówstwo. Manipulacje przyrodą nie po raz pierwszy okazały się błędne i szkodliwe. Trzeba pamiętać, że i Bonaparte wyprawiał się do Egiptu z szaleńczą ideą nawodnienia pustyni. W przypadku Abu Simbel, dodajmy, przeniesione gdzie indziej zabytki straciły część swej autentyczności, swoje organiczne otoczenie.

Są to zabytki najwyższej kategorii, o czym na zakończenie trochę wiadomości. Liczą 3000 lat, ale świat dowiedział się o nich dopiero przed półtora wiekiem. Pierwszy zobaczył i opisał Abu Simbel Szwajcar Burckhardt w 1813 r. podróżujący po Nubii w przebraniu kupca syryjskiego imieniem Ibrahim Ibn Abdallah. Już greccy najemnicy w Egipcie podziwiali te świątynie i wykrobywali swoje nazwiska na nogach kolosów w 591 r. przed Chr., w czasie jednej z wypraw ówczesnego faraona przeciw władcy sudańskiemu, Aspelta. Świątynie już wtedy zaczynały pogrążyć się w piasku. Potem jakby zginęły z ludzkiej pamięci. Nie wspomina o nich żaden pisarz antyczny. W 1799 r. Nubijczyk Haggi Mohommed na żądanie uczonych ekspedycji francuskiej sporządził długą listę wiosek nubijskich między I a II kataraktą, jednak nie ma tam Abu Simbel (zwanego również Ipsambal).

22 III 1813 r. Burckhardt dotarł do Abu Simbel okrężną drogą, przez wysokie pustynne płaskowzgórze. Zwiedził małą świątynię królowej Nefertati, jedyną, jaką mu wskazano. W swoim dzienniku podjął dokładny spis zabytku, po czym dorzucił: *Obejrawszy wszystkie, jak sądziłem, starożytności Ipsambalu, miałem już wspiąć się tą samą trasą, jaką tu zszedłem, gdy szczęśliwym trafem, zwróciwszy się bardziej na południe, natknąłem się na to, co jeszcze można zobaczyć z czterech niezmiernych kolosów wykutych bezpośrednio w górze, jakieś 200 m od świątyni Nefertati. Wznoszą się one w głębokim wydrążeniu góry. Godne pożalowania, że są już prawie całkiem pokryte piaskiem. Jedna cała głowa, część piersi i ramienia jednego posągu wystaje jeszcze na powierzchnię. Z tego, który jest obok, nie widzi się prawie nic, głowa jest rozbita, a korpus pokryt piasek powyżej ramion. Z dwóch innych tylko okrycia głów są widoczne. Trudno rozpoznać, czy to posągi siedzące, czy stojące. Więc nawet miejscowi chłopci nie wiedzieli o drugiej świątyni. Burckhardt domyślał się, że za widocznymi fragmentami posągów kryje się cała budowla. Na skalistym przepięrzeniu, w środku czterech kolosów, znajduje się statua Ozyrysa z głową sokola, uwieńczoną kręgiem, a pod nią, jak podejrzewam, gdyby można było usunąć piasek, odkryto by wielką świątynię, której bramę te cztery kolosalne posągi prawdopodobnie ozdabiają.*

W 1813 r. nie dysponowano żadnym urządzeniem mechanicznym do usunięcia takiej masy piasku – milionów metrów sześciennych przyniatających świątynię. Trzeba by do tego setek ludzi, a Nubia była w tych czasach opustoszała. Rewelacjami Burckhardta zainteresowali się natychmiast obaj konsulowie celujący w eksploracji starożytności egipskich, Drovetti i Salt. Francuz był na miejscu pierwszy,

już w 3 lata po Bruckhardcie. Próbował wynająć do roboty miejscowych wieśniaków, ale nic nie wskórał, bo ludność bała się kary ciemnych mocy. Salt odwołał się do niezastąpionego Belzoniego, który zbadawszy rzecz na miejscu zorientował się w niesłychanych trudnościach operacji. Piasek nieustannie spływał z góry. Odsłonięcie jakiegось przejścia między kolosami było równie nierealne jak *zrobienie dziury w wodzie*, według wyrażenia Belzoniego. Ale próbował. Wrócił po roku w towarzystwie dwóch oficerów Royal Navy. Odnalezienie miejsca, gdzie winny znajdować się drzwi, zabrało im 20 dni. Jakoś zdołali się wcisnąć do środka zbudowawszy najpierw, z wielkim trudem, rodzaj okapu z desek. Ujrzeni wielką grootę sanktuarium, która wzbudziła entuzjazm Belzoniego: płaskorzeźby, malowidła, kolosalne posągi nadzwyczajnej piękności. Ale towarzyszyło temu rozczarowanie, bo te rzeczy były za wielkie, trudno było cokolwiek stąd wynieść! Cały łup sprowadzał się do posążku małpy, dwóch małych sfinksów o sokolich głowach i posążku wicekróla prowincji Kucz. Salt sprzedał to British Museum. Odjeżdżając Belzoni zalecił wieśniakom opiekowanie się okapem, który chronił wejście do świątyni odgrzebane z takimi kłopotami. Na nic się to nie zdało, wkrótce wszystko znowu zostało zasypane.

Walka z pustynią w Abu Simbel miała trwać prawie 90 lat. W 1828 r. zdołał wejść do świątyni Champollion. W 3 lata później dzięki pracom Anglika Roberta Haya można było oglądać 4 siedzące kolosy w całości. Gdy jednak w 1850 r. Maxime de Camp towarzyszący Flaubertowi jako pierwszy sfotografował zabytek, drzwi i posągi były już w połowie pod piachem. Wielki Mariette, o którym wspominałem, odsłonił całą fasadę w 1869 r., jednak gdy w 5 lat później odwiedziła Abu Simbel Angielka, Amelia Edwards, kolosy od strony północnej znowu były zasypane. Wojna z piaskiem wydawała się w poprzednim stuleciu przegrana. Trzeba było czekać do 1909 r., gdy całą świątynię definitywnie odsłonił Gaston Maspero. Był on uczniem i następcą zasłużonego archeologa francuskiego, Auguste Mariette'a, dyrektora muzeum w Bułaq. Zresztą odsłonięcie Abu Simbel nie było największym osiągnięciem Maspero, po prostu teraz dysponowano bez porównania lepszymi środkami technicznymi.

* * *

W egiptologii dawno minęły czasy amatorów i samotnych odkrywców. Pracują teraz duże zespoły uzbrojone w technologię, pod opieką państw i międzynarodowych towarzystw. Ogromne pieniądze są zaangażowane w tę pracę. Egiptolodzy nie opuścili stacji archeologi-

cznych, ale w znacznej mierze dociekania ich przeniosły się do laboratoriów. Dziś 26 państw ma co najmniej jeden, często wiele ośrodków badawczych związanych z uniwersytetami i muzeami. Sam Egipt bierze czynny udział w badaniach. Inspektorzy Organizacji Starożytności Egiptu, spadkobiercy Urzędu Starożytności powołanego przez Mariette'a i Maspero, wspomagają misje zagraniczne w terenie. Egipt zorganizował dwa ważne centra dokumentacji egiptologicznej, jedno w Kairze, drugie, francusko-egipskie, w Karnaku. W ostatnich latach powstało Międzynarodowe Stowarzyszenie Egiptologów, które liczyło niedawno 900 członków. Minęła epoka heroiczna, gdy kilkunastu uczonych panów znało się osobiście i wymieniało między sobą obszernie listy. Dziś co roku ukazuje się średnio 1000 książek i ważnych publikacji dotyczących starożytności egipskich. Wreszcie egiptologia, jak wiele innych nauk, ma rosnącą tendencję do wewnętrznych podziałów specjalistycznych: mamy więc filologię, epigrafię, historię, historię religii z jednej strony, archeologię i historię sztuki z drugiej. I wszelkie odkrycia są w dalszym ciągu możliwe. Od wielu tysięcy lat człowiek mieszkał w dolinie Nilu i w sąsiednich oazach, jego ślady są wszędzie dostrzegalne, ale tylko część została odkryta. Nie znane są dotąd dokumenty i zabytki paru kolejnych stolic Egiptu, ziemia kryje grobowce dziesiątków faraonów; nawet grób Aleksandra Wielkiego pozostaje wciąż nieznany!

Zbigniew Florczak

sesje • sympozja

POLONIŚCI O KULTURZE

Kultura polska lat 80.

I Tydzień Polonistów
KUL, 12-16 XI 1990 r.

Taki właśnie tytuł miał I Tydzień Polonistów, który odbył się w dniach 12-16 XI 1990 r. na KUL-u. Zorganizowany przez tamtejsze Koło Naukowe Filologii Polskiej dołączył do innych, Źnanych już Tygodni: Filozoficznego i Teologicznego. Głównym sponsorem całego przedsięwzięcia była paryska „Kultura” i Jerzy Giedroyc, co dodawało prestiżu i podkreślało jakość imprezy.

Otworzył spotkanie referat Andrzeja Sulikowskiego nt. „Rola »Kultury«”. Było to spojrzenie na Instytut Literacki i jego działalność oczyma przedstawiciela pokolenia sprawdzającego się w latach 1968, 1970 i później. Autor mówił więc o latających bibliotekach, potajemnym czytaniu wydawnictw emigracyjnych, co miało olbrzymi wpływ na kształtowanie się ówczesnej krytyki literackiej. Pospieszenie przeczytane książki owocowały jedynie powierzchownymi refleksjami, dlatego w latach 60. i 70. spod piór krytyków wychodziły jedynie ogólne impresje. Dopiero czasy pierwszej „Solidarności” przyniosły inną, bardziej krytyczną i studyjną lekturę zakazanych książek. Olbrzymia jest także rola „Kultury” w budowaniu obrazu współczesnej literatury polskiej.

Wiąże się to z rozwojem takich form, jak dziennik, esej, nowela i autobiografia, których liczne przykłady odnajdujemy na stronicach miesięcznika. Następnie mówca scharakteryzował politykę Instytutu i atmosferę domu w Maison-Laffitte. Pracowitość i konsekwencję redaktora naczelnego „Kultury”, Jerzego Giedroycia, można porównać jedynie z krajowym fenomenem Jerzego Turowicza. Obydwaj tworzą wokół siebie wspólnoty przyjacielskie, które charakteryzuje wspólna fascynacja i przeżywanie istnienia. Ale J. Giedroyc to przede wszystkim polityk: z jednej strony szczęśliwy, gdyż wiele z tego, do czego dążył, zrealizowało się; z drugiej strony tragiczny – jego podeszły wiek nie pozwala już na czynną działalność polityczną. Dobrze się stało, że był to pierwszy referat Tygodnia. Nie możemy zapominać, że rola Instytutu Literackiego i skupionej wokół niego emigracji polskiej, jest jedyna w swoim rodzaju. To właśnie działacze paryskiej „Kultury” wbrew wszelkim kłamstwom komunistycznego systemu potrafili (nawet w trudnych warunkach wygnania) zachować i kultywować idee wolnej i niepodległej Polski. Synonimem tej idei jest wolna i niezależna kultura, która z pewnością zawsze będzie się kojarzyć z Instytutem Literackim w Paryżu.

Pozostałe referaty dotyczyły wyłącznie literatury. Jerzy Jarzębski mówił o „Gombrowiczu – jego wpływach w literaturze polskiej”. Na poziomie formalnym tekstów wyróżnił trzy sfery wpływów. Pierwsza jest związana z problematyką języka literackiego. Gombrowicz postulował uwolnienie języka od wszelkich

zależności. Język staje się bohaterem opowieści, najbardziej jest to widoczne w „Ferdydurke”, gdzie mamy do czynienia z autonomiczną rolą języka w oglądzie świata – za jego pomocą można zafałszować rzeczywistość. Z tych spostrzeżeń korzystają tacy pisarze, jak M. Białoszewski, A. Kuśniewicz, K. Brandys i w szczególności S. Mrożek (np. typowe w tej mierze opowiadanie „Stoń”). Inny obszar jego wpływów zaznacza się w luźnej kompozycji („Ferdydurke”, „Dziennik”), na której wzorują się przede wszystkim autorzy dzienników czy quasi-dzienników. Tutaj lista kontynuatorów jest długa: T. Konwicki, Z. Żakiewicz, K. Brandys, G. Herling-Grudziński, A. Rudnicki, G. Musiał. Trzecia sfera wpływów wiąże się z pozycją podmiotu narracji. Gombrowicz zapoczątkował w literaturze polskiej sposób tworzenia własnej postaci na użytek publiczności literackiej polegający na tym, iż pisarz obiektywizuje się w tworzywie literackim. Działania takie przyniosły kryzys autorytetu narratora oraz pisarza w powieści; co więcej, można było zauważyć proces wyrzekania się przez autora prób uchwycenia w dziele literackim prawdziwego obrazu rzeczywistości. Kontynuatorami tej metody byli wymienieni już pisarze. Pozostała część referatu dotyczyła sporów pisarza z innymi twórcami i pisarzami oraz charakteryzowała trzy „powroty” Gombrowicza do literatury polskiej. Lata 30. – autor „Ferdydurke” jako młody buntownik przeciwko formie i tradycji; okres popaździernikowy – pisarz proponuje, aby jednostka stała się czymś więcej niż wszystkie systemy

(jest to postulat indywidualnego oglądu rzeczywistości); wreszcie – definitywny powrót pisarza do normalnego obiegu literackiego, który miał miejsce w minionej dekadzie. Jak stwierdził prelegent, powrót ten właściwie nie został zauważony. To tak, jakby z całością dorobku Gombrowicza nie potrafiiono dać sobie rady. O wiele większe i ważniejsze wpływy mieli Cz. Miłosz i Z. Herbert. Jednak J. Jarzębski nie zwrócił uwagi, że pisarstwo autora „Operetki” przynależy już do historii literatury, zaś twórczość Miłosza czy Herberta w ostatniej dekadzie nie tylko miała kontynuatorów, ale i charakter polityczno-społeczny. Jeśli więc przyłożymy ową działalność pisarską do ówczesnej sytuacji politycznej, to zrozumiemy, że milczenie Gombrowicza było założeniem pisarza, który poświęcił się walce z najważniejszym w owych czasach „imperatywem mickiewiczowskim”.

Dwa następne referaty szczegółowo charakteryzowały minione dziesięciolecie. Referenci wyraźnie podkreślali, że dekada lat 80. jest wyraźnie określona datami: 1980 (powstanie „Solidarności”) i 1989 (zniesienie cenzury). Następnie podkreślano, że wszelka literatura tamtych lat to kontynuacja tematów i poetyk istniejących wcześniej. Włodzimierz Bolecki oisując prozę lat 80. wyodrębnił powtarzające się tematy: kresy (Ukraina i Litwa), utracone dziedzictwo, Holocaust, pytania o przeszłość (szczególnie o lata stalinowskie). Autor odczytu wspominał też o stanie wojennym, który przyniósł refleksje nad zniszczeniami, jakich dokonuje historia (J. M. Rymkiewicz: „Żmut”, „Baket”, „Um-

schlagplatz“; debiut prozatorski P. Szewca – „Zagłada miasta“). Ponadto wskazywał nowe modele poetyki w ówczesnej prozie: zapisywanie odmian języków grup środowiskowych (M. Hłasko, K. Orłoś); odmiany strumienia świadomości i technik opowiadania (W. Odojewski, J. Strykowski); warianty montażu rzeczywistości i fikcji (A. Kuśniewicz, T. Konwicki, A. Rudnicki); wreszcie parodystyczny stosunek do języka – groteska języka (W. Łoziński, J. Anderman). Referant przypominał także odradzające się współcześnie spory, które wcześniej miały miejsce w obrębie literatury emigracyjnej (nt. „zdobywania władzy“ w krajach Europy Wschodniej – Cz. Miłosz i J. Mackiewicz; nt. zniewolenia w skrajnych warunkach – T. Borowski i G. Herling-Grudziński; nt. postaw uniwersalnych człowieka – G. Herling-Grudziński i W. Gombrowicz). Marian Stala w referacie „Poezja dekady lat 80.“ wskazał, że także liryka tych lat to kontynuacja wcześniejszych dokonań. O jej kształcie decydowali poeci wielcy i uznani. Wiersze tego okresu zakończyły proces odchodzenia od poetyki awangardy. Dlatego cała poezja ostatniego dziesięciolecia oscyluje wokół przeciwstawienia: rzeczywistość – nicłość. M. Stala wyodrębnił dwie linie we współczesnej poezji polskiej: zwrócenie się ku rzeczywistości, bytowi (Cz. Miłosz, A. Zagajewski, B. Maj) oraz zwrot ku wartościom, powinnościom, aksjologii (Z. Herbert, R. Krynicki, J. Polkowski). Na innych pozycjach sytuował się M. Białoszewski ze swoim „Kabaretem Kici-Koci“ – wartości można ocalić sytuując się poza językiem wysokim,

uciekając we własny język. Obok autora „Obrotów rzeczy“ prelegent wymieniał W. Szymborską („Ludzie na moście“), poetkę swobody – środka działań, a nie rezultatu – która nie walczy o wolność, lecz jej broni. S. Barańczak natomiast w wierszach z okresu amerykańskiego godzi czy też łączy cielesność i zmysłowość rzeczywistości z transcendencją. W dyskusji nad tymi referatami często padały zarzuty pod adresem ich autorów, że za mało mówili o nowej literaturze, o debiutach. Wystarczy jednak spojrzeć na całą literaturę 45-lecia PRL, by dostrzec, że były one liczne. Przyczyną mylnych wyobrażeń była bliskość problemów, tematów i poetyk ujawniająca się w tych debiutach, co mocno podkreślali prelegenci.

Obok omawianej przez M. Stalę poezji istniała jeszcze inna – poezja stanu wojennego, którą w swoim referacie opisał Janusz Sławiński. Ze względu na rodzaj autorstwa wyróżnił on trzy kategorie: utwory autorów znanych (głównie internowanych), pseudonimy oraz teksty bezimiennne, tzw. ludowe anonimy (określenie S. Barańczaka). Charakteryzuje je wykorzystywanie słownictwa wojennego i tekstów dawnych, poczynając od poezji konfederacji barskiej. Poezja stanu wojennego to *stan zerowy wystowień poetyckich*. To poezja bez złudzeń, głos tych, przeciwko którym wprowadzono stan wojenny. Była ona kontrjęzykiem w stosunku do mowy przemocy. Powstawała z różnych perspektyw: intelektualistyczno-universyteckiej, internowanego, emigranta i człowieka zastraszanego. J. Sławiński wyodrębnił dwa sposoby

radzenia sobie przez lirykę z nową sytuacją: obrazowanie z drugiej ręki (obraz ludzkiej świadomości) oraz dokumentalizm (dążność do zapisania prawdy, do uchwycenia konkretności i teraz). W tym ciekawym wystąpieniu zabrakło głębszego opisu toposów i motywów sakralnych, tak charakterystycznych dla omawianej literatury.

Podczas Tygodnia odbywały się także spotkania autorskie. Jan Józef Szczepański wielokrotnie powtarzał tezę, iż dzisiejsza sytuacja kultury polskiej jest tragiczna ze względu na jej całkowite uzależnienie od ekonomii. Natomiast Piotr Szewc występował w obronie dzisiejszego stanu kultury narodowej, w której doszukiwał się nowych, nie wyeksploatowanych jeszcze pokładów myśli i tematów. Wydaje się, że nawet pluralizm w tych kwestiach, o których była mowa podczas Tygodnia sugeruje wielokierunkowy rozwój naszej kultury. Istotnie problemem staje się uzależnienie działań artystycznych od działań ekonomicznych. Co jednak stanie się z całą kulturą, póki co czas. Najbardziej kontrowersyjny był wieczór ze Stefanem Kisielewskim. Ten niezwykle zasłużony publicysta i trochę gorszy pisarz niepotrzebnie wprowadził tematykę polityczną i gospodarczą (agitując wobec wyborców prezydenckich za L. Wałęsą), zrobił to jednak tak interesująco, że publiczność przyjęła go owacyjnie. Organizatorzy próbowali uzupełnić obraz dzisiejszej kultury prezentacją zespołów teatralnych. Scena 6 z Lublina pokazała spektakl „Wiosna Ludów”, zaś szczeciński Teatr „Kana” przedstawił monodram według tekstu J. Jerofiejewa „Moskwa-Pietuski”.

Choć Tydzień Polonistów KUL można uznać za udany, zabrakło w nim pewnego dopełnienia. Mogła to być np. próba ukazania związku pokoleń wychowanych na „Kulturze” z pokoleniem najmłodszym – pisarzami i krytykami piszącymi w „Zeszytach Literackich”, „Pulsie”, „Arce” czy „Brulionie”. Tu kryje się siła i wielkość dekady lat 80. – wspólna walka polskiej kultury o jej niezależność i prawdziwy obraz, w którym centralne miejsce przysługuje wolnemu człowiekowi.

Leszek M. Koźmiński

książki

PRAWDA TOŻSAMOŚCI

Piotr Matywiecki

Światło jednomyślne

PIW, Warszawa 1990, ss. 85

Cała mądrość świata i prawda leży w aforyzmach i paradoksach, a nawet kłamstwach. Bo prawdy nie ma, jest tylko dialektyka – zanotował w młodzińskim dzienniku Karol Irzykowski. Poezja Piotra Matywieckiego jest pisana jakby według tej recepty sprzed stulecia. A może jest duchową syntezą stulecia? Bo Matywiecki jest i staroświecki, i nowoczesny zarazem, dzieli się z czytelnikiem mądrością nie jednej epoki, a jednocześnie patrzy na siebie z dystansem współczesnego quidama.

W zakresie formy, mimo wrażenia jednorodności stylistycznej, poezja ta też czerpie z różnych źródeł. Z języka pojęć, którym zasadniczo posługuje się Matywiecki, wybliska nagle metafora jakby wprost z wiersza Przybosa: *Na żelazie / błysk od słonecznego promienia / zawiązał miasto*. Obok migotliwych impresji wzorowanych na japońskich haiku znajdują się poematy dotykające istoty bytu, przywołujące najdawniejsze mity, borykające się z sensem istnienia. Świadome mieszanie motywów i wartości, mozaikowość formy odbijająca wielowymiarowość świata mają w tej poezji określony cel: wydobyć z magmy obrazów, z płataniny znaczeń nadrzędną ideę-model wewnętrznej prawdy życia. Ale zanim ta idea naprawdę się wyłoni, Matywiecki z wytrwałością kronikarza wiedzie czytelnika przez poplątane ścieżki swoich wierszy. Co jest istotne: płatanina wynika z samej treści świata, nie ze sposobu jej przekazywania. Sposób, a więc język jest zadziwiająco precyzyjny, niekiedy aż agresywny w rysowaniu wieloznacznej twarzy świata. To wyzwolony z obrazów język czystych operacji intelektualnych. Odniesienia do Biblii, mitów śródziemnomorskich i religii chrześcijańskiej rozciągają akcję wierszy Matywieckiego na rozległy świat kultury, przywołują różnorodne tradycje ludzkiej myśli. Operowanie symbolami współczesnej techniki i cywilizacji wpisuje w te wiersze paradoksalne prawdy dziejowego postępu: *Świat / to dzieło generacji Wynalazców, którzy zepsuli utwór Stworzycieli / którzy przeżyli tamtą nową ziemię, / prze-pracowali ją i postarzyli*. Świadomość granic po-

znawczych możliwości człowieka dyktuje poecie także wyznanie tego ograniczenia: *Był i niebył / krążył SOBIE wokół Ziemi, / a mnie biorą na świadka / świtu i zmroku. Cóż wiem / mijany przez życie i śmierć? / – W jednakowym świetle widzę i nie widzę. / Zaświadczę o nieświadomości*.

Rozmigotane myśli tej poezji są jak światła wielkiego miasta oglądane z balkonu wieżowca; układają się w szeregi znaków pięknych niekiedy i fascynujących wdziękiem abstrakcji, ale nie do objęcia poszukującą znaczeń wyobraźnią i nie do pojęcia prostoliniowym rozumem. Z tej perspektywy (balkonu wieżowca) *Materia nie wie – roztrwonić się / czy utrwalić*. W cyklach „Historia oczu”, „Mass media”, „Ta epoka”, „Obrazy wielkanocne” poeta próbuje odtwarzać różne stany świata uzależnione od punktu widzenia kronikarza. Pojęcia nakładają się na siebie i przenikają tworząc myślową wieżę Babel, w której kryształki myśli ścierają się nawzajem, a świat powraca jakby do swego początku: prochu, atomu, przedistnienia. A myślący bohater tych wierszy świadom relatywności własnych ustaleń drwi sam z siebie: *Nie mam sumienia czystego ani brudnego. / Nie mógłbym jednak powiedzieć, że nie mam sumienia. / Mam sumienie śmieszne*. I tak oscylując między kroniką a prorocstwem, między rejestracją własnych procesów myślowych a niemożnością wyrażenia ostatecznego sensu istnienia Matywiecki dochodzi do sformułowania dramatycznej kulminacji przygody człowieka myślącego:

*Od końca świata do początku
(tak, nie inaczej)
od stworzenia świata do*

[Stworzyciela
(świat, nic inaczej)
od Boga mamy tę prze-moc
[myślenia
zaprzeczającą czasowi, nie, inną od
[czasu,
nigdy, zawsze inną, nic
(czy przeciw Bogu?)

Trudno precyzyjniej wyrazić naczelną tajemnicę ontologii, epistemologii i metafizyki jednocześnie.

Myśl, ten instrument poznania i udręki, prowadzi poetę przez błyski paradoksów, przez olśnienia zwątpień ku jednej idei, która pozwala mu na chwilę odsłonić twarz jednoznaczną, nie zmaconą egzystencjalnym nadmiarem i filozoficzną dialektyką. To poemat „Żydowska twarz” świeci w tym zbiorze światłem jednomyślnym. Tu poeta mówi dokładnie to, co chce powiedzieć, stosując grę słów w celu podniesienia temperatury przesłania: *Nieprawda, Żydzi nie są narodem tułaczy, / są narodem progu – / obca jest im ZNAJOMOŚĆ siebie, / bo są sobie domownikami. Ściana / raz jest śnieżycą, a raz puchową pościelą, / ale dom jest w sercu żydowskim. / Narody tułają się / przez tysiące lat na swoich miejscach / w poszukiwaniu własnej żydowskości.* Myślę, że poeta chce powiedzieć nie to, że genetycznie wszyscy są Żydami, ale to, że nie wszyscy są wybrani. Poprzez ukazanie dramatu narodu żydowskiego podkreśla, w jaki sposób instynkt tożsamości może ocalić w każdym z nas odwieczną godność człowieczeństwa. Pierwsza osoba podmiotu lirycznego zjednuje go w cierpieniu i upodleniu świata z oświecimskim popiołem, z wyobrażeniem Żyda wśród Żydów w Kobryniu, którego

muszę domyślać się / i grać ze sobą o jego istnienie.

Poprzez „Żydowską twarz” prawda tożsamości promieniuje i na inne utwory „Światła jednomyślnego”. Czytając niektóre miniatury poetyckie iskrzące się aforystyczną przeciwrotnością zastanawiamy się, ile wieków ludzkiego doświadczenia złożyło się na ich przenikliwą mądrość. Można cytować z dowolnego miejsca:

*W tej chwili stoi całe życie
i kamieniuje swojego żywego.*

*Spoglądam na to, pokutnik, i nie
[wiem
czy mam zabijać, czy umierać.*

*Iść od tej chwili, do której się
[przyszło?
– Przyszło mi na to, że nie mam
[gdzie iść.*

*Zbyt łatwy dla mnie kalambur bez
[wyjścia.*

Życie tu czeka na życie i śmierć.

Czyż fragment ten nie mógłby być ozdobą „Opowieści chasydów” Martina Bubera?

Adriana Szymańska

FOLWARK LUDZKI

Marek Nowakowski

Dwa dni z Aniołem

Kantor Wydawniczy SAWW
Poznań 1990, ss. 130

Opowiadania Marka Nowakowskiego zebrane w tomie „Dwa dni z Aniołem” na pierwszy rzut oka mogą sprawiać wrażenie zestawu dość przypadkowo ułożonych, pochodzących z różnego okresu twór-

czości autora tekstów. Pierwszy z nich i najdłuższy, „Jeden dzień w Europie“, to dość typowe dla do-tychczasowego „kanonu“ tego pisarstwa literackie sprawozdanie z całodziennego rekonesansu narratora po warszawskich kawiarniach, klubach i knajpach w otoczeniu charakterystycznych bywalców tych placówek. Tytułowe „Dwa dni z Aniołem“ to relacja z niekonwencjonalnie przebiegającej „wyjazdowej“ interwencji wziętego stołecznego adwokata w prowadzonej przezeń sprawie u wojewódzkiego prokuratora o nazwisku Anioł, który aniołem nie jest – raczej żywą negacją anielskiego mitu. „Świadek“ oparty jest na autentycznej scenie zeznań sądowych Edwarda Gierka, składanych przez byłego I sekretarza partii podczas procesu byłego prezesa Komitetu do spraw Radia i TV, Macieja Szczepańskiego; zaś „Wizyta“ wychodzi od epizodu więziennego spotkania adwokata z izolowanym znanym działaczem opozycji w czasie stanu wojennego. Wreszcie „Piwnica“ to impresja z zatrzymania przez służby specjalne pisarza N.N. (domyślamy się, że chodzi o autora).

Jednak mimo dużego rozstrzelenia utworów zamieszczonych w zbiorze, nietrudno się zorientować, że łączy je coś istotnego, przesądzającego najgłębiej o charakterze świata tu przedstawionego i losie jego postaci: mianowicie dość spójny fundament idei i zwłaszcza intencji autorskich, na którym narrator osadza zręby swych fikcyjnych „projekcji“. Ta zaś podstawa przecina się w jakimś istotnym miejscu – moim zdaniem – z osią przetaczającej się na początku 1991 r. przez łamy prasy i ekrany telewizji

dyskusji o „homo sovieticus“, wznieconej przez ks. Józefa Tischnera. Oczywiście nie sądzę, by Nowakowski pisząc swe opowiadania miał już w głowie zarysy poglądu na „homo sovieticus“; to raczej ewentualnie ks. Tischner mógłby odwoływać się dziś do tych tekstów po literacko zinterpretowaną rodzajową dokumentację swych tez. Aczkolwiek nie zgadzam się w pełni z definicją i teorią tego tworu pojęciowego (po raz pierwszy – przypomnijmy – zastosowaną, choć w nieco innym znaczeniu, przez Zinowiewa), uważam, że opis i diagnoza człowieka „zsowietyzowanego“ w interpretacji Tischnerowskiej, zdaje się, zaskakująco trafnie odpowiada wizji społeczeństwa odmalowanej na kartach nie tylko tego ostatniego, ale i innych nowych tomów opowiadań Marka Nowakowskiego (por. też np. „Wilki pochodzą ze wszystkich stron“). Zwierciadło fabularne, jakie Nowakowski stawia przed narodem – pogrążonym w nocy schyłkowego socjalizmu PRL-owskiego – jest dotkliwie karykaturalne, zaś narrator trudzi się jeszcze tym, by zostawić w nim jak najmniej miejsca na nawias gry i widocznych zabiegów ośmieszających, czyli żeby niejako utrwalić w nas przekonanie, iż ta karykatura (taka karykatura) była, a zapewne do pewnego stopnia jeszcze jest, elementem naszego losu. Żyliśmy i niekiedy jeszcze żyjemy w kalekiej, kompromitującej nas, KARYKATURALNEJ przestrzeni społecznej, ukształtowanej podczas dziesięcioleci spełniania, zakłamania, założonej fałszywości, wypraktykowanej schizofreniczności postaw (nie wiem, czy „sowieckiej“, ale z pewnością narzuconej przez obcy ideom war-

tościowej ludzkiej wspólnoty system „totalizujący”) – i nie umieliśmy się ani racjonalnie, ani irracjonalnie przeciwstawić temu opętaniu i kłamstwu.

Oto bardzo znamienita scena z jednej z alkoholowych wypraw narratora (w „Jednym dniu w Europie“) do pracowni wybitnego i cieszącego się powszechnym szacunkiem i mirom rzeźbiarza: *Poruszyliśmy się pośród gipsowych szkiców, gotowych już odlewów, nagich drutów. Zwróciłem uwagę na kilka kształtów, okrytych szczelnie ceratową folią i obwiązanych sznurami (...) zerwałem osłony z kilku tych brył, stłoczonych w kącie wśród nieużytecznych rupieci. Były to popiersia. Wykonane z realistyczną dokładnością. Po mongolsku szeroka, z wąskimi oczyma i trójkątną bródką głowa Lenina. Stalin. Była też scena zbiorowa: zastygła w ekspresyjnym rozbiegu grupa czerwonoarmistów, jeden z nich trzymał ponad głowami drzewce z łopoczącą płachtą sztandaru (...) Rzeźbiarz spurpurowiał i też zastygł jak rzeźba. Po długiej chwili wrzasnął cienkim, wibrującym głosem: – Precz! W ciszy pełnej kłopotliwego zawstydzienia opuszczaliśmy tę pracownię... Przytoczyłem dłuższy cytat, żeby dotrzeć do tego bardzo tu znaczącego kłopotliwego zawstydzienia – wynikającego przecież ze wspólnoty udziału obecnych w owym wstydzie rzeźbiarza; nie jest to demaskatorski gniew czy odcinający się śmiech, jakie może byłyby bardziej naturalną reakcją postronnych osób wizytujących pracownię, a kłopotliwe zawstydzienie, czyli odczucie, które określa w jakiś sposób również stan ducha narratora i jego kompanów. Fakt, że narrator (pisarz, w którym*

mamy prawo domyślać się autora) nie umie sobie sam poradzić ze swoim stosunkiem do peerelowskiej rzeczywistości, jest zresztą również jego osobistym obsesyjnym wątkiem, werbalizowanym często w wykładanych jawnie refleksjach, np.: *Ten ciągnął boks. Z sobą i pisanem. Lat przybywa. Po czterdziestce. Książek kilkanaście. Obca łapa nigdy moim pisanem nie sterowała. A mimo to, ile spętania, niemożności. Krok coraz cięższy, niewola przyzwyczajęń, drobne, coraz częstsze ustępstwa.*

Niewątpliwie w tym autoportrecie artysty z czasów dojrzałości z rzeźbą Stalina w tle nie mamy już do czynienia z owym dawnym, typowym, dość bezstronnym i pozornie naiwnym narratorem Nowakowskiego z jego „lumpowskich“ opowiadań, aczkolwiek cechuje go w dalszym ciągu charakterystyczna precyzja obserwacji społecznej, a także specyficzna paraboliczna esencjonalność przekazu – pozornie czysto realistycznego. Nie jest to już z pewnością bierny obserwator, dostrzegający i rozważający racje różnych stron, zwyczajny sprawozdawca z obszaru egzotycznych dla współczesnego czytelnika enklaw społecznych. Jest to świadomy swych celów demonstrator–interpretator, rozbierający na czynniki pierwsze doświadczaną przez siebie materię psychologiczno–obyczajową i składający ją na powrót z określonymi zamiarami i nawet tendencjami, punktujący w międzyludzkim porządku i obrządku wszystko to, co uzasadnia, rozwija jego tezę. A teza ta – w najprostszym wykładzie – sprowadza się do tego, że społeczeństwo, w którym przyszło wegetować i bohaterom, i czytelnik-

kom tej prozy, z którym wszyscy musimy uzgadniać swą tożsamość, zostało ukształtowane w trakcie długotrwałej historycznej indoktrynacji ideologią i praktyką systemu socjalistycznego, jego pragmatyzmem; w rezultacie stało się ono zubożoną, sprymitywowaną duchowo sztuczną zbiorowością, kierującą się egoistycznymi pobudkami, nastawioną aspołecznie i zachowawczo. Podstawową intencją twórczą, pobudzającą narratora opowiadań, jest demaskacja tego wszystkiego, co składa się na obraz persony, którą próbowano zdefiniować właśnie m.in. jako „homo sovieticus“.

Mieczysław Orski

NA SPOTKANIE LEGENDZIE

Jacek Kuroń

Wiara i wino. Do i od komunizmu

**NOWA, Biblioteka „Krytyki”
Warszawa 1989**

Na Starym Mieście widziałem niedawno kilka obrazków namalowanych niezbyt wprawną ręką na tekturze. Dwa z nich wydały mi się szczególnie interesujące. Pierwszy pokazywał jedno z ważniejszych wydarzeń naszej najnowszej historii – rozmowy przy okrągłym stole. Autorka (obrazki prezentowała starsza pani) umieściła przy nim najważniejszych polityków. Wśród nich łatwo można było rozpoznać charakterystyczne rysy twarzy Jacka Kuronia.

Na drugim obrazku Kuroń był głównym bohaterem. Siedząc za stołem – tym razem prostokątnym – pełnił rolę gospodarza. Jego gośćmi byli pochyleni nad talerzami darmowej zupy biedacy. Żeby nie było wątpliwości, autorka umieściła stosowny podpis, ale nawet bez niego byłoby wiadomo, o co chodzi. Na tym obrazku sylwetka J. Kuronia górowała nad pozostałymi postaciami – w zupełnej sprzeczności z zasadami perspektywy.

Nie liczyć się z nimi – to przywilej naiwnego malarza, lecz także – legendotwórcy.

Autobiograficzna książka J. Kuronia również korzysta z tego przywileju. To zrozumiałe, to immanentna cecha autobiografii. Dobrze, że w skierowanej na osobę autora perspektywie nie gubi proporcji.

Książkę J. Kuronia można zlekceważyć, można potraktować protekcyjnie, można też skwitować krótką notą. Bez wątpienia jest to bowiem książka bezbronna. Jej autor nie skrywa się za beznamietną relacją faktów, dokumentami czy (z małymi wyjątkami) autocytatami. Jedynym jej prawdziwym orężem jest szczerość, która bywa przecież bronią obosieczną. Nie należy jednak lekceważyć faktu, że autor nie ukrywa tych fragmentów swojej biografii, które przy dzisiejszej tendencji patrzania na historię w sposób ahistoryczny mogą być uznane za kompromitujące. Nie jesteśmy też w stanie przewidzieć konsekwencji tej szczerości dla dalszych losów legendy Kuronia.

Polityk ma okazję wyrażać swe poglądy przede wszystkim w działaniu; teksty, które pisze, wygłasza i

publikuje, zwykle są podyktowane względami pragmatyki. Autobiografia rzadko bywa potrzebna politykowi do uprawiania polityki. Więcej – może być zbędnym balastem, zwłaszcza jeśli przypomina o tym, co umknęło społecznej pamięci, a co nie zawsze korzystnie musi świadczyć o autorze.

„Wiara i wina” ukazała się jakby na zamówienie chwili, w kilka miesięcy po objęciu przez J. Kuronia stanowiska ministra. Do niedawna jeszcze Kuroń był politykiem tyleż znanym, ile nieznanym. Do czasu okrągłego stołu był jednym z głównych negatywnych bohaterów komunistycznej propagandy. Niewybredne ataki, którymi go nęcano, tworzyły jego legendę. Były w niej wszakże elementy niejasne – komunistyczne zaangażowanie w latach 50. Sprzeczne informacje na ten temat, powszechna nieznanomość bliższych szczegółów – niewątpliwie wpływały na społeczny odbiór tej postaci. Tak to widziano zwłaszcza z oddali, w tych środowiskach, w których o Kuroniu wiedziano niewiele więcej niż to, co można było przeczytać w gazetach. Więc autobiografia pozwoliła wyjaśnić niejasność, przedstawić motywacje działań, wytłumaczyć przyczyny zaangażowania.

„Wiara i wina” składa się bowiem nie tylko ze zdarzeń i anegdot opowiedzianych zajmując i ze swadą. Jest również autobiografią intelektualną, ukazuje ewolucję poglądów autora, przemianę, jaka stała się jego udziałem. Chciałbym podkreślić istotny, jak sądzę, aspekt tej przemiany – jej ewolucyjność. Przemiana nie była rezultatem iluminacji, lecz rodziła się długo z przemysłów i

dyskusji, z przeżycia wydarzeń historycznych, a także osobistych doświadczeń. Dlatego też Kuroń nie bardzo mieści się w stereotypie bohatera romantycznego, choć niewątpliwie elementy takiej autokreacji są w książce obecne.

Ewolucja poglądów nie oznaczała w przypadku Kuronia zmiany stosunku do wartości. Zarówno w drodze do, jak i od komunizmu kierował się tym samym zespołem wartości. I dlatego właśnie, że pozostał im wierny, odszedł od komunizmu.

Były to wartości składające się na etos lewicy. W książce znajdziemy taką ich charakterystykę: (...) *przyszło mi od najwcześniejszego dzieciństwa dorastać w silnym przeżywaniu sacrum. Codziennność zmuszała mnie do nieustannego pytania o to, co nadaje sens cierpieniom i przekracza śmierć. Pierwsze odpowiedzi znajdowałem w życiu rodziców i dziadka: w tym, co mi mówili, czytali, śpiewali, i w tym, czego byłem świadkiem. (...) Źródło, z którego czerpałem odpowiedzi na pytanie o sacrum, sprawiło, że tworzyłem swoją duchowość według lewicowych wzorów. Zaś wzorce te przede wszystkim są wezwaniem do ofiary, poświęcenia, służby, do oddania całego życia sprawie.*

Etos lewicy to wartości związane z dążeniem do *spełnienia królestwa bożego na ziemi*, a ma być to królestwo wolności i sprawiedliwości dla każdego człowieka. (...) *drugi człowiek, przede wszystkim słaby i krzywdzony* – napisał J. Kuroń – *jest w duchowości lewicy przeżywany jako sacrum; i on właśnie, drugi człowiek, jest źródłem wartości, fundamentem etyki.*

Można powiedzieć, że żywiłem

autora „Wiary i winy“ jest działanie, trzeba jednak wtedy dodać, że z reguły jest ono podbudowane refleksją, próbą teoretycznego uzasadnienia. Być może wynika to z natury osobowości. Źródeł można też szukać w młodzieńczej fascynacji marksizmem, który w ówczesnym wydaniu miał być ogólną i szczegółową teorią wszystkiego. Taka postawa musiała prowadzić do weryfikacji teorii w praktycznym działaniu. Takie postępowanie, zgodne zresztą z leninowską tezą o praktyce jako kryterium prawdy, prowadziło niezadowolonych marksistów do rewizji marksizmu, a wreszcie do odejścia od tej teorii. Autobiografia Kurońa pokazując jeden z wariantów tej drogi, po której przeszła spora część polskiej inteligencji.

Jedną ważniejszych stacji tej drogi stało się później poszukiwanie Boga, w Kościele, ale także między ludźmi, w miłości do drugiego człowieka (najpiękniejsze strony autobiografii J. Kuroń poświęcił żonie, Gajce). Zwłaszcza w ostatnich rozdziałach autor objawia się czytelnikowi jako homo religiosus, głęboko przeżywający imperatyw wiary i niemożność sprostania temu wyzwaniu. Tytułowe *wiara i wina* nie odnoszą się wyłącznie do komunizmu, jak zdaje się sugerować podtytuł. Należy te słowa odczytywać jako kategorie egzystencjalne.

J. Kuroń zadaje poprzez swą książkę ważne pytanie—ostrzeżenie: Jak się uchronić przed zauroczeniem ideologią, zwłaszcza taką, jaka instrumentalnie wykorzystuje wartości, którym staramy się być wierni? Jak rozpoznać prawdziwe znaczenie ideologii? Tylko nielicznym dany jest

ów smak, o którym pisał Zbigniew Herbert, inni są skazani na długi proces naznaczony osobistym doświadczeniem, jaki opisał Kuroń. Nie sądzę bowiem, by zagrożenie ze strony takich ideologii należało do bezpowrotnie minionej przeszłości.

Andrzej Z. Makowiecki w książce „Trzy legendy literackie. Przybyszewski, Witkacy, Gałczyński“ (Warszawa 1980) sporządził katalog dyrektyw dotyczących sposobu tworzenia legendy literackiej oraz warunków, jakie powinien spełniać pisarz, by stać się bohaterem legendy. Przyjmując pewne, niewielkie zresztą poprawki, można oba te katalogi zastosować do innych kategorii bohaterów legendy, np. polityków.

Osoba J. Kurońa spełnia niemal wszystkie wymienione przez Makowieckiego warunki. Kuroń jest *przedstawicielem i uosobieniem wartości społecznej jakiejś grupy lub sprawy*, nie jest bynajmniej postacią fikcyjną, w jego biografii znajdziemy momenty silnie oddziałujące emocjonalnie. Ewolucja poglądów autora „Wiary i winy“ spełnia warunek przełomu, konwersji; jego silna osobowość, sugestywne wypowiedzi wywierają wpływ na otoczenie. Kuroń zachowuje się na przekór konwencji (minister bez garnituru i krawata). Wreszcie wciąga w krąg swojej legendy osoby z otoczenia (Gajka, Modzelewski, Michnik, „koman-dosi“). Kłopot byłby ze spełnieniem warunku *życia zamkniętego*. Oznacza on np. śmierć, a w przypadku polityka także całkowite wycofanie się z działalności publicznej. Żadnej z tych możliwości nie życzył autorowi „Wiary i winy“. Niech jego legenda

ciągle się tworzy i jak najdłużej nie przybiera ostatecznego kształtu.

„Wiara i wina” spełnia jeszcze jeden warunek – *wsparcia autolegendotwórczego*, a została napisana jakby ze świadomością wspomnianego katalogu dyrektyw.

J. Kuroń uczynił wiele, by wyjść na spotkanie legendzie, dzięki swej autobiografii pozostawił legendotwórczy ślad, który trudno będzie zapomnieć. Pamiętajmy jednak, że legenda bywa kapryśna i czasem jeden zbędny gest lub brak gestu niezbędnego rozwiewa jej delikatną materię.

Andrzej Dziurdzikowski

WILEŃSKA MADONNA

Maria Kałamajska-Saced

Ostra Brama w Wilnie

PWN, Warszawa 1990, ss. 283

Są przedmioty i miejsca, które przestrzeni wokół nich nadają niepowtarzalny charakter i ustanawiają specyficzny klimat. Ich wzajemny związek staje się nierozzerwalny, zaś sens – symboliczny. Jednym z takich miejsc jest Ostra Brama w Wilnie, której dziejom jest poświęcona praca M. Kałamajskiej-Saced. Jest to jak dotychczas najpełniejsze opracowanie dziejów wizerunku wileńskiej Madonny.

Autorka, z wykształcenia historyk sztuki, w trzech rozdziałach w bardzo rzetelny i wyczerpujący sposób ukazała zagadnienie kształtowania się architektury zespołu ostrobramskiego

(bramy, kaplicy oraz zakrystii i galerii), dzieje obrazu Matki Boskiej Ostrobramskiej (jego genezę artystyczną, typ ikonograficzny i ozdoby obrazu) oraz historię kultu wizerunku i jego odbicie w sztuce. Praca jest zaopatrzona w obszernie przypisy, bibliografię i streszczenia w języku angielskim, rosyjskim i litewskim (!). Istotnym wzbogaceniem tekstu jest aż 179 czarno-białych i 11 kolorowych zdjęć. Wydawcy należy się uznanie za bardzo staranną szatę graficzną.

Dzisiejsze sanktuarium było pierwotnie fragmentem obwarowań miejskich Wilna. Ostra Brama jest jedyną ocalałą z niegdyś pięciu bram miejskich. Początkowo była zwana Trocką i Miednicką, od traktu wiodącego ku tym miastom, lub Ostrą – od południowego przedmieścia Wilna zwanego Oстрыm Końcem. W Metryce Litewskiej pod 1556 r. autorka odnalazła dotychczas nie znaną najstarszą wzmiankę, w której brama jest określona jako Ostra. Obalila tym samym funkcjonujący dotychczas mit, jakoby nazwa bramy brzmiała Auszros, co Polacy mieliby wymawiać Ostra. Dokładna data budowy bramy nie jest znana (problemów z chronologią zespołu ostrobramskiego i zagadek jest zresztą więcej). Autorka datuje ją na okres pomiędzy 1503 a 1514 r. Pierwsza drewniana kaplica w Ostrej Bramie pochodzi z 1671 lub 1672 r. Do tej pory obraz znajdował się na tym samym miejscu, ale nie miał stosownej oprawy architektonicznej. W 1711 r. w czasie pożaru miasta drewniana kaplica uległa zniszczeniu. Nowa, już murowana, została ukończona w latach 1712–15. Na jej

fasadzie prawdopodobnie w 1828 r. pojawiły się napisy: w naczółku (*Matko Miłosierdzia*), nad lewym oknem (*Pod Twoją obronę*) i nad prawym (*uciekamy się*). W 1864 r. powyższy tekst został zamieniony na łaciński. W czasie remontu w 1933 r. przywrócono napis w języku polskim. Po II wojnie światowej ponownie jednak pojawiła się inskrypcja łacińska.

Oznaką czci i bardzo efektowną dekoracją wewnętrznych ścian kaplicy są srebrne wota (do lat 1931–32 pokrywały one kolumny ołtarza). Wśród nich (około 14 tys.) nieco nad prawym oknem (jeśli patrzeć na wprost obrazu) jest to, które ofiarował marszałek J. Piłsudski. Treść jego inskrypcji, lapidarna i sugestywna, brzmi: *Dzięki Ci Matko za Wilno*. Choć nie odnotowana przez autorkę, warta jest przypomnienia. U przybyłych do tego miejsca Polaków nieodmiennie wywołuje wzruszenie.

Kaplica wraz z wizerunkiem Matki Bożej znajdowała się pierwotnie w obrębie klasztoru karmelitów, co utrudniało swobodny dostęp do niej osobom świeckim, aż do 1845 r. (do tego czasu kobiety w ogóle nie miały wstępu do kaplicy).

Nie w pełni wyjaśnione pozostaje pochodzenie obrazu Matki Boskiej Ostrobramskiej (przede wszystkim jeśli chodzi o osobę autora i dokładny czas powstania). W literaturze (szczególnie wcześniejszej) bardzo popularna była teza o wschodnim (bizantyjskim) pochodzeniu obrazu. Według legendy miał go sprowadzić do Wilna w 1369 r. Wielki Książę Olgierd, zdobywszy go w czasie zwycięskiej wyprawy na

Krym. Podanie to ma tak silny wpływ, że – jak zauważyła autorka – *dziś jeszcze zdarza się zaliczanie Matki Boskiej Ostrobramskiej do cudownych ikon rosyjskich*. Według Kałamajskiej-Saeed: *Polemika, jaka wybuchła między rzecznikami łacińskiego lub bizantyjskiego pochodzenia cudownego wizerunku, miała więc podłoże polityczne*. Inna hipoteza mówi, że autorem obrazu był krakowski malarz, Łukasz Porębski. Autorka obala też legendę, jakoby wizerunek był kryptoportretem Barbary Radziwiłłówny. Według Kałamajskiej-Saeed obraz jest malarskim odwzorowaniem ryciny powstałej około 1580 r. w Antwerpii według rysunku Martina de Vosa. Hipoteza ta zasadniczo zmienia dotychczasowe poglądy na temat miejsca powstania i inspiracji autora. Sam obraz jako manierystyczny autorka datuje na lata 1620–30. Osoba malarza nadal pozostaje nie znana, jednak *bardzo prawdopodobna [jest] możliwość, że obraz Matki Boskiej Ostrobramskiej został namalowany w Wilnie*. Nowością w literaturze przedmiotu jest także ścisłe powiązanie obrazu Matki Boskiej z wizerunkiem Chrystusa Salvatora (obecnie znajduje się on w magazynach Dailes Muzejos). Przekonująco autorka objaśnia też typ ikonograficzny obrazu. Uznanie go za fragment sceny Zwiastowania tłumaczy *dyletanctwem Narbutta lub tendencyjnym nastawieniem autorów rosyjskich*. Dyptyk, który tworzyły obrazy Matki Boskiej i Chrystusa Salvatora, *rozmiszczony na dwóch elewacjach Ostrej Bramy, był rozdzielony na dwa izolowane obrazy, toteż ich spójność ideowa nie jest tak łatwa do dostrzeżenia (...)*.

Wzajemny związek treściowy zostaje jednak zachowany, a nawet wzbogacony o dostowność przejścia od Chrystusa do Marii i poprzez Marię ku Chrystusowi. Prozaicznej czynności wejścia lub wyjścia z miasta nadano znaczenie symboliczne, wykorzystując specyfikę budowli, na której obrazy pomieszczono.

Autorka weryfikuje również wiele podań odnoszących się do kultu obrazu Matki Boskiej Ostrobramskiej (zwłaszcza jeśli chodzi o jego chronologię). Według Kałamajskiej-Saeed *do schyłku XVII w. nie można jeszcze mówić o istnieniu kultu obrazu ostrobramskiego*. Kult obrazu zainicjowali w latach 60. XVII w. wileńscy karmelici bosci. Jednak dopiero około połowy XVIII w. stał się on powszechniejszy, przysłaniając kult Matki Boskiej Trockiej. Kult wileńskiej Madonny nadal jednak miał lokalny charakter. W tym czasie po raz pierwszy pojawił się w odniesieniu do Matki Boskiej Ostrobramskiej tytuł Litewskiej Księżny. Dopiero w końcu XVIII w. Ostra Brama uzyskuje charakter sanktuarium. W rozprzestrzenianiu się kultu bardzo ważną rolę odegrało dzieło A. Mickiewicza „Pan Tadeusz”, które *zwróciło uwagę społeczeństwa polskiego na dotychczas ciągle lokalny – ograniczony do Litwy – kult Matki Boskiej Ostrobramskiej*. Od tej chwili kult stale się rozwijał, rosnąc wraz z falą nastrojów religijno-patriotycznych, jaka ogarniała ziemie zaboru rosyjskiego. Autorka zaznacza: *Nie umniejszając znaczenia uczuć religijnych, jakie niewątpliwie dominowały w kulcie Matki Boskiej Ostrobramskiej, nie sposób jednak nie zwrócić uwagi na fakt, jak silnie był powią-*

zany z ruchem niepodległościowym, skierowanym jednoznacznie przeciwko Rosji. W końcu XIX w. część dla wizerunku ostrobramskiego była już na tyle powszechna, że jako naturalne uznawano zestawianie go ze znacznie starszym obrazem Matki Boskiej Częstochowskiej. Obrazy te stały się swego rodzaju symbolem dwu ziem Rzeczypospolitej: Korony i Litwy.

2 VII 1927 r. odbyła się uroczystość koronacji wizerunku Matki Boskiej Ostrobramskiej. Wydarzenie to miało rangę wagi państwowej podkreśloną przez obecność najwyższych dostojników państwa: marszałka Piłsudskiego i prezydenta Mościckiego. W tym okresie kaplica Ostrobramska z cudownym obrazem Matki Boskiej zajmowała już bezapelacyjnie pierwsze miejsce wśród wileńskich świątyń. Kaplica wraz z obrazem i bramą stanowi rodzaj prezbiterium jednonawowego kościoła pod otwartym niebem, jakim jest ulica Ostrobramska. Jest to również swoisty ewenement.

Mimo wielu trudnych lat ostatniego półwiecza należy w pełni zgodzić się z konstatacją Kałamajskiej-Saeed, że: *Kult Matki Boskiej Ostrobramskiej jest stale żywy i aktywnie obecny we współczesnym społeczeństwie polskim. Z niezmienną też siłą trwa na swym pierwotnym obszarze*.

„Ostra Brama w Wilnie” autorstwa Kałamajskiej-Saeed jest wszechstronnym i szczegółowym opracowaniem, a jednocześnie odznacza się indywidualnym i nowatorskim ujęciem tematu. Mimo iż autorka nie zdołała wyjaśnić wszystkich związanych z dziejami obrazu zagadek, to praca jej, jak zasadnie podkreśla,

wnosi szereg nowych ustaleń, dotyczących zarówno obrazu *Matki Boskiej Ostrobramskiej*, jak również architektury i wystroju zespołu budynków tworzących właściwe sanktuarium. Ze względu na walory poznawcze i sposób ujęcia książka ta, jak sądzę, warta jest polecenia nie tylko historykom sztuki, ale i szerszemu gronu czytelników.

Krzysztof Tarka



NIENORMALNI?

Jacek Bławut

Nienormalni

Ambitne kino ostatnich lat upodobało sobie specyficzny temat – próbuje przedstawiać jako bohaterów ludzi zepchniętych na margines społeczny z powodu upośledzenia. Do niedawna twórcy filmowi unikali poruszania problemu inwalidów fizycznych lub umysłowych i dopiero w końcu lat 80. zdecydowano się pokazać na ekranie głuchoniemych („Dzieci gorszego Boga”) lub dotkniętych autyzmem („Rain man”). Ta konfrontacja dwóch światów: „normalnych” i „nienormalnych” miała na celu stwierdzenie, że często ci ostatni, odcięci murem inności, nie tracą nic ze swego człowieczeństwa.

Podobny temat poruszył polski reżyser, Jacek Bławut, w paradoksalnym filmie „Nienormalni”. Opowiedział w nim o ludziach doświadczonych przez los, być może najbardziej boleśnie, bo upośledzonych umysłowo.

Film rozpoczyna scena przyjazdu nauczyciela muzyki. Wita go dorosły chłopak pełniący obowiązki gospodarza. Oprowadza gościa po domu, dworku otoczonym zielenią, który jest azylem dla wielu takich jak on pensjonariuszy, zgromadzonych w jednym rodzinnym pod jednym dachem. Razem z nowo przybyłym wkramczamy w życie tej wspólnoty: początkowo nieufnej, a nawet agresywnej wobec intruza, powoli przeradzającej się w gromadę przyjaciół. Poznajemy dzieci: duże i małe, z powodu opóźnień często spotykające się w tej samej klasie, poznajemy ich opiekunów i wychowawców, którzy z serdeczną cierpliwością osławiają ich z otoczeniem.

To nieprawda, że dzieci upośledzone umysłowo nie potrafią myśleć i czuć. Potrafią. Trzeba tylko im pomóc, pokonać ograniczenia, kompleksy, lęki. Film w piękny, poetycki sposób obrazuje tę pracę. Oto niezgrabna, pulchna dziewczynka wędruje z mozołem po równowazni; przewraca się, spada, ćwiczy niezmordowanie po kilkanaście razy. Wreszcie odnosi sukces – występuje na pokazie gimnastyki artystycznej. Oto grupa „przebierańców” – amatorów teatru – przygotowuje spektakl, dzieci zostają aktorami. Oto na koniec mała orkiestra: muzycy, kierowani przez nowego nauczyciela, grają poleczkę bez jednej fałszywej nuty. Przez sport, teatr, muzykę dwa

biegunowo odmienne światy „normalnych” i „nienormalnych” zbliżają się do siebie. Nigdy nie będą jednym. „Nienormalnym” zawsze zagraża niebezpieczeństwo odrzucenia (w filmie jego wyrazem jest wyproszenie chorego chłopca z dyskoteki w miasteczku). Brak akceptacji jest dla niepełnosprawnych przyczyną najdotkliwszego cierpienia.

Film J. Bławuta niezmiernie powściągliwymi, autentycznymi środkami (aktorami są chore dzieci) opisuje to, co jest pozornie nie do opisanego – rysy charakterów. Mamy więc przed oczami malca, który tęskni do siostry i odbywa z nią długie, wymaginowane rozmowy telefoniczne, obserwujemy krnąbrnego perkusistę i sentymentalnego grajka na mandolinie. Są tak różni, jak różne są dzieci w każdej innej szkole. Jak wszystkie dzieci oczekują od dorosłych zrozumienia, troski i miłości.

O te wartości – o czym nie wspomina sam film, a co warto uzupełnić – upominał się dla niepełnosprawnych Jean Vanier, założyciel ruchu „Wiara i Światło”. Wspólnoty „Muminkowe” (do upośledzonych umysłowo przylgnęło imię pełnych ciepła stworków z książki Tove Jansson) to polska gałąź tego ruchu. Powstał on 20 lat temu we Francji, kiedy w czasie pielgrzymki upośledzonych umysłowo wyproszone z kościoła w Lourdes rodzinę z niedorozwiniętymi dziećmi. Pierwsze polskie wspólnoty utworzono w 1978 r. we Wrocławiu i w Warszawie. Dziś jest ich ponad sto. Za św. Pawłem powtarzają: *Bóg wybrał to co głupie w oczach świata, aby zawstydzić mądrych, i to, co nie jest szlachetnie urodzone według świata i wzgardzone*

wybrał Bóg. Wspólnoty łączą tych, dla których nie ma miejsca wśród „normalnych” ludzi, i tych, którzy chcą im pomagać. Stwarzają harmonijny świat bez podziałów i granic.

Film „Nienormalni” kończy się sceną pożegnania. Dla nauczyciela muzyki miesięczny pobyt dobiegł końca, pakuje się, zmierza do autobusu. Zatrzymują go dźwięki melodii, której uczył. Wraca przez podmokłe łąki, wraca do przyjaciół.

Film J. Bławuta został włączony przez ministra edukacji narodowej do obowiązkowych lektur filmowych. Jest adresowany do wszystkich, nie tylko do uczniów. Jednak jego przesłanie reżyser kieruje zwłaszcza do ludzi młodych. Istnieje przecież nadzieja, że dorastające pokolenie, wyciągając wnioski z filmów takich jak ten, będzie umiało stworzyć niepełnosprawnym lepszy, szczęśliwszy świat.

Anna Pietrzak

Książki nadesłane

Instytut Wydawniczy Pax

Józef M. Bocheński, *Logika religii*
przeł. Sławomir Magała
Warszawa 1990, wyd. I, nakł. 11 650+350 egz.

Graham Greene, *Kapitan i wróg*
przeł. Irena Doleżał-Nowicka
Warszawa 1990, nakł. 29 650+350 egz.

Clive Staples Lewis, *Listy starego diabła do młodego. Toast*
przeł. Stanisław Pietraszko
Warszawa 1990, wyd. I, nakł. 19 650+350 egz.

Ernest i Hazel Lucas, *Nasz świat*
oprac. graficzne Graham Round, przeł. Adam Szymanowski
Warszawa 1990

ks. Janusz Mariański, *Moralność w procesie przemian. Szkice
socjologiczne*
Warszawa 1990, wyd. I, nakł. 1650+350 egz.

Francois Mauriac, *Faryzeuszka. Jagnię*
przeł. Julia Ryłska, Zofia Milewska
Warszawa 1990, wyd. I, nakł. 29 650+350 egz.

Secundino Movilla, *Od katechumenatu do wspólnoty. Wprowadzenie
teologiczno-duszpasterskie*
przeł. Bolesław Szatyński
Warszawa 1990, wyd. I, nakł. 10 000 egz.

Marek Ney-Krwawicz, *Komenda Główna Armii Krajowej 1939–1945*
Warszawa 1990, wyd. I, nakł. 29 650+350 egz.

Huub Oosterhuis, *Dzieci ubogiego*
z tekstu niderlandzkiego przeł. Zygmunt Kubiak, ilustr. Jerry Hopkinson
Warszawa 1990, wyd. I, nakł. 9650+350 egz.

Kazimierz Satora, *Opowieści wrześnieowych sztandarów*
Warszawa 1990, wyd. I, nakł. 19 650+350 egz.

Ewa Szelburg-Zarembina, *Boży roczek*
ilustr. Maria Irzyk
Warszawa 1990, wyd. I, nakł. 49 650+350 egz.

Matka Boska Kozielska
zebrał i oprac. Antoni Podsiad, rys historyczny Wojciech Kozłowski
Warszawa 1990, wyd. I, nakł. 9650+350 egz.

Norbertinum

Jan Henryk Cichosz, *Wieczór autorski*
Lublin 1990, wyd. I, nakł. 600 egz.

ks. Wojciech Góralski, *Ius matrimoniale. Ze studiów nad kościelnym prawem małżeńskim*, tom I
Lublin 1990, wyd. I, nakł. 300 egz.

Dominik Morawski, *Obserwacje i refleksje watykanisty*
Lublin 1991, wyd. I

Eda Ostrowska, *Psalmy*
Lublin 1990, wyd. I, nakł. 1000 egz.

Michał Słotwiński, *W drodze*
Lublin 1990, wyd. I, nakł. 800 egz.

Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy

Pierre Descouvemont, *Dlaczego mam się spowiadać?*
Kraków 1990, wyd. I, nakł. 2000+350 egz.

Anthony de Mello SI, *U źródła. Rozważania rekolekcyjne*
Kraków 1990, wyd. I, nakł. 9650+350 egz.

Karl Rahner SI, Paul Imhof SI, *Ignacy Loyola*
zdjęcia Helmuth Nils Loose
Kraków 1990, wyd. I, nakł. 9650+350 egz.

Theo Schmidkonz SJ, *W Twoich dłoniach. Rozważania modlitewne do słów bł. Ruperta Mayera SI*
Kraków 1990, wyd. I, nakł. 2000+350 egz.

Tadeusz Żychiewicz, *Ignacy Loyola*
Kraków 1990, wyd. II, nakł. 2000+350 egz.

Pismo Święte Nowego Testamentu
w przekł. polskim ks. Jakuba Wujka SI
Kraków 1989, wyd. III poprawione, nakł. 50 000+350 egz.

Rodzina w nauczaniu Jana Pawła II. Antologia wypowiedzi
Kraków 1990, wyd. I, nakł. 9650+350 egz.

Wydawnictwo Ojców Franciszkanów

Wilhelm Hünermann, *Herold Boży święty Antoni z Padwy*
z franc. przeł. Emilia Lucht OSC
Niepokalanów 1989, wyd. II, nakł. 10 000 egz.

Arnold Marian Wagabunda-Wędrowski, *Zadumy mnicha-włóczęgi*
Niepokalanów 1989, wyd. II, nakł. 10 000 egz.

Wydawnictwo Znak

Hans Urs von Balthasar, *W pełni wiary*
wstęp Medard Kehl SJ, wybór tekstów Werner Löser SJ, przeł. Janina Henrychowa
Kraków 1991, wyd. I, nakł. 6650-350 egz.

Bogdan Czykowski, *Wiatr z innej strony. Wiersze zebrane z lat 1953-1989*
Kraków 1990, wyd. I, nakł. 5000 egz.

Henryk Elzenberg, *Z filozofii kultury*
wybór, oprac. i wprowadzenie Michał Woroniecki
Kraków 1991, wyd. I, nakł. 5000 egz.

Rudolf Fischer-Wolpert, *Leksykon papieży*
przeł. Bernard Białecki, informacje dotyczące Kościoła w Polsce Zygmunt Mazur OP
Kraków 1990, wyd. I, nakł. 30 000 egz.

Gustaw Herling-Grudziński, *Godzina cieni. Eseje*
Kraków 1991, wyd. I, nakł. 10 350 egz.

Konstanty A. Jeleński, *Szkice*
wybór Wojciech Karpiński
Kraków 1990, wyd. I, nakł. 9650+350 egz.

Eugeniusz Kwiatkowski, *W takim żyliśmy świecie. Sylwetki polityków*
wstęp Andrzej Romanowski
Kraków 1990, wyd. I, nakł. 10 000+350 egz.

Andrzej Romanowski, *Przed złotym czasem. Szkice o poezji i pieśni patriotyczno-wojennej lat 1908–1918*
Kraków 1990, wyd. I, nakł. 6650+350 egz.

Ogłoszenia

Archiwum Wschodnie jako społeczna inicjatywa badawcza istnieje od listopada 1987 r. i gromadzi świadectwa historyczne dotyczące dziejów ziem wschodnich II Rzeczypospolitej, losów obywateli polskich w ZSRR po 17 IX 1939 r. i Polonii w ZSRR od 1917 r. oraz represji stalinowskich w PRL. Realizuje obecnie kilkadziesiąt tematów, których lista pozostaje otwarta. Wszystkich świadków wydarzeń i spraw z przeszłości zaprasza do współpracy. Bliższych informacji odnośnie do poszczególnych tematów i osób je prowadzących udziela

Fundacja Archiwum Wschodniego
ul. Krucza 36, pokój 713, VI p.
00-522 Warszawa
tel. 280-281 wewn. 498



Odradza się Kościół rzymskokatolicki na Białorusi. Przed rokiem Ojciec Święty mianował pierwszego biskupa dla tej ziemi. Jest nim ks. bp Tadeusz Kondrusiewicz. W Grodnie otwarto 1 IX 1990 r. pierwsze Wyższe Seminarium Duchowne, w którym kształci się miejscowy kler. Tymczasem, wobec braku kapłanów na tamtych terenach, z pomocą Kościołowi na Białorusi pospieszyło 30 księży z Polski.

13 VII 1990 r. władze miasta Mohylewa oddały katolikom archikatedrę. Po rewolucji był w niej spichlerz, potem umieszczono tam archiwum, co uratowało świątynię przed zniszczeniem. Trzechsetletnia barokowa budowla z klasycystycznym frontonem jest w opłakanym stanie. Zostały tylko ściany i dach. Nie ma ołtarzy, organów, dzwonów, oświetlenia, nagłośnienia, ławek. Osobom, które zechcą pomóc katolikom z Mohylewa w remoncie ich świątyni, podajemy numery kont:

konto złotówkowe: B.S. Slesin k. Konina 931173-99059-170-1

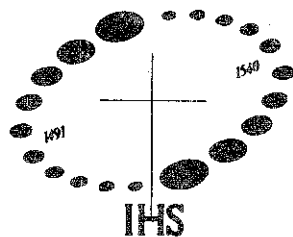
Mohylew

konto dewizowe: 10128772 USD Avista Bank PKO SA, Kalisz,
ul. Górnośląska 35.

Dziękuję za zainteresowanie sprawą katolików na Białorusi Wschodniej.

ks. Władysław Blin
212014 Mohylew
ul. Komsomolskaja 4
Białoruska SRR





JEZUICI

w Europie Środkowo-Wschodniej wczoraj i dziś

Sekcja „Bobolanum“ Papieskiego Wydziału Teologicznego (02-532 Warszawa, Rakowiecka 61) organizuje w dniach 18-20 IV 1991 r. sympozjum z okazji Roku Jubileuszowego 500-lecia urodzin św. Ignacego Loyoli oraz 450-lecia powstania Towarzystwa Jezusowego.

Program sympozjum przewiduje następujące referaty:

Piątek, 19 kwietnia

- 9⁰⁰ – Petr Kolar SJ, *Trudny kontakt Prowincji Czeskiej z Ciałem Towarzystwa po drugiej wojnie światowej*
- 11⁰⁰ – Emil Váni SJ, *Wkład Towarzystwa Jezusowego w rozwój szkolnictwa i oświaty na Słowacji*
- 14³⁰ – Mijo Korade SJ, *Znaczenie działalności jezuitów dla kultury chorwackiej*
- 16³⁰ – Mija Žužek SJ, *Towarzystwo Jezusowe w życiu społeczeństwa Słowenii kiedyś i obecnie*

Sobota, 20 kwietnia:

- 9⁰⁰ – Emerich András SJ, *Jezuici na Węgrzech – rozpoczynając stale od nowa*
- 11⁰⁰ – Donatas Valiukonis SJ, *Działalność jezuitów Prowincji Litewskiej w latach 1940-90.*
- 14³⁰ – Bohdan Cywiński, *Refleksje człowieka świeckiego wobec potrzeb społeczeństw Europy Środkowo-Wschodniej*
- 16³⁰ – Bogusław Steczek SJ, *Towarzystwo Jezusowe w obliczu zmian w Europie Środkowo-Wschodniej*

Na sympozjum zaprasza się osoby świeckie oraz kapłanów diecezjalnych i przedstawicieli wspólnot zakonnych męskich i żeńskich.