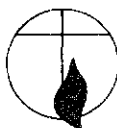


przegląd powszechny

5/837/91

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI • Warszawa

WYDAWCA

Provincia Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

RADA REDAKCJI

Witold Adamczewski SJ

Jacek Ambroziak

Henryk Bogacki SJ

Jacek 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 Wierusz

„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. 10

Papier offset, kl. III, 70 g., format A1

Numer zamknięto 15 IV 1991 r.

Materiałów nie zamówionych redakcja nie zwraca.

Spis treści

Grzegorz Schmidt SJ

„Coście wyszli oglądać?...“ 195

Stało się złą tradycją pielgrzymek Papieża do Polski, że znacznemu wysiłkowi organizacyjnemu tylko w niewielkim stopniu towarzyszy zasadnicze przygotowanie w postaci wspólnej refleksji czy pracy formacyjnej.

Gdzieś na Białej Rusi 205

Z ks. Antonim Hecem, proboszczem parafii w Baranowiczach, rozmawia Krzysztof Renik.

ks. Alfons Skowronek

**Zagadnienia maryjne w historii ekumenizmu.
Problemy, poszukiwania, perspektywy** 218

Dialog ekumeniczny na temat Maryi wciąż jeszcze znajduje się w początkowej fazie. Jednak został uwolniony od emocji, animozji, karykaturalnych ujęć.

Jean-Yves Calvez SJ

**Encyklika „Rerum novarum“ a współczesne
problemy społeczne** 239

Wydaje się, że pomimo dużego dystansu czasowego istnieje niezwykle podobieństwo między zagadnieniem interwencjonizmu państwowego w „Rerum novarum“ a znaczeniem, jakiego nabrała problematyka liberalizmu i ekonomii wolnorynkowej w momencie załamania się modelu realnego socjalizmu.

Salvatore Abbruzzese

**Z dziejów relacji Kościoła – świat we Włoszech.
Ruch Comunione e Liberazione** 250

Model „katolicyzmu bezwzględnego“, który wielokrotnie pojawiał się w czasach Leona XIII, a następnie po 1945 r. w dobie narodzin Chrześcijańskiej Demokracji, dziś ujawnia się, choć w specyficzny sposób, w przypadku ruchu Comunione e Liberazione.

Marek Szynal

**Postać Chrystusa
w „Legendach“ Andrzeja Niemojewskiego** 265

Modernizm katolicki był zjawiskiem różnym od literackiego. Obydwa mają wspólne źródła w atmosferze przełomu XIX i XX w. i rozchodzą się, przeplatają, niekiedy spotykają, jak to ma miejsce w „Legendach“.

rabin Byron L. Sherwin

Dialog katolicko-żydowski w Polsce (dokończenie) 279

W dzisiejszym świecie żaden człowiek, żaden naród, żadna religia nie są samotnymi wyspami. Co dotyczy niektórych z nas, dotyczy wszystkich. Izolacjonizm nie jest wiarygodną polityką narodową ani wiarygodną postawą religijną.

Cele i zadania

Katolickiego Związku Przedsiębiorców w Niemczech

(*Eugeniusz Koźmicki*) 294

Czy rzeczywiście koniec zimnej wojny?

(*Jacek Luszniewicz*) 299

Dwa mecenaszy: Salomona i Peggy Guggenheimów

(*Zbigniew Florczak*) 307

Ja, Reinhold, czyli Noc Kanclerza

(*Leszek Kieniewicz*) 319

Sesje – Sympozja

M. Orski: Pisarze „obczyzny” w Warszawie 330

(Spotkanie Pisarzy Polskich z Kraju i Obczyzny, SPP, Warszawa, 17 III 1991)

Książki

A. Szymańska: Wydziedziczenie 332

(*Aleksander Jurewicz*, „Lida”)

S. Obirek SJ: Jaki uniwersytet? 335

(*John Henry Newman*, „Idea uniwersytetu”)

E. C. Król: Widziane zza granic 337

(„Sąsiedzi wobec wojny 1920 r. Wybór dokumentów”, oprac. Janusz Cisek)

Ł. Kaczyński: Po prostu i serdecznie 342

(ks. Jan Pałyga SAC, „Proboszcz niezwyklej parafii /Rozmowy z księdzem Bronisławem Bozowskim/”)

K. Żukowska: Twierdza warszawskich reformatów 343

(Anzelm Janusz Sztcinke OFM, „Kościół Świętego Antoniego i klasztor franciszkanów-reformatów w Warszawie 1623-1987”)

Film

A. Pietrzak: Święty 345

(„Życie za życie. Maksymilian Kolbe” Krzysztofa Zanussiego)

Książki nadesłane 348

Sommaire

Grzegorz Schmidt SJ

„Qu'êtes-vous allés contempler...” (Lc 7,24) 195

Une mauvaise tradition des pèlerinages du Pape pour la Pologne s'est déjà installée: à un effort considérable d'organisation ne correspond pas assez une préparation adéquate au moyen de la réflexion et du travail de formation.

Quelque part, en Biélorussie 205

Entretien avec l'abbé Antoni Hej, curé de Baranowicze, recueilli par Krzysztof Renik.

abbé Alfons Skowronek

Les problèmes mariaux dans l'histoire de l'oecuménisme. Problèmes, recherches, perspectives 218

Le dialogue oecuménique sur Marie en est toujours à ses débuts, mais il se trouve déjà affranchi d'aigreur, d'animosité et d'approches en caricature.

Jean-Yves Calvez SJ

L'Encyclique „Rerum novarum” et les problèmes sociaux contemporains 239

Il semble que malgré l'écoulement du temps, il y ait une ressemblance prononcée entre le problème de l'interventionnisme d'Etat, tel qu'il est posé dans l'encyclique „Rerum novarum”, et la portée qu'a revêtue la problématique du libéralisme et de l'économie de marché dès l'effondrement du modèle de socialisme réel.

Salvatore Abbruzzese

„Communione et Libération” dans l'histoire du rapport Eglise-monde en Italie 250

Le modèle d'un „catholicisme inconditionnel” qui se manifesta à plus d'une reprise du temps de Léon XIII et qui réapparut après 1945, à l'heure de l'ascension des démocraties chrétiennes, resurgit de nos jours, encore que d'une manière spécifique, sous les traits du mouvement *Comunione e Liberazione*.

Marek Szynal

**Le personnage du Christ
dans les „Légendes“ d'Andrzej Niemojewski** 265

Le modernisme catholique était un phénomène distinct du modernisme en littérature. Les deux plongent leurs racines dans le climat de la fin du XIX^e siècle et du début du nôtre, mais suivent des tracés différents qui s'entrelacent, bifurquent, se rejoignent par moments, comme cela se produit dans les „Légendes“.

rabbin Byron L. Shervin

Le dialogue catholico-juif en Pologne (fin) 279

Dans le monde d'aujourd'hui il n'est pas d'homme, de nation et de religion qui soient des îles isolées. Ce qui concerne quelques-uns d'entre nous, concerne tout le monde. Ni comme politique nationale ni comme attitude religieuse, l'isolationnisme ne saurait prétendre à aucune crédibilité.

Essais et comptes rendus 294

Ogłoszenie

Komisja Episkopatu Polski ds. Środków Społecznego Przekazu informuje o trwających przygotowaniach do wydania reprintu „Pisma Świętego w obrazach“ z 1925 r. Będzie to wydawnictwo w twardej złożonej okładce, wydrukowane na specjalnych importowanych materiałach wielobarwnych, o objętości 256 stron. Pierwsze egzemplarze będą dostępne w czerwcu 1991 r. Nakład niewielki. Cena egzemplarza około 220 tys. zł. W przypadku zamówień powyżej 5 egz. – zniżka 5%, powyżej 20 egz. – zniżka 10%.

Zainteresowani mogą składać zamówienia pod adresem:

o. Remigiusz Pollak SJ
Biuro Komisji Episkopatu Polski
ds. Środków Społecznego Przekazu
Skwer Kard. Stefana Wyszyńskiego 6
01-015 Warszawa

Grzegorz Schmidt SJ

„Coście wyszli oglądać?...“

Tymi surowymi słowami Jezus pytał tłumy przysłuchujące się Jego rozmowie z wysłannikami Jana Chrzciciela (Łk 7,24–30). Czy była to próba wysondowania opinii współczesnych o tym, którego Jezus nazwał *więcej niż prorokiem*, czy raczej chęć zreflektowania ludzi goniących za sensacją? Być może zaproszenie do zrewidowania własnych kryteriów oceny osób i wydarzeń, do szukania głębszych uwarunkowań i motywacji przyjętego systemu wartościowania?

Zacytowane pytanie ciśnie się na usta, gdy myślimy o bliskiej już IV pielgrzymce Jana Pawła II do Polski. W osobie Papieża, w myśleniu i mówieniu o nim kumulują się przecież także nasze pragnienia i życzenia, narodowe kompleksy i mity. Zanim powitamy go jako pielgrzymę na ziemi ojczystej, może warto zatem przyrzec się krytycznie naszemu – indywidualnemu i społecznemu – postrzeganiu nie tylko osoby biskupa Rzymu, ale i spraw Kościoła, a zwłaszcza sposobu jego obecności w naszym życiu społecznym.

Autorytet Kościoła

Analiza reakcji społecznych na różne wydarzenia życia publicznego w ostatnich kilkunastu miesiącach, jak się zdaje, potwierdza przekonanie, że znaczna część społeczeństwa reaguje niemal alergicznie na próby mówienia za społeczeństwo czy w jego imieniu. Po latach odgórnego uczenia, jak powinno się myśleć i wybierać, wspomniana reakcja nie powinna budzić zdziwienia. Nie można jednak zaprzeczyć, że stanowi ona ważny problem dla Kościoła, do którego konstytutywnych obowiązków należy wszakże autorytatywne nauczanie.

Czy da się pogodzić autorytet Kościoła nauczającego i absolutny charakter wymagań Ewangelii, którą on przepowiada, z demokratyzacyjnymi tendencjami dominującymi niewątpliwie w naszym społeczeństwie? Czy zauważalne wybiórcze podejście do wymagań moralnych stawianych przez Kościół jest już znakiem konfliktu dwóch sposobów rozumienia i budowania autorytetu, czy raczej konsekwencją wspomnianej alergii społecznej i pewnych niezręczności ze strony przedstawicieli Kościoła w sposobie określania jego obecności w społeczeństwie? Czy np. spadek aprobaty społecznej dla projektu ustawy antyaborcyjnej, który ujawniają ostatnie sondaże, jest znakiem ewoluowania przekonań społeczeństwa w kierunku proaborcyjnym, czy raczej sygnalizuje wzrost nastrojów niechętnych wobec konkretnego projektu, m.in. jako efekt nadmiernego upolitycznienia całej problematyki i działań odbieranych czasem jako zbyt nachalne czy przypominające niedobre wzory propagandowe? Takich pytań można by postawić znacznie więcej i nie sądzę, by udało się znaleźć wyczerpującą i jednoznaczną odpowiedź na nie. Oczekiwana pielgrzymka Jana Pawła II może również powiększyć liczbę tych pytań, a nawet zarysować jeszcze ostrzej ich istotę. Taka jest chyba konsekwencja i cena wymarzonego i długo oczekiwanego procesu demokratyzacji życia publicznego, w który weszliśmy w 1989 r. Kościół musi w tej nowej sytuacji podjąć cierpliwy wysiłek wyjaśniania rodzaju i istoty swego autorytetu, ale musi chyba także mieć odwagę uczyć się nowych sposobów sprawowania tego autorytetu. Myślę, że papieskie nauczanie może być w tym względzie dużą pomocą. Wiadomo już, że Ojciec Święty zamierza oprzeć swoją pielgrzymkową katechezę na wskazaniach Dekalogu, który należy przecież – jako kodyfikacja prawa naturalnego – do ogólnoludzkiego dziedzictwa. Taki wybór tematu nauczania jest chyba bardzo znaczący i odsłania zamiar odwołania się do tego, co stanowi lub powinno stanowić fundament życia indywidualnego i zbiorowe-

go, niezależnie od religijnego kontekstu w jakim Dekalog został umieszczony w przekazie Starego Testamentu. Może to być istotną pomocą w wypracowywaniu społecznego consensusu dotyczącego pewnych nienaruszalnych wartości i zasad, na których zamierzamy oprzeć nasze życie społeczne. Nie są to wartości czy zasady religijne w sensie wąskowyznaniowym, lecz raczej normy ogólnoludzkie, mające swoje kulturowe zakorzenienie w cywilizacji zachodniej, której związki z chrześcijaństwem są oczywiste.

Trzeba tutaj zauważyć, że interpretując prawo naturalne Kościół zwraca większą uwagę na racjonalny proces uzasadniania wysuwanych konkluzji. Dostępność i czytelność prezentowanej argumentacji otwiera więc szansę poszukiwania prawdy o człowieku wspólnie z ludźmi, którzy dochodzą do niej inną drogą. Wydaje się, że właśnie odwoływanie się do prawa naturalnego i cierpliwe poszukiwanie – także w świetle Objawienia – jego głębszej treści, może być jednym ze sposobów ponownego odkrywania i budowania autorytetu Kościoła także w społeczeństwie, którego przeważająca część odżegnuje się od prób tworzenia państwa wyznaniowego.

Świeckie państwo ludzi wierzących?

Program IV wizyty Ojca Świętego w Polsce przewiduje m.in. spotkanie z żołnierzami (Koszalin), wizytę w więzieniu (Płock) i w szpitalu (Olsztyn). Można traktować te spotkania jako standardowe punkty prawie każdej pielgrzymki Papieża. Można jednak dopatrywać się w nich niejako potwierdzenia domniemanej chęci Kościoła, by zdominować istotne dziedziny życia ludzkiego (także w wymiarze społecznym i publicznym), o co oskarża się go coraz częściej. Myślę, że tego rodzaju obawy czy zarzuty są do pewnego stopnia naturalnym znakiem młodej demokracji i związanych z nią napięć. Sprawa dotyczy przecież nie tylko form i zasad obec-

ności instytucji Kościoła w naszym życiu publicznym, ale również sposobu urzeczywistniania prawa ludzi wierzących do wyrażania – także społecznie – swoich przekonań religijnych i wynikających z tego konsekwencji dla społeczności państwa, które pozostaje – i chyba powinno pozostać – światopoglądowo neutralne. Jak tę światopoglądową neutralność państwa pogodzić z deklarowaną przez większość społeczeństwa przynależnością do Kościoła katolickiego – oto trudne zadanie dla polityków, zwłaszcza tych, którzy będą odpowiedzialni za ostateczny kształt przyszłej konstytucji. Zależność między literą prawa a życiem jest jednak dwukierunkowa i dlatego będzie niezmiernie ważne, jak w najbliższym czasie będą się faktycznie kształtować formy i modele współżycia państwa i Kościoła oraz współtworzenia państwa przez ludzi wierzących.

Nie ma jak dotąd jasności i zgody co do rozumienia wspomnianej światopoglądowej neutralności państwa. Jedni są skłonni interpretować ją raczej jako eliminację elementów religijnych z instytucji życia społeczno-politycznego, w które jest zaangażowany autorytet państwa. Inni podkreślają, że chodzi o to, by państwo jako takie nie uznawało za własny i nie propagowało żadnego światopoglądu czy ideologii, uznając w tym względzie swoją całkowitą niekompetencję. Zadaniem państwa byłoby więc gwarantowanie obywatelom możliwości wyznawania przyjętego światopoglądu i zgodnego z nim kształtowania współtworzonej z innymi rzeczywistości społecznej, a także określanie pewnych reguł życia wspólnego, istotnych zwłaszcza w sytuacjach konfliktowych. Powinny one gwarantować, by korzystanie z uprawnień przez jednych nie kwestionowało praw innych.

Trzeba jednak przyznać, że nawet przyjęcie drugiej z przytoczonych wyżej interpretacji światopoglądowej neutralności państwa nie rozwiązuje automatycznie wielu problemów praktycznych ani też nie gwarantuje bezkonfliktowości życia społecznego. Dlatego właśnie

decydujące znacznie ma praktyka obecności Kościoła. Rozumiem to nie w sensie wykorzystywania przez Kościół czy jego pasterzy każdej nadarzającej się okazji do postawienia stopy na ziemi, która dotąd była może nie tyle wroga, ile odgórnie zakazana. Sądzę – przeciwnie – że mądra powściągliwość ludzi Kościoła wobec spektakularnych form obecności w życiu publicznym oraz zwrócenie większej uwagi na pogłębioną pracę formacyjną i realną pomoc ludziom w wielu trudnych sytuacjach życiowych może z jednej strony pomóc w przezwyciężaniu alergicznych reakcji niektórych środowisk na pojawienie się księdza, z drugiej zaś spełniać wewnątrzkościelną funkcję obronną przed pokusami, od których Kościół nie był chyba nigdy wolny. Szpital, więzienie – by pozostać przy symbolice papieskiej pielgrzymki – są tu wyraźnym sygnałem, który w odczuciu wielu nie jest już tak czytelny w przypadku pomysłu ściągnięcia 20 tys. żołnierzy na spotkanie w Koszalinie.

Hasło tegorocznej wizyty Jana Pawła II w Polsce brzmi: *Bogu dziękujecie – ducha nie gościście*. Jest ono zatem wezwaniem zarówno do dziękczynienia za przemiany, które dokonały się i nadal dokonują w naszym kraju, jak i do ich kontynuacji. W tej perspektywie należy też chyba rozumieć zamiar przypomnienia w trakcie pielgrzymki 200. rocznicy uchwalenia Konstytucji 3 Maja. Będzie to z pewnością także okazja do podkreślenia utrwalonego przez tradycję związku między katolicyzmem a polskością. Świadomości tego związku musi dziś jednak towarzyszyć równie głębokie przekonanie, że nie są to pojęcia zamienne. Dlatego też, o ile nie powinno dziwić uczestnictwo hierarchii Kościoła katolickiego w obchodach 3-Majowej rocznicy, o tyle czynienie z eucharystii, a więc ze specyficznej modlitwy Chrystusa i Kościoła, formalnej części takich czy innych uroczystości państwowych jest chyba – niezależnie od okoliczności i intencji – nieporozumieniem. Analogicznie: cieszy obecność żołnierzy i oficerów np. na procesjach Bożego Ciała, gdy jest to dobrowolna obec-

ność ludzi wierzących w mundurach. Może natomiast budzić zastrzeżenia, gdy niesionemu w procesji Najświętszemu Sakramentowi towarzyszy honorowy oddział żołnierzy pod bronią, skierowany tam rozkazem dowódcy.

Katolicki znaczy powszechny

Eksplzja nacjonalizmów w wyzwalającej się spod komunistycznej ideologii Europy Środkowo-Wschodniej nie ominęła także Kościoła katolickiego. Trudno zresztą się dziwić, skoro w wielu przypadkach Kościół był jedyną czy najbardziej liczącą się instytucją, która – spełniając swoje religijne posłannictwo – pozwalała jednocześnie poszczególnym społecznościom przechować narodowe ideały. Nowa sytuacja stawia więc przed Kościołem niezmiernie delikatne i trudne zadanie, by – nie pomniejszając swojego zakorzenienia w narodowych tradycjach i kulturach – potrafił wypełnić swoje uniwersalne posłannictwo. Zapisano już na ten temat wiele stron (także na łamach „Przeglądu Powszechnego”), ale społeczna świadomość tej konieczności jest chyba nadal niewystarczająca. Byłoby dobrze, gdyby zbliżająca się wizyta Jana Pawła II pozwoliła nam przeżyć bardziej obecność następcy Piotra powołanego do umacniania wszystkich braci w wierze niż odwiedziny „naszego papieża”. Warunkiem i konsekwencją takiej postawy jest niewątpliwie otwarcie na inne Kościoły lokalne, zwłaszcza w sąsiadujących z Polską krajach. Być może wizyta Ojca Świętego pomoże Kościołowi w Polsce w głębszym uświadomieniu sobie istoty jego posłannictwa w tym zakresie. Nie jest nim z pewnością pielęgnowanie polskości czy propagowanie „polskiego katolicyzmu”.

IV pielgrzymka Ojca Świętego do Polski przyniesie niewątpliwie wiele okazji do refleksji nad tym ogromnie ważnym zagadnieniem, bowiem w jej programie widnieje nie tylko zapowiedź spotkań z przedstawicielami

innych religii (z żydami w Warszawie) i wyznań chrześcijańskich (z prawosławnymi w Białymstoku i z protestantami w Warszawie), lecz także spotkań z przedstawicielami Białorusinów (w Białymstoku), Litwinów (w Łomży) i (w Przemyślu) Ukraińców mieszkających w Polsce oraz – jak można się spodziewać – przybyłych z terenów leżących na wschód od Polski. Ostatnie z wymienionych spotkań będzie jednocześnie spotkaniem z wiernymi obrządku bizantyjsko-ukraińskiego, co w sytuacji pewnego napięcia związanego z przywróceniem hierarchii łacińskiej na Ukrainie i mianowaniem ordynariusza obrządku grekokatolickiego w Przemyślu ma szczególne znaczenie. Przemyśl może więc stać się znany nie tylko z protestu przeciw udostępnieniu kościoła karmelitów wiernym obrządku bizantyjsko-ukraińskiego, ale jako miejsce modlitwy z Papieżem wiernych różnych obrządków jednego Kościoła katolickiego. Szkoda tylko, że nie będzie to – niestety – wspólna modlitwa.

Co znaczy dzisiaj być człowiekiem wierzącym?

Na to pytanie trzeba niewątpliwie szukać odpowiedzi każdego dnia, ale przyjazd Ojca Świętego w tym radosnym i trudnym jednocześnie momencie naszych narodowych dziejów stanowi niewątpliwie zaproszenie do szczególnej refleksji. Stało się już, niestety, złą tradycją pielgrzymek Papieża do Polski, że znacznemu wysiłkowi organizacyjnemu tylko w niewielkim stopniu towarzyszy zasadnicze przygotowanie w postaci wspólnej refleksji czy pracy formacyjnej. Podobnie ma się sprawa z wykorzystaniem papieskiego nauczania do jakiejś bardziej systematycznej, a nie tylko okolicznościowej pracy w zespołach parafialnych, grupach czy wspólnotach. Dobrym przykładem złego wykorzystania takiej okazji była poprzednia pielgrzymka Jana Pawła II i należący do jej istoty Kongres Eucharystyczny.

Podczas obecnej pielgrzymki Ojciec Święty zainauguruje II Synod krajowy. Prace przygotowawcze trwają już od dłuższego czasu, ale jak dotąd trudno powiedzieć, że jest to inicjatywa duszpasterska w sensie jakiegoś formacyjnego programu, angażująca grupy i zespoły ludzi świeckich. Jak potoczy się dalej historia tego przedsięwzięcia? Zależy to z pewnością nie tyle od Papieża, ile od pasterzy i wiernych Kościoła w Polsce. Może to mieć decydujące znaczenie dla oblicza polskiego katolicyzmu w najbliższych dziesięcioleciach.

Będzie to także istotny element w społecznej percepcji sensu i celu papieskiego pielgrzymowania. Powszechnie odczuwanym uzasadnieniem poprzednich wizyt Jana Pawła II była zewnętrzna sytuacja, w jakiej znajdował się Kościół i społeczeństwo: narzucony system komunistycznych rządów, wprowadzony stan wojenny i zdławienie wolnościowych ruchów społecznych, stan duchownego marazmu i zwątpienia wynikający z poczucia beznadziei, bezradność, brak nadziei. Dziś elementy zewnętrzne odgrywają drugoplanową rolę. Ważniejsze zdaje się pytanie o rolę, jaką powinien i chce pełnić Kościół w stanowiącym o sobie społeczeństwie i sposób egzystencjalnego urzeczywistniania świadomego wyboru wiary przez każdego chrześcijanina. Nie powinny dziwić pytania o sens pielgrzymek Ojca Świętego stawiane nieraz głośno w innych krajach. Chyba nie za każdym z nich kryje się negatywna ocena obecnego pontyfikatu. Jest przecież wspólnym zadaniem Papieża i Kościoła lokalnego takie przygotowanie, przeżycie i duszpasterskie wykorzystanie wizyty biskupa Rzymu, by nie było wątpliwości, że wypełnia on Chrystusowe polecenie *umacniania braci w wierze*. Program i charakter najbliższej pielgrzymki są już ustalone, ale otwarte pozostaje pytanie, jak będzie ona przez nas przeżyta, a przede wszystkim – w jaki sposób Kościół w Polsce uczyni z jej przesłania program swojej systematycznej i pogłębionej pracy, wykraczając poza dominujący jeszcze model obrzędowo-uroczystościowy.

„Qu'êtes-vous allés contempler...”

A la veille du quatrième pèlerinage de Jean Paul II vers la Pologne, l'auteur présente, de façon critique, notre perception tant individuelle que collective de l'évêque de Rome, ainsi que les problèmes de l'Eglise, surtout ceux qui touchent sa présence dans la vie sociale. En posant la question qui concerne le rôle de l'Eglise dans

la société auto-déterminante, il se demande quel usage fera l'Eglise du message pontifical de ce pèlerinage – appuyé, on le sait déjà, sur l'enseignement du Décalogue – dans son programme pastoral systématique et approfondi, qui franchirait les limites encore actuelles du model culturel et festif.

Program IV pielgrzymki Ojca Świętego Jana Pawła II do Polski

Sobota, 1 czerwca

KOSZALIN

- 11.00 – Przylot z Rzymu. Poświęcenie nowego budynku seminaryjnego i przemówienie do duchowieństwa i alumnów.
- 16.15 – Msza św. na placu przy kościele Ducha Świętego.
- 20.30 – Uczestnictwo w nabożeństwie różańcowym w katedrze i przemówienie do słuchaczy Radia Watykańskiego.

Niedziela, 2 czerwca

- 8.20 – Spotkanie z żołnierzami Wojska Polskiego na lotnisku.

RZESZÓW

- 11.35 – Msza św. i beatyfikacja bpa Józefa Sebastiana Pelczara na placu przy kościele Najświętszego Serca Jezusowego.

PRZEMYŚL

- 17.50 – Nawiedzenie katedry Św. Jana Chrzciciela.
- 18.35 – Udział w liturgii słowa Bożego w przemyskiej katedrze obrządku bizantyjsko-ukraińskiego.

LUBACZÓW

- 20.30 – Nawiedzenie sanktuarium Matki Bożej Łaskawej. Poświęcenie konkatedry bł. Jakuba Strzemię.

Poniedziałek, 3 czerwca

- 8.30 – Msza św. i koronacja obrazu Matki Bożej z Łukawca na lubaczowskim stadionie sportowym.

KIELCE

- 12.40 – Nawiedzenie katedry i zamknięcie synodu diecezjalnego.
- Udział w liturgii słowa Bożego na placu przykatedralnym i przemówienie do zakonników i zakonnic.
- Msza św. i koronacja obrazu Matki Bożej Łaskawej na lotnisku aroklubu w Masłowie k. Kielc.

Wtorek, 4 czerwca

RADOM

- 9.30 – Msza św. z homilią do robotników na lotnisku wojskowym.
- 15.00 – W drodze na miejsce odlotu do Łomży złożenie hołdu robotnikom poległym w 1976 roku przed Pomnikiem Protestu Robotniczego.

ŁOMŻA

- 17.35 – Msza św. z homilią do rolników na placu przy kościele Miłosierdzia Bożego oraz koronacja obrazu Matki Bożej Łomżyńskiej.

Środa, 5 czerwca

- 8.00 – Udział w liturgii słowa Bożego i przemówienie do Litwinów w katedrze Św. Michała Archanioła.
Poświęcenie nowych budynków seminarium.

BIAŁYSTOK

- 11.10 – Msza św. na lotnisku aeroklubu.
16.10 – Nawiedzenie prokatedry Matki Bożej Wniebowzięcia.
16.50 – Uczestnictwo w modlitewnym spotkaniu z wiernymi Kościoła prawosławnego w katedrze prawosławnej Św. Mikołaja.

Czwartek, 6 czerwca**OLSZTYN**

- 8.15 – Spotkanie z chorymi i służbą zdrowia w olsztyńskim szpitalu dziecięcym.
10.00 – Msza św. na placu przy stadionie „Stomil”.
15.20 – Udział w liturgii słowa Bożego dla przedstawicieli katolickiego laikatu i przemówienie w konkatedrze Św. Jakuba Apostoła.

WŁOCŁAWEK

- 18.30 – Udział w liturgii słowa Bożego i przemówienie do katechetów, nauczycieli i uczniów w katedrze Matki Bożej Wniebowziętej.

Piątek, 7 czerwca

- 9.00 – Msza św. oraz koronacja obrazu Matki Bożej Nieustającej Pomocy na lotnisku aeroklubu we Włocławku.

PŁOCK

- 15.20 – Msza św. na placu przy stadionie OSIR.
18.05 – Spotkanie z więźniami na placu więzienia.
20.30 – Udział w nabożeństwie czerwcowym w katedrze Wniebowzięcia NMP, homilia i zamknięcie 42. synodu diecezjalnego.

Sobota, 8 czerwca**WARSZAWA**

- 9.25 – Spotkanie na Zamku Królewskim z Prezydentem Rzeczypospolitej Polskiej i członkami polskiego Parlamentu i Rządu.
11.10 – Udział w liturgii słowa Bożego w bazylice archikatedralnej Św. Jana Chrzciciela z okazji rocznicy Konstytucji 3 Maja.
15.15 – Msza św. i otwarcie Ogólnopolskiego Synodu Plenarnego w bazylice Najświętszego Serca Jezusowego na Pradze.
18.15 – Spotkanie w Nuncjaturze z Korpusem Dyplomatycznym.
20.45 – Spotkanie w Teatrze Wielkim z przedstawicielami świata kultury.

Niedziela, 9 czerwca

- 8.15 – Spotkanie w Nuncjaturze z przedstawicielami wspólnoty żydowskiej.
9.00 – Uczestnictwo w spotkaniu ekumenicznym w kościele ewangelicko-augsburskim Trójcy Świętej przy pl. Małachowskiego.
10.45 – Msza św. na Agrykoli z okazji 100. rocznicy encykliki Leona XIII „Rerum novarum”. Beatyfikacja Rafała Chylińskiego.
16.00 – Spotkanie w siedzibie Sekretariatu Episkopatu Polski z biskupami i członkami konsulty zakonów męskich i żeńskich.
17.30 – Pożegnanie na lotnisku Okęcie.

Gdzieś na Białej Rusi

Z księdzem Antonim Hejem, proboszczem parafii
w Baranowiczach, rozmawia Krzysztof Renik

– *Gdzie Ksiądz kończył seminarium duchowne?*

– Trudno odpowiedzieć na takie pytanie. Ja przecież nie kończyłem normalnego, jawnego seminarium. Byłem klerykiem w seminarium – można powiedzieć – podziemnym.

– *Nie chciał Ksiądz uczyć się w Rydze lub Kownie? Tam przecież działały seminaria.*

– Owszem, chciałem. Próbowałem dostać się do seminarium w Rydze. Bardzo się o to dobijałem. Pracowałem wtedy jeszcze na kolei. Byłem pomocnikiem maszynisty. Już wówczas uczyłem się nocami, dużo czytałem. Kontaktowałem się z kapłanami, którzy pracowali na naszym terenie, i oni pomagali mi zdobywać wiedzę. Wiedziałem jednak, że takie przygotowanie nie wystarczy. Zresztą praca na kolei nie sprzyjała nauce. Wiadomo, jak to jest. Umówi się człowiek na spotkanie, na rozmowę, a tu przychodzi polecenie, że trzeba gdzieś jechać. No i w drogę, a z nauki nici. Poza tym nie mogłem zostawić spraw domowych, nie mogłem tak odseparować się od domu, a jednocześnie w nim mieszkać. Dlatego chciałem dostać się do Rygi.

– *Rzucił Ksiądz pracę?*

– Tak, rzuciłem pracę i pojechałem do Rygi. Tam dowiedziałem się, że muszę mieć pozwolenie na wstąpienie do seminarium od pełnomocnika do spraw religii z Białorusi. To nie była prosta sprawa. Taki pełnomocnik musiał zrobić dobry wywiad na temat kandydata, musiał rozpytać o wszystko KGB i dopiero wtedy dawał albo nie dawał zgodę. Droga była więc długa, a jej zakończenie niepewne. Postanowiłem więc przenieść się w ogóle na Litwę, bowiem szanse na uzyskanie takiego zezwolenia z Białorusi były niewielkie. Mieszkając na

Litwie mogłem próbować dostać się do seminarium kowieńskiego, gdzie o przyjęcie było nieco łatwiej. Opuściłem więc Białoruś i znalazłem się w Kownie.

– *Jeszcze nie w seminarium?*

– Oczywiście że nie. Ale trafiłem do środowiska związanego z seminarium, zacząłem już normalnie się uczyć i ciągle czekałem na zezwolenie od władzy świeckiej. Początkiem mojej nauki w Kownie były rekolekcje, potem zaczęły się normalne studia; wykłady z teologii, filozofii... Ja cały czas nie traciłem nadziei, że będę jednak w seminarium. Aż wreszcie osoba, która miała dostęp do wiadomości, powiedziała mi: „Ty nie masz żadnych szans, żeby dostać się do seminarium. Nigdy nie otrzymasz zezwolenia władz“.

– *Dlaczego?*

– Dlaczego? Powiedzieli mi mniej więcej tak: Jesteś dzieckiem wygnańców, w twoich żyłach płynie złość i nienawiść twoich rodziców. Władze nie mogą dopuścić, aby człowiek z takiej rodziny pracował w przyszłości z ludźmi, żeby nauczał ludzi wiary, religijności.

– *A jest Ksiądz dzieckiem wygnańców?*

– No jestem, trudno zaprzeczyć. Moi rodzice pochodzili spod Kamieńca Podolskiego. W 1936 r. całą rodzinę uznano za element niebezpieczny i tak jak setki innych wywieziono do Kazachstanu. Pozbywano się wówczas ludności polskiej z rejonów nadgranicznych. Pierwsze grupy wysyłało do południowego Kazachstanu i tamci ludzie w większości nie przeżyli tych wywozek. Moja rodzina pojechała w drugiej kolejności. To już były te wywózki, w czasie których można było zabrać trochę dobytku. Byli tacy, którzy zabierali nawet krowę. Przydzielano wówczas jeden wagon towarowy na rodzinę i w drogę. W ten sposób zasiedlano dzikie ziemie północnego Kazachstanu. Dowozili, wyładowywali w pustym stepie i mówili: Tu będziecie mieszkać.

– *Ksiądz już tych lat nie pamięta?*

– Nie, tamte czasy znam tylko z opowieści, ze wspomnień rodziców. Step, wokół nic nie ma... Pierwszy rok, to się wkopowali w ziemię na jakieś półtora metra w głąb i w tych jamach żyli. Dużo ludzi wówczas umarło, dużo dzieci. W naszej rodzinie – troje. W drugim roku robili już domy z gliny, tzn. z takich glinianych bloków zmieszanych ze słomą i suszonych na słońcu. Owszem, nawet ciepłe były...

– *Jakie stosunki panowały pomiędzy zetańcami?*

– Początkowo byliśmy tam wszyscy braćmi. Braćmi w nieszczęściu. Łączyły nas ze sobą prawdziwie ewangeliczne więzi. Nikt nie był w tym swoim nieszczęściu sam. Jeżeli ktoś rozpoczynał np. budowę domu, to zaraz przychodzili sąsiedzi, radzili, pomagali. Nie chcieli pieniędzy – posiłek najwyżej, obiad, kolację. Domów nikt nigdy na noc nie zamykał; w ciągu dnia na gałązkę, na kijek zamykało się obejście. Chlebem ludzie zawsze się dzielili. To naprawdę była taka atmosfera pierwszych wieków chrześcijaństwa.

– *Było jakieś życie religijne? Byli kapłani?*

– Ludzie zbierali się w niedzielę na nabożeństwa po domach. Kolejno to wypadało w poszczególnych chatach. Zresztą jednej niedzieli w kilku chatach to się odbywało, bo wieś była duża i ludzie szli do tego obejścia, gdzie im było bliżej. Modlili się sami. Odprawiali godzinki, mówili różańce, odczytywano modlitwy mszy św. Były takie kobiety, przewodniczki, które orientowały się bardziej w sprawach kościelnych i to one wszystko prowadziły. One także chrzcili dzieci. Mnie też chrzcila taka kobieta i dopiero po jakimś czasie dopełnił chrztu ksiądz.

– *Czy w tym życiu religijnym brały udział dzieci uczęszczające do zateizowanych szkół? Czy młodzież mogła w jakikolwiek sposób zdobywać wiedzę religijną?*

– Dzieci uczyły się modlić w rodzinnych domach. Zresztą muszą powiedzieć, że wśród dzieci obserwowano się pewne samodzielne zainteresowanie sprawami wiary. Pamiętam np., że kiedyś rodzice zostawili nas w domu, przyszły dzieci z sąsiedztwa i oczywiście zrobiliśmy w domu jakieś duże niepo-

rządki. Ale gdy nadszedł wieczór, padliśmy wszyscy na kolana i zaczęliśmy się modlić; bez niczyjego nakazu. To było jakoś dla nas konieczne, to tkwiło gdzieś w naszej świadomości. Czy inny przykład: pamiętam, kiedy już w Krasnoarmiejsku był kościół i był ksiądz, wybraliśmy się w kilku chłopców do tego kościoła. Nikt nas do tego nie zmuszał. Po prostu sami chcieliśmy pojechać. Pojechaliśmy pod wieczór, zgubiliśmy się w tym mieście i dopiero jacyś przygodnie spotkani ludzie, którzy mówili po polsku, przygarnęli nas na noc. Rano chcieli nas nakarmić, ale my nie wzięliśmy nic do ust, bo pragnęliśmy pójść do komunii św. I my, mali chłopcy, wychowani w tamtych warunkach, pamiętaliśmy o tym, że nie powinniśmy niczego jeść. Myślę, że w tych pierwszych latach wiara, zasady moralne, zasady religijne stały wśród tej wywiezionej ludności na dobrym poziomie.

– *Potem było gorzej?*

– Zaczęło się to wszystko psuć, gdy ludzie stali się bogatsi. Pojawiła się zazdrość, ludzie bywali zawistni. Sytuacja znacznie się pogorszyła, gdy przyjechali ludzie z Rosji. To było gdzieś w 1954 r. kiedy rozpoczęto akcję zagospodarowywania nieużytków, dziewiczych ziem. Przybywał wówczas głównie element przestępczy, ludzie, którzy nigdzie nie mogli sobie znaleźć miejsca. Trzeba było zacząć zamykać domy, ukrywać wszystko. Zaczęło się pijaństwo. A potem także donosy, anonimy... Kiedyś, gdy udało się zdobyć furkę zboża i przywieźć do domu, to człowiek mógł być spokojny, że nikt go nie wyda. Potem to już było niemożliwe, zakradła się pomiędzy ludzi zdrada, niewiaś...

– *Właśnie, zdrada. A czy nikt nie donosił władzom o prowadzeniu życia religijnego, o tych nabożeństwach w domach, o wspólnej modlitwie? Czy może władze tolerowały takie przejawy religijności?*

– No, trudno tu mówić o tolerowaniu. Władze groziły szykanami, ogłaszały, że nie wolno zbierać się w domach. Ale dopóki nie było kapłanów, dopóty władze tak bardzo nie tropiły tych spotkań. Gdy jednak zaczął do nas przyjeżdżać ks.

Kuczyński, to msze i nabożeństwa odbywały się już tylko w nocy. Władze nie pozwalały ks. Kuczyńskiemu na te podróże i on to robił wszystko po kryjomu. Gdyby go nakryli, zostałby aresztowany. Dlatego np. wszystkie sakramenty: chrzty, śluby, spowiedzi, i komunie św., odbywały się nocami. Pamiętam, że na moją pierwszą spowiedź i komunię ojciec zabrał mnie nocą. Ks. Kuczyński występował oczywiście w cywilu. Gdy przyjeżdżał do naszej wioski, nigdy nie nocował w tym samym miejscu. Zatrzymywał się na krótko, aby władze nie zdążyły dowiedzieć się o jego obecności. Około 1956 r. osiadł na stałe w Krasnoarmiejsku, gdzie udało mu się założyć kaplicę. Jeździliśmy wówczas do niego. Władze tolerowały ten stan zaledwie dwa lata. W 1958 r. ks. Kuczyński został ponownie aresztowany i skazany na 10 lat więzienia. Oskarżono go o szpiegostwo.

– *Po ponownym wyjściu na wolność powrócił do Kazachstanu?*

– Już nie. Pojechał na Ukrainę i tam zmarł. W Kazachstanie pracował natomiast ks. Bukowiński. To byli przyjaciele, choć różnili się bardzo. Nawet w codziennym życiu. Kuczyński cierpiał na bezsenność, nie spał całe noce. Bukowiński miał cukrzycę, niskie ciśnienie i spał prawie zawsze. Obaj już nie żyją: jeden jest pochowany na Ukrainie, drugi – w Kazachstanie.

– *Wróćmy do początków kapłańskiej drogi. Kiedy Ksiądz przyjechał na Białoruś z Kazachstanu?*

– W 1970 r. Tylko że wówczas to jeszcze raczej nie myślałem o pracy kapłańskiej. Byłem akurat po wojsku, służyłem m.in. na pograniczu z Afganistanem; myślałem raczej o założeniu rodziny.

– *O założeniu rodziny?*

– No, normalna rzecz, też o tym myślałem. Jak każdy młody człowiek. Ale ile tych dziewczyn miałem: niby podoba się, kiedy jednak pomyślę, że całe życie mam z nią spędzić – koniec świata. I tak parę razy. Wreszcie ktoś poddał mi myśl o kapłaństwie. I wtedy dopiero jakoś odnalazłem to swoje powo-

łanie, znalazłem swoje miejsce. Uspokoilem się. Szukałem już wówczas tylko drogi, która mnie do tego doprowadzi.

– *Nie była prosta.*

– Jedna z dróg mogła prowadzić przez Polskę. Drogę tę jednak odrzucił kategorycznie ksiądz kardynał Stefan Wyszyński. Powiedział wtedy tak: nie wolno zabierać powołań z tamtych stron. Jeżeli chcesz zostać kapłanem, znajdziesz drogę i tam. I na tę drogę mi pobłogosławił... Kiedy dowiedziałem się, że nie mam szans na uzyskanie zgody władzy radzieckiej, by wstąpić do seminarium w Kownie, skupiłem się już na studiach, na nauce, tak aby przerobić normalnie program. Miałem kontakt z profesorami, składałem egzaminy i mieszkałem niedaleko gmachu kowieńskiego seminarium.

– *W świetle radzieckiego prawa było to nielegalne.*

– Władze oczywiście nie mogły o tym wiedzieć i nie wiedziały. Nie wiedziało nawet moje najbliższe otoczenie. Wszyscy myśleli, że studiuję zaocznie na uniwersytecie. Jakież było w kilka lat później ich zaskoczenie, kiedy już po święceniach przyjechałem do Kowna, by odprawić w pokoiku, u ludzi, u których mieszkałem, mszę św.

– *Czym się jednak Ksiądz legitymował wobec władzy?*

– Oczywiście musiałem podjąć normalną pracę. I podjąłem. Zatrudniłem się jako palacz. Przedtem odbyłem stosowny kurs i wówczas nie musiałem jeszcze pracować, a wobec władz byłem w porządku. Potem dostałem dokumenty uprawniające mnie do obsługi kotłów gazowych. Teoretycznie powinniśmy przy tych kotłach dyżurować we dwóch. To znaczy: doba dyżuru i trzy doby wolne. Ale tam dla dwóch nie było żadnej roboty. Dyżurowaliśmy więc pojedynczo i w sumie każdy z nas miał prawie cały tydzień wolnego. Lepszych warunków do nauki nie mogłem sobie wyobrazić! Co roku jeździłem do Polski i powtarzałem jeszcze materiał w jednym z polskich seminariów. Egzaminy składałem w Kownie i w Polsce. Miałem pewne kłopoty z liturgią, bo brakowało mi praktyki. Ale poza tym wszystko szło dobrze.

– *Gdzie odbyły się święcenia?*

– Był 1978 r., miałem zaproszenie do Polski. Wiedziałem, że mogę być wyświęcony. Cały kurs seminarium skończyłem już rok wcześniej, ale bałem się przystąpić do święceń. Chciałem jeszcze przez rok pogłębić swoją wiedzę. Ale już w 1978 r. wiedziałem, że jadę do Polski po święcenia. Przed wyjazdem złożyłem jeszcze ostatnie egzaminy, i w pociąg. W Polsce powtórne egzaminy, potem rekolekcje. Święcenia odbyły się skromniutko; w Kielcach, w kaplicy klasztornej udzielił mi ich ks. bp Materski. Nikogo przy tym nie było. Mszę prymicyjną odprawiłem natomiast na Jasnej Górze, przed Cudownym Obrazem. Przed mszą ogłoszono, że odprawiać będzie neoprezbiter ze Wschodu. Dla mnie to była naprawdę satysfakcja, że udało się i że ta prymicja – w takim miejscu. Byłem szczęśliwy, latałem gdzieś, w niebie chyba. Drugą mszę św. odprawiłem w Warszawie, w sanktuarium św. Andrzeja Boboli; to przecież patron Polesia.

– *Jak powitano Księdza w Związku Radzieckim?*

– Na dworzec w mieście, do którego wracałem, wyszła cała rodzina. Przyszli z kwiatami, zamówili taksówki. No, miała być cała pompa. Tylko że ja nie przyjechałem w oznaczonym czasie.

– *Dlaczego?*

– Kiedy pojawiłem się w komorze celnej na przejściu granicznym, wywalono mi cały bagaż. Oczywiście celnicy znaleźli i książki religijne, i dewocjonaalia. Pytają, jakim prawem to wiozę. Odpowiedziałem, że jestem księdzem. Boże mój, jak tam zaczęli szumieć, jaki się krzyk podniósł, polecili do KGB i wzięli mnie na przesłuchanie. Zażądali wyjaśnień: kto mnie wyświęcił, kiedy, jakim prawem. Tłumaczyłem, że to jest sakrament i ja nie muszę pytać radzieckiej władzy, czy pozwala mi do tego sakramentu przystąpić. Chcieli koniecznie wiedzieć, kto mnie uczył, pod którym kierownictwem przygotowywałem się do kapłaństwa. Odpowiedziałem, że żadnego kierownictwa nie miałem, uczyłem się sam, książki czytałem, a potem pojechałem do Polski. Żeby coś zwiedzić. I tam spotkałem księdza,

opowiedziałem mu o wszystkim, a on mnie zaraz zabrał do biskupa. Biskup mnie przeegzaminował, uznał, że jestem godny i wyświęcił. Tak im to opowiedziałem. Oni chwilę pomyśleli, a potem do mnie: „Wy bzdury gadacie. – No prawda, bzdury – zgodziłem się z nimi. Ale wy te bzdury zapiszecie, ja podpiszę ten papier i tak powstanie dokument. Czy wy w to wierzycie, czy nie, to już wasza sprawa“. Trzymali mnie kilka godzin, w końcu wypuścili. Ale z uroczystego powitania nic nie wyszło.

– Przystąpił Ksiądz od razu do pracy duszpasterskiej?

– Zaraz po przyjeździe poszedłem do miejscowego Księdza. To był już staruszek, inwalida. Dożywał właściwie swoich dni, prawie nie wychodził z mieszkania. Msze odprawiał nieregularnie, nie miał już sił. Przedstawiłem się. Poszedł ze mną do kościoła, wprowadził mnie do zakrystii i patrzył, jak się ubieram do mszy św. Potem uczestniczył w tej mszy. Wróciliśmy do mieszkania i od tego czasu on już nigdy nie wyszedł na zewnątrz. Zmarł w kilka tygodni później.

– Jak zareagowały władze, gdy w mieście pojawił się młody kapłan? Przecież w radzieckim scenariuszu walki z Kościołem nie przewidywano takich sytuacji.

– Dla władzy był to kompletny szok. Oni wszyscy wierzyli tej propagandzie, która mówiła im, że z katolicyzmem już się uporali. Ze młodych księży nie będzie, że jak umrze ten staruszek, to już można będzie spokojnie zamknąć kościół. Nie spodziewali się takiej sytuacji, nie wiedzieli, co robić. Pojawił się młody, energiczny chłop – co z nim zrobić? Nie chcieli mnie zameldować, a bez meldunku mieszkać nie wolno. Ale tu mieszkała moja matka, powiedziałem więc, że i tak zostanę; z meldunkiem czy bez – obojętne. Pół roku to trwało, ja im w oczy specjalnie nie wchodziłem, msze odprawiałem w zakrystii, tam też spowiadałem. Wreszcie mnie zameldowali.

– Ale była jeszcze potrzebna rejestracja od pełnomocnika do spraw religii. Od tzw. pełnomocznego.

– Oczywiście. To też trwało długo. Najpierw dostałem taką rejestrację z obwodu. Dziwna to była rejestracja. Niby legalna,

ale przecież z zaznaczeniem, że nie wolno jej nikomu pokazywać. A tymczasem żądały jej władze z Mińska... Wreszcie dostałem już zupełnie normalną rejestrację. Jak to wszystko było załatwiane – nie chcę nawet wiedzieć. Bo widzi Pan, czasami wiedzieć za dużo nie jest dobrze.

– Jak Ksiądz ocenia z perspektywy lat stan religijny parafii w tamtych czasach?

– Trudno o tym wszystkim mówić. Stan religijny parafii był efektem także choroby, starości dawnego proboszcza. On nie był już w stanie wypełniać swoich funkcji kapłańskich. Msze odprawiał nieregularnie, kazań nie mówił, bo nie miał już siły głosu z siebie wydobyć. Jak mogła wyglądać spowiedź, kiedy on nie mógł niczego ludziom powiedzieć, bo z jego ust dźwięk nie wychodził. Czasami ludzi odprawiał od konfesjonatu, bo nie mógł dać rozgrzeszenia, ale nie miał jak im tego powiedzieć. I oni nie wiedzieli nawet, że nie mogą przyjąć Najświętszego Sakramentu... Jeszcze dzisiaj przychodzą do mnie ludzie i mówią: „Tamten dawał rozgrzeszenie, a ty nie. Dlaczego? Bo oni nie wiedzieli, że wówczas nie dostawali rozgrzeszenia. I ciągną się takie sprawy.

– Czy wierni zaakceptowali Księdza bez problemów?

– W zasadzie tak, ale oczywiście kłopoty też były. Pojawiło się kilka osób, które nie chciały mnie zaakceptować. Powstało coś w rodzaju opozycji. Może dlatego, że nie dawałem się za rękę prowadzić jak dziecko. Zaczęli robić awantury, pisać donosy do pełnomocznego, że ja jestem samozwańcem jakimś, zaczęli dzielić parafię. Nie miałem żadnego doświadczenia w takich sprawach, wpadłem przecież tak nagle do głębokiej wody. Pamiętam, że poszedłem wówczas do kościoła, stanąłem przed tabernakulum i powiedziałem: „Panie Jezu, zrób coś z tym, bo Ty widzisz, jaki ja jestem. Nie mam doświadczenia, mogę narobić jakichś głupstw. Ale skoro mnie tu postawiłeś, to zrób coś, żeby się to wszystko jakoś ułożyło“. Niejeden raz tak się godzinami modliłem i jakoś wymodliłem to wszystko.

– Czy w rozwiązywaniu problemów parafii pomagała Księdzu rada parafialna, zwana tutaj dwadcadką? W niektórych para-

fiach rady te odegrały przecież bardzo pozytywną rolę; chociaż były i takie, które rozkładały życie parafialne.

– Gdy przybyłem do tej miejscowości, stara dwadcadka była już właściwie na wykończeniu. Prezes był tak samo stary i schorowany, jak dawny proboszcz. Pracował głównie po to, by władze nie mogły zlikwidować parafii. Bo tutaj parafia nie ma prawa istnienia, gdy nie ma rady parafialnej, prezesa i sprawozdań pisanych dla władz. Ale wcześniej ten stary prezes zrobił bardzo dużo dla Kościoła, dla miejscowej wspólnoty. To był człowiek rzeczywiście oddany sprawom kościelnym. Kiedy jednak tu przyszedłem, ta dwadcadka istniała już tylko formalnie. Trzeba było szukać nowych ludzi.

– *Ksiądz ich szukał, czy władze?*

– Myślę, że to ja miałem wpływ na powstanie nowej dwadcadki. Zebranie tych ludzi, znalezienie prezesa – to wcale nie było łatwe. A bez takiej rady nie mogliśmy pracować. Zresztą nie tylko ze względu na wymagania prawne. Ja np. nie chciałem się zajmować takimi sprawami, jak remonty, gospodarowanie pieniędzmi. Mnie pociągało duszpasterstwo, a tutaj tyle było przecież do zrobienia w tym zakresie. Tak po prawdzie, to nigdy nie myślałem, że będę takim zwykłym proboszczem, z plebanią, z całym tym gospodarskim zapleczem. Imponowali mi tacy kapłani, jak Kuczyński, Kaszuba, Bukowiński, którzy ciągle byli w podróży, ciągle prowadzili działalność duszpasterską w terenie. No, ale ułożyło się inaczej... W każdym razie chciałem mieć dobrą dwadcadkę, aby to ona zajmowała się stroną materialną funkcjonowania parafii. Uważam, że udało mi się zorganizować taką grupę ludzi, chociaż nie było to łatwe.

– *Dlaczego?*

– Przede wszystkim dlatego, że ludzie ciągle się bali. Prezesem musiał być przecież człowiek, który coś umie, ma jakąś pozycję. A tacy ludzie mogli wiele stracić. I dlatego nie chcieli przyjąć tej funkcji. Starsi bali się o dzieci, którym mogło to zaszkodzić, którym mogło to przekreślić karierę. Dopiero gdy wspomniałem, że odejdę do innej parafii, gdzie znajdę ludzi, któ-

rym będę może bardziej potrzebny i bliski, znalazł się odpowiedni człowiek. Współpracujemy do dzisiaj.

– *Wspomniał Ksiądz nazwiska słynnych kapłanów: Bukowińskiego, Kaszuby, Kuczyńskiego. Czy próbował Ksiądz takiego duszpasterstwa, jakie oni uprawiali? Bez parafii, bez stałego miejsca zamieszkania?*

– Rzeczywiście pociągało mnie takie duszpasterstwo. Wyjeżdżałem samodzielnie w podróże duszpasterskie na Kaukaz, w okolice Krasnodaru, bo tam też mam swoich parafian.

– ???

– Ja tam mam rodzinę i kiedy do niej jeżdżę, to próbuję prowadzić także tam jakąś pracę duszpasterską. A więc udzielałem chrztów, błogosławiłem związki małżeńskie, katechizowałem młodzież. Zaczęło się to wszystko dość przypadkowo. Nawaliło mi serce i pojechałem do krewnych odpocząć. Ale jak się w okolicy dowiedzieli, że jestem księdzem, nanieśli mi dzieci do chrztu, pojawili się dorośli, by udzielić im sakramentu małżeństwa. Potem, gdy przyjeżdżałem następnym razem, przychodzili już inni. Głównie Rosjanie. To nie jest jakieś masowe zjawisko, ale zawsze tych kilkanaście osób przychodzi. Bywa i tak, że przychodzą dwudziestoletni ludzie i proszą o chrzest. Mam teraz dwóch takich. Poprosili, żeby ich ochrzcić. Zapytałem, czy chcą żyć jak chrześcijanie, czy tylko obchodzi ich sam obrzęd. Niewiele wiedzieli o chrześcijaństwie, wyjaśniłem im więc zasady życia chrześcijańskiego, dałem im książki i powiedziałem: „Poczytajcie, zastanówcie się, a jeżeli zdecydujecie się na chrzest, zadepeszujcie do mnie. Na pewno przyjadę – to tylko kilka godzin samolotem“. Teraz czekam na wiadomość.

– *Naprawdę Ksiądz poleci?*

– Oczywiście! Nie pierwszy zresztą raz. Udzielałem kiedyś ślubu w tamtych okolicach i po jakimś czasie zadepeszowali do mnie, że ten mężczyzna jest w szpitalu. W ciężkim stanie. Niewiele myślałem. Kupiłem bilet lotniczy i w samolot. Na drugi dzień byłem już w szpitalu. Nie bardzo mnie chcieli wpuścić, ale on leżał na parterze, więc po gzymsie wszedłem na parapet.

Wyspowiadałem go, namaściłem, udzieliłem komunii św. Umarł po tygodniu pojednany z Panem Bogiem. Takie wypadki też były.

– *Czy takie duszpasterstwo, trudno je nazwać – może wędrownie – będzie miało w Związku Radzieckim przyszłość? Czy takiego ewangelizowania potrzebuje ten kraj?*

– Trudno jeszcze powiedzieć coś na ten temat, ale myślę, że i taka praca jest potrzebna. Wiem z relacji niektórych księży, że grunt jest już przygotowany, by zacząć działać. Z drugiej jednak strony są i tacy, którzy mówią, że to jeszcze nierealne. Mam takie marzenie, żeby zdobyć auto-domek i jeździć po całej Rosji; od wiosny przez lato po Syberii na przykład, a zimą po Kaukazie – i ewangelizować, zakładać placówki. Trudno co prawda przewidzieć, jak przyjęliby to ludzie. Czy np. nie wyróciliby mnie z tym autem, nie obrzucili kamieniami? A poza tym, czy władze tolerowałyby takie duszpasterstwo? To są wszystko pytania, na które nie ma jeszcze odpowiedzi. Ale dzięki takim działaniom można by założyć placówki, do których potem dojeżdżaliby na stałe księża. Bo tam, gdzie są już jacyś ludzie znajomi, łatwiej działać.

– *Jak odbywają się takie duszpasterskie odwiedziny gdzieś w Rosji?*

– No cóż, to są placówki założone właśnie przez takich ludzi, jak Bukowiński czy Kuczyński. Można je znaleźć na terenie całego Związku. Tam są już ludzie, którzy są gotowi przyjąć księdza w każdej chwili. Przychodzisz do nich, siadasz do herbaty, a już po chwili schodzą się zwołani po cichu ludzie. I zaczyna się spowiedź, nauka, chrzty, śluby i oczywiście msza św. Tak było w Kazachstanie, w Azji Środkowej... Z tym że teraz tych punktów jest mniej, bo powstały tam już stałe parafie. Trzeba więc myśleć o tworzeniu nowych, tam gdzie jeszcze nic nie ma.

– *Sądzi Ksiądz, że gdzieś tam w Rosji, na Syberii, są ludzie, którzy potrzebują, pragną takiej ewangelizacji?*

– Myślę, że tak. A poza tym na tych obszarach, od Uralu po

Daleki Wschód, jest przecież także bardzo wielu katolików. Tam są Polacy, są Niemcy. Również Rosjanie zaczynają się garnąć. To zadanie zakładania placówek musi zostać podjęte, w przeciwnym bowiem wypadku wejdą na te tereny reprezentanci różnych sekt. Oni już prowadzą taką działalność. Przyjeżdżają do wioski, bez nauki chrzczą ludzi, jak – trudno powiedzieć, i wyjeżdżają.

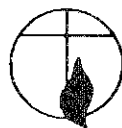
– A nie obawia się Ksiądz, że w przypadku misji katolickich byłoby podobnie? To znaczy po takim nawiedzeniu, założeniu placówki, ludzie zostaliby znowu sami, bez żadnej opieki duszpasterskiej?

– To zakładanie placówek nie może się ograniczać tylko do krótkiej katechizacji i udzielenia chrztu. Trzeba na miejscu znaleźć odpowiednich ludzi, wyszukać tych ludzi, poświęcić im więcej czasu, tak aby właśnie oni mogli – po wyjeździe kapłana – prowadzić tę grupę. To znaczy, aby mogli katechizować, przewodzić czytaniom biblijnym, nabożeństwom i modlitwom, które można sprawować bez obecności księdza. Jest to szalenie potrzebne na tych ogromnych obszarach Związku Radzieckiego. Kościoła bowiem jeszcze przez długie lata nie będzie stać na obsadzenie kapłanami tych wszystkich miejsc, w których są już, czy pojawią się, wierni. Dlatego część zadań powinni wykonywać miejscowi świeccy.

– Czy byłby Ksiądz w stanie ocenić skalę, wielkość współczesnego zainteresowania sprawami wiary na terenie Związku Radzieckiego?

– Szczerze mówiąc boję się takich ocen. Boję się statystyki...

Białoruś, styczeń 1991 r.



ks. Alfons Skowronek

Zagadnienia maryjne w historii ekumenizmu*

Problemy, poszukiwania, perspektywy

Tak zakreślony temat – szeroko, a nawet nazbyt obszernie – ma jednak tę przewagę, iż pozwala na swobodne poruszanie się wśród wielu zagadnień zwalniając zarazem od ich wyczerpującego przedstawiania. W swym podtytule jest skądinąd celny, albowiem każdy problem jest przecież wyrazem konkretnych poszukiwań, zaś każda taka kwerenda otwiera kolejne perspektywy dalszych badań i ku nowemu artykułowaniu problemów. W niniejszej prezentacji wszystkie te trzy aspekty zagadnienia także będą się wzajemnie przenikały i zazębiały. Ograniczę się do trzech kręgów tematycznych: do związku przedstawienia myśli reformatörów w kwestii maryjnej, do naszkicowania późniejszych trendów w teologii ewangelickiej i kontrreformacyjnej oraz do ukazania bodźców wynikających z nauczania II Soboru Watykańskiego i myśli posoborowej znajdującej szczególnie swój wyraz w nauczaniu współczesnych nam papieży¹.

Reformatörzy czcicielami Maryi

Każda rozmowa na tematy ekumeniczne z ewangelikiem, wykształconym lub prostym wiernym, wcześniej czy później zejdzie na obszar zagadnienia najbardziej kontrowersyjnego i stanowiącego o rzekomo specyficznej różnicy między Kościołem katolickim a prote-

* Skrócony tekst odczytu wygłoszonego na międzywyznaniowym sympozjum „Matka Pana w dialogu chrześcijan” w Lublinie, w Seminarium Księży Marianów, 22 X 1990.

stanckim – roli Matki naszego Pana. Partnerzy takiej rozmowy rychło odniosą wrażenie, iż kluczą w meandrach ślepego zaułka. Czy tak było od początku? Przyjmy się nauczaniu reformatorów.

Marcin Luter (1483–1546)

Można powiedzieć, że życie młodego Lutra obfituje w elementy żarliwej czci maryjnej². W strapieniu i uciску uciekał się do Matki Jezusa. Fundamentalne prawdy sformułowane przez pierwsze sobory, jak dziewicze zrodzenie Jezusa i Boże macierzyństwo (Theotokos, Efez, 431) pozostały dla niego i dla Kościołów wyrosłych z Reformacji niewzruszonym i niekwestionowanym dziedzictwem wspólnej wiary. Jego osobista pobożność maryjna tchnie teologiczną głębią właściwą średniowieczu. W 1518 r. opowiedział się za niepokalanym poczęciem, zaś w 1522 r. odwoływał się do wniebowzięcia. Był dzieckiem swej epoki gubiącej się w legendach maryjnych, czczącej wizerunki Maryi i pielgrzymującej od sanktuarium do sanktuarium maryjnego. Luter włączył się w zapiekłą debatę o niepokalanym poczęciu Maryi toczoną przez dominikanów i franciszkanów; spór był tak zacięty, iż papież Sykstus IV czasowo zabronił jego kontynuowania.

W listopadzie 1520 r. Luter opublikował swój słynny komentarz do Magnificat, nazywany Ewangelią Maryi, bez końca cytowany we współczesnych dialogach ekumenicznych. Całe passusy tej „Ewangelii” jął czytać na II Soborze Watykańskim – ku zdumieniu ojców sobo-

¹ Reformowanie tematu ułatwia istny ewenement – ostatnio ukazały się w języku polskim dwa tomy pióra dwu znakomitych teologów poświęcone teologii maryjnej, oba głęboko ekumeniczne. Polski czytelnik ma odtąd pod ręką zarys spojrzenia katolickiego i ewangelickiego na Maryję. Wydawnictwu Księży Marianów za ten pomysł należą się teologiczne laury. Zob.: R. Laurentin, *Matka Pana*, słowo wstępne S.C. Napiórkowski, Warszawa 1989; M. Thurian, *Maryja Matka Pana – figura Kościoła*, słowo wstępne A. Skowronek, Warszawa 1990.

² Por. Birmelé, *La Mère du Seigneur dans la théologie protestante*, „Lumière et Vie” nr 189, s. 34 n.

rowych – polski arcybiskup Józef Gawlina. W dziełku tym Luter wywyższa Maryję i powierza się Jej wstawiennictwu. Ostro przeciwstawia się pobożności i teologii zaniedbującej maryjność. Wytycza jednak także granice tej pobożności: Maryja została Matką Boga przez łaskę, a nie na skutek własnej zasługi; jest i pozostanie pokorną służebnicą, na którą spojrział Pan napełniając Ją łaską. *Nie sposób dość sławić Maryi jako stworzenia (CREATURA Maria non potest satis laudari).*

Maryjna orientacja Lutra przybierała inny kierunek od 1522/23 r., mimo iż fundamentalna opcja teologiczna pozostała ta sama. Z całym impetem reformator zaczął teraz walczyć z *falszywym kultem maryjnym*. Nieznużenie angażował się w oczyszczenie kultu i roku liturgicznego ze wszystkich form nadużyć będących efektem przenoszenia funkcji Chrystusa na Maryję. Głównie chodzi o późnośredniowieczne wyobrażenia na temat sądu ostatecznego. Maryja funkcjonowała tam jako pośredniczka biednych grzeszników tuląc ich pod swój płaszcz w obronie przed Synem, nieubłagany sędzią. Albowiem *Chrystusa uważaliśmy za naszego zagniewanego sędziego, a Maryję za tron łaski, w czym zasadzała się cała nasza pociecha i ucieczka* – powie Luter³. Dla reformatora znaczy to: odebranie Chrystusowi Jego urzędu i przekazanie go Maryi. Matce Jezusa nie przysługuje tymczasem żadna funkcja bezpośrednio soteriologiczna. Związane z tym nadużycia w pobożności ludowej zaprowadzą Lutra do artykułowania życzenia, by wszelki kult maryjny został wykorzeniony. *Ograniczmy się do stawienia Maryi. Adoracja i modlitwa są zarezerwowane Bogu, jedynemu źródłu pomocy (...) Papież chce, byśmy się modlili w imię Maryi. Jest to błąd, który popełniając już więcej nie czcimy Maryi, lecz gardzimy Nią i przekształcamy Ją w bożyszcze*⁴.

W mariologizowaniu Doktora Marcina dochodzi do głosu jeszcze jeden ważki element – uwypuklanie Maryi jako modelu i figury Kościoła. Nie jest Ona ani odku-

picielką, ani zbawicielką, ale jest wielkim prototypem Kościoła. Luter oświadczy: *Wszystko, co mówimy o Maryi, powinno być wypowiedziane o Kościele*. Reformator ostrzega przy tym: *Maryja jest naszą matką. Strzeżmy się jednak odejścia od Chrystusa, a oddawania Jego chwały i Jego posługi Jego matce, to równałoby się bowiem zaprzeczeniu cierpień Chrystusa*. Są to wypowiedzi z lat 1528/29, a więc z okresu pełnego już rozwoju Reformacji⁵.

Filip Melanchton, Jan Kalwin i Ulryk Zwingli

F. Melanchton (1497–1560), reformator mniej ukształtowany przez średniowiecze, a więcej przez prądy humanistyczne, w interesującym nas zagadnieniu w zasadzie podążał za Lutrem. Będąc w tej kwestii bardziej powściągliwy, nie szczędził przecież Maryi ciepłych słów: *Jest Ona najgodniejsza najwyższej czci* – powie w swej „Apologii wyznania augsburskiego” (XXI, 27). Jej bezgrzeszne poczęcie uważał wprowadzić za zuchwały ludzki wynalazek, w rzędzie świętych Maryja zajmuje jednak miejsce wzorcowe, stanowi po prostu TYP KOŚCIOŁA: *Maryja zawsze uobecnia Kościół (Maria semper repraesentat Ecclesiam* – CR 14, 152).

J. Kalwin (1509–64) należy do reformatorów drugiej generacji. Był krytyczny w stosunku do tytułu Theotokos. Maryja pozostaje uwikłana w grzech pierworodny. Papiści uczynili z Niej przedmiot bałwochwalczego kultu. Wszystko to nie przeszkadzało Kalwinowi w nazywaniu Matki Jezusa świętą Dziewicą i w okazywaniu Jej czci jako prawzorowi posłuszeństwa, wiary, świadectwa i chwały oddawanej Bogu⁶. W Genewie, gdzie

³ Za: G. Maron, *Zum Gespräch mit Rom. Beiträge aus evangelischer Sicht*, Göttingen 1988, s. 198. Czy nie tym samym językiem mówi polska pieśń śpiewana po dziś dzień: „A kiedy Ojciec rozgniewany siecze, szczęśliwy, kto się do Matki uciecze”...?

⁴ Za: Birmelé, dz. cyt., s. 35.

⁵ Por. tamże, s. 35 n.

⁶ Por. W. Tappolet, *Das Marienlob der Reformatoren*, Tübingen 1965, s. 194 nn.

założył dzieło reformy, zniósł wszystkie święta maryjne, a także uroczystości apostołów i świętych, całą chwałę rezerwując Bogu stosownie do przyjętego hasła: *Bogu samemu cześć i chwała (Soli Deo honor et gloria – 1Tm 1,17)*.

U. Zwingli (1484–1531) jest mniej polemiczny. Przyjmował i bronił dogmatu starochrześcijańskiego i ostro zmagał się z oszczerczymi pomówieniami o ublizanie Dziewicy Maryi. Wymownym dowodem żarliwego wręcz stosunku do Matki Pana jest jego wielkie kazanie „O czystej Bożej Rodzicielce, Maryi”⁷.

Maryja jest NARZĘDZIEM historii zbawienia i WZOREM życia chrześcijańskiego, ZNAKIEM i ŚWIADKIEM wskazującym na cud i tajemnicę Chrystusa. Dla Zwingliego mariologia była częścią chrystologii. Do końca swego życia zachowywał on wszystkie święta maryjne, zdecydowanie zwalczając jednak kult maryjny; był bowiem zdania, iż właściwa cześć dla Maryi sprowadza się do służenia biednym.

Księgi Wyznaniowe Kościołów protestanckich

Jakkolwiek otwarcie i ekumenicznie zachęcająco brzmiałyby przytoczone w skrócie spostrzeżenia, wypowiedzi samych reformatorów nie mają mocy wiążącej dla Kościołów pochodzących z Reformacji. Decydującym kryterium i ostatecznym autorytetem jest Pismo Święte, lecz interpretowane w sposób normatywny przez wyznania wiary sformułowane w XVI w. Po dziś dzień luterscy pastory przyjmują ordynację zasadzoną na siedmiu Księgach Wyznaniowych i nimi związaną⁸. Wymienionym Księgom nie przysługuje wprawdzie wartość dogmatów⁹, jednak naświetlają one określone rozumienie prawd wiary.

Przejmując dogmaty starokościelne podkreślają, że *Jezus Chrystus, prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek, narodzony [jest] z Maryii Panny (KA III). Maria, czysta, święta, zawsze dziewica („Artykuły Szmalkaldzkie“,*

cz. I), zostaje nazwana zgodnie z tradycją Kościoła nie podzielonego Matką Bożą („Formuła Zgody“ VII, 7).

W kwestii czci maryjnej Księgi Wyznaniowe dokonują rozróżnienia. Maryi należy się wprowadzić nasza wdzięczność, Jej życie wzmacnia wiarę i służy nam za wzór. Mowy jednak być nie może o jakimkolwiek kulcie maryjnym: *Kościół nasze uczą o czci świętych, iż świętych można stawiać jako wzór do naśladowania ich wiary i dobrych uczynków (...) Atoli Pismo Święte nie uczy, abyśmy wzywali świętych lub ubiegali się o ich pomoc, jednego bowiem Chrystusa stawia przed nami jako pośrednika, przebłaganie, najwyższego kapłana i orędownika. Jego to należy wzywać, bo przyrzekł, że wysłucha modlitw naszych* (KA 21). To stanowisko wobec czci oddawanej świętym Pańskim odnosi się również do wszelkiego kultu maryjnego.

Swego rodzaju nawiązanie do zarysowanych oficjalnych pozycji kościelnych mogą stanowić pytania adresowane do katolików przez jednego ze współczesnych krytycznych teologów ewangelickich: *Czy nasi bracia katoliccy w ogóle jeszcze rozumieją nasze załęknione zatroskanie o fragment wspólnego dziedzictwa chrześcijańskiego? Czy rozumieją naszą troskę w obliczu szerzących się w ich Kościele maryjnych wybujałości? Czy jeszcze rozumieją, gdy widzimy tutaj wyraźne tendencje, których skutkiem jest zakwestionowanie fundamentalnej roli Chrystusa i obawiamy się, iż tam, gdzie chodzi wyłącznie o naszego Pana, oni mogliby Go utracić z oczu?*⁷

⁷ Por. tamże, s. 225–239.

⁸ Np. *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirchen*, Göttingen 1967. Zawierają następujące pisma: *Wyznanie augsburskie* (1530), *Apologetyka wyznania augsburskiego* (1531), *Artykuły Szmalkaldzkie* (1537), *O władzy i zwierzchnictwie papieża* (1537), *Mały katechizm Lutra* (1529), *Wielki katechizm Lutra* (1529), *Formuła Zgody* (1577). W przekładzie polskim jest dostępny tylko wybór tych pism: *Wybrane Księgi Symboliczne Kościoła ewangelicko-augsburskiego*, Warszawa 1980.

⁹ Por. G. Ebeling, *Dogmatik des christlichen Glaubens*, Tübingen 1979, t. I, s. 39.

¹⁰ G. Maron, dz. cyt., s. 151.

Rozwój historyczno-teologiczny

Od końca XVI w. po sam XIX w. w teologii protestanckiej panowało milczenie o Maryi. Podstawowych prawd maryjnych wprawdzie nie negowano; główny temat maryjny, Jej Boże macierzyństwo, jest jednak wielkością chrystologiczną i tam znajduje swe odniesienia. Dla wiernych Maryja pozostaje przykładem ich wiary i posłuszeństwa, orientacją życia chrześcijańskiego w plejadzie niezliczonych świadków wiary znanych z kart Biblii i historii Kościoła¹¹.

Milczenie protestanckie wyzwoliło przeciwny odruch w Kościele katolickim, w którym wpierw również panował zastój i osłabienie zainteresowań kwestią maryjną. W II poł. XVII w. nastąpiło jednak raptowne przebudzenie. *Maryja usuwana w cień w protestantyzmie będzie systematycznie wynoszona w katolicyzmie z nie znaną dotąd siłą*¹². Okres wyżów i niżów w podchodzeniu do problematyki maryjnej znakomicie i prosto periodyzuje W. Beinert wyróżniając w nim trzy znaczące etapy o różnej długości trwania¹³. Pierwszy okres trwał od zarańia kontrreformacji po koniec pontyfikatu Piusa XII, czyli mniej więcej obejmuje lata 1550–1960. Drugi obejmuje czas II Soboru Watykańskiego i bezpośrednich lat jego recepcji, od 1960 do 1980 r. Od tego okresu zaczyna się nowa faza rozwoju. Mnemotechniczną podpórką do uchwycenia treści wymienionych ciągów są trzy tytuły maryjne precyzyjnie oddające istotę danego trendu historycznego. Epoka kontrreformacji widziała w Maryi przede wszystkim mocną kobietę i pośredniczkę, nieomal równą Chrystusowi: KRÓLOWA NIEBIOS – oto Jej główny tytuł. Epokę tę zreasumował niejako Pius XII, gdy w 1954 r. ogłosił Maryję Królową Nieba i Ziemi. Przełom związany z Vaticanum II charakteryzuje Maryję jako PRAWZÓR KOŚCIOŁA; jest to stary tytuł patrystyczny, przez wieki zapomniany i odkryty na nowo w kontekście debat soborowych. Najnowsza refleksja na tematy aktualne ukazuje wreszcie Maryję jako KOBIETĘ NOWĄ.

We wszystkich wymienionych epokach Maryja stanowiła specyficzny temat na trzech płaszczyznach równocześnie: pobożności ludowej, Urzędu Nauczycielskiego i teologii akademickiej. Przyjrzyjmy się pokrótce temu frapującemu rozwojowi.

Wizerunek kontrreformacji – Maryja Królowa Nieba

W swym przeciwnatarciu katolicka kontrreformacja z ogromną nawiązką kompensowała chłód i przemilczanie Maryi w Kościołach wyrastających z Reformacji. Ludową pobożność katolicką zdominowało zdanie mszału trydenckiego z maryjnej mszy wspólnej: *Wszystkie herezje sama zwyciężyła* (*Cunctas haereses sola interemisti*). Na przełomie XV i XVI w. do „Ave Maria” dodano niebiblijne wezwanie: *Sancta Maria*. Różaniec stał się eksponowaną modlitwą epoki. Maryję wynoszono na wyżyny Syna, czasem pewnie i wyżej. Piewcy Matki Chrystusa uciekali się do czwartego przykazania, którego winien się trzymać również Jezus. Pojawiły się wizerunki Maryi jako Królowej Nieba, Madonny tulącej pod płaszc swe dzieci i Niepokalanej. W motywach tych nie ma już miejsca dla Dziecka! Od 1800 r. niemal wszystkie żeńskie zgromadzenia zakonne są poświęcane Matce Bożej. Mnożą się objawienia (Lourdes, La Salette, Fatima i in.). W XX w. szerzą się ruchy masowe o nazwach militarnych: Milicja Niepokalanej (1917), Legion Maryi (1921) lub Niebieska Armia (1947). Dochodzi do tego zrozumiały element psychologiczny o odcieniu monofizycznym: ponieważ teologia i liturgia rozważały Jezusa bardziej jako Boga niż człowieka, ludzie jęli rozglądać się za bliższym im człowiekiem, a gdzieś mogli go łatwiej odnaleźć niż w osobie niewiasty z Nazaretu!

Podobny bieg rzeczy obserwujemy w nauczaniu Kościoła. Starokościelne dogmaty o Bożym macierzyństwie

¹¹ Por. Birmelé, dz. cyt., s. 39 n.

¹² R. Laurentin, dz. cyt., s. 121.

¹³ Por. W. Beihert, *Maria – eine ökumenische Herausforderung*, Regensburg 1984, s. 78. Nasze odnośne spostrzeżenia podążają za tym szkicem.

(431) i dziewictwie (553) bez reszty stały do tej pory na usługach chrystologii. Mniej więcej od czasów św. Bernarda z Clairvaux uwaga koncentrowała się na Maryi jako osobie. W 1854 r. w bulli „*Ineffabilis Deus*” Pius IX ogłosił definicję o niepokalanym poczęciu Maryi dając tym samym początek nowemu typowi dogmatów, który z miejsca otworzył pytanie co do absolutnego końca Matki Jezusa. I tak już na I Soborze Watykańskim 187 biskupów żądało dogmatyzacji wniebowzięcia. Mnożyły się kongresy maryjne roztrząsające ten temat. 1 XI 1950 r. Pius XII przychylił się do niezliczonych petycji dogmatyzując wniebowzięcie.

Oba ostatnie dogmaty maryjne zasługują na uwagę z różnych względów. W przeciwieństwie do dotychczasowych definicji wiary: nie są reakcjami na heretyckie podważania wiary; nie zostały ogłoszone przez sobór powszechny, lecz są wynikiem osobistej odpowiedzialności papieża; nie wspierają się na wyraźnych danych z Pisma Świętego; nie spoczywają na jednoznacznej i nieprzerwanej tradycji; jako dogmaty nie są wyznawane przez inne Kościoły. Rolę nośnego fundamentu dla dogmatu zaczyna pełnić tzw. *factum Ecclesiae*, tzn. teza, w myśl której za dogmatem stoi wiara całego dzisiejszego Kościoła, której gwarantem jest Duch Święty. W ten sposób w dogmatyce zdomowił się nie znany dotąd element demokratyczny – zmysł wiary wierzących. Dogmaty wyrastają z kultu.

Swoiste apogeum przeżywała także literatura mariologiczna tego okresu. Św. Piotr Kanizjusz napisał pierwszy traktat mariologiczny „*De Maria virgine incomparabili*” (1577), za nim uczynił to Franciszek Suarez. Rozprawy te wkraczają na drogę, która daje do myślenia: z braku danych, jakie chętnie wyczytywano by z Pisma Świętego, zaczęto sięgać do argumentacji spekulatywnej. Maryi jako Matce Boga przypisywano wszelkie możliwe atrybuty: od pierwszej chwili istnienia posiadała pełne używanie rozumu, cieszyła się oglądaniem Boga twarzą w twarz (jak błogosławieni w niebie),

w pierwszym momencie życia złożyła ślub dziewictwa, jako nauczycielka apostołów była najznakomitszym teologiem itp. Św. Wawrzyniec z Brindisi (zm. 1619) zrównał Matkę Jezusa z Jezusem; należy się Jej cześć nawet wyższa, ponieważ jest bardziej miłosierna, jak to pokazują gody weselne w Kanie. Samo przez się jest zrozumiałe, że przysługuje Jej również godność kapłańska. Św. Ludwik Grignion de Montfort (zm. 1716) był zdania, iż doskonalsze jest zwracanie się do Maryi niż do jej Syna. Zaczęto szerzyć pogląd, że w Eucharystii wierni przyjmują także Maryję.

Nietrudno się domyślić, jakie wrażenie wywierały na protestantach podobne spekulacje. Zbliżenie Kościołów na tej drodze było przedsięwzięciem zgoła nierealnym. Niepokojący był przede wszystkim fakt, że wszyscy kontrreformacyjni teologowie odznaczali się nietolerancją, często wręcz agresywną.

Wysoka fala tej niepokojącej mariologii uspokoiła się w epoce Oświecenia. W okresie Romantyzmu znów zaczęła się wznosić i opadła ze śmiercią Piusa XII. Całość literatury mariologicznej tych czasów Laurentin kwalifikuje tymi słowy: *Brak precyzji, przerosty, czcza gadanina i pływiczna*¹⁴.

Mariologiczny przełom – Maryja prawzorem Kościoła

Zasygnalizowany kryzys objął wszystkie trzy dziedziny: pobożność ludową, która – szczególnie w całej Europie Zachodniej – właściwie przestała funkcjonować (przykładem praktyczny zanik nabożeństw majowych i różańcowych); teologię, w której w wyniku ruchu biblijnego, patrystycznego, liturgicznego i ekumenicznego w okresie po 1950 r. odkryto na nowo starochrześcijański tytuł Maryi jako TYPU lub FIGURY KOŚCIOŁA; ostra debata tzw. chrystotypistów z eklezjotypistami przeniosła się wreszcie do auli II Soboru Watykańskiego, gdzie w atmosferze istnej batalii zdecydo-

¹⁴ *Die marianische Frage*, Freiburg Br. 1965, s. 21.

wano 1114 głosami przeciwko 1074 (!) włączenie samodzielnie projektowanego schematu o Maryi do konstytucji o Kościele, w której figuruje on jako ostatni, ósmy rozdział. W 1964 r., w czasie trwania Soboru, Paweł VI w uroczystej proklamacji nadał Maryi tytuł Matki Kościoła zamykając tym samym wszelki toczący się jeszcze tu i tam spór.

Maryja – nowa kobieta

Przezwyciężony impas rychło zaczął zwiastować oznaki neoorientacji. Po Soborze obserwujemy wzrost pobożności maryjnej, o czym świadczy intensywnie rozwijający się, szczególnie wśród młodzieży, ruch pielgrzymkowy do znanych w świecie katolickim sanktuariów maryjnych. W 1974 r. Paweł VI ogłosił list apostolski „*Marialis cultus*“, jeden z najbardziej przekonujących i jasnych dokumentów rzymskich w kwestii maryjnej¹⁵. Jak mocny i klarowny program brzmią następujące słowa papieża: *Kościół zawsze zalecał wiernym do naśladowania Najświętszą Maryję Pannę z pewnością nie z powodu rodzaju życia, jakie prowadziła, a tym mniej warunków społeczno-kulturalnych, w jakich Jej życie się rozwinęło – obecnie nieomal wszędzie przedawnionych – lecz dlatego, że w określonej sytuacji swego życia całkowicie i z poczuciem odpowiedzialności przyłgnęła do woli Bożej; że przyjęła Jego słowo i wprowadziła je w czyn; że Jej działanie było ożywione miłością i wolą służenia; że okazała się pierwszą i najdoskonalszą Uczennicą Chrystusa; a to z pewnością ma powszechną i trwałą wartość wzoru* (nr 35).

O ile Maryja do tej pory była przede wszystkim czystą Dziewicą, pełną oddania Matką, pokorną Niewiastą, krótko mówiąc wcieleniem androcentrycznego obrazu w kwestii roli ludzkich płci, o tyle teraz Paweł VI widzi w niej mocną kobietę, o wyzwalającej religijności, która w Magnificat angażuje się po stronie uciszonych i wyzyskiwanych. Zatem: *Maryja może być uważana za wzór tego, czego oczekują ludzie naszych*

czasów (nr 37). Przypominając zaś treść KK (nr 67) papież ostrymi słowy piętnuje *formy pobożności, które nie zgadzają się z wiarą katolicką i dlatego nie ma dla nich miejsca w kulcie katolickim* (nr 38). W szczególnie sposób papież potępia przesadną żądzę objawień maryjnych, infiltrację rysów legendarnych i wszelką przesadę w obrazie Maryi, ale też i deficyt pobożności maryjnej.

Zwolennicy teologii feministycznej często odwołują się do Pawła VI, który piewczynię Magnificat nazywa w swej adhortacji prekursorką sprawy dzisiejszych teologii wyzwolenia sławiąc ją jako kobietę, która wiedziała, czym jest ubóstwo i cierpienie, ucieczka i wygnanie. Powołując się na te słowa swego poprzednika Jan Paweł II w sanktuarium maryjnym w Zapopan oświadczył (1979): *Maryja w wiernym wypełnianiu woli Boga jest wzorem również dla tych, którzy nie akceptują przeciwnych okoliczności życia własnego i społecznego, którzy także nie poddają się „samowymbcowaniu”, jak zwykło się mówić, którzy raczej z Nią głoszą, że Bóg jest rzecznikiem małych i uciśnionych*¹⁶.

Maryi zaczyna się więc przypisywać funkcję „otwartych drzwi” na Boga Trójjedynego i na wszystkie dręczące sprawy ludzkości. W ten sposób okazało się możliwe również ewangelickie zbliżenie do Matki Chrystusa. Niemala w tym zasługa ruchu ekumenicznego. Śmiało można powiedzieć, iż tam, gdzie w protestantyzmie mamy do czynienia z otwarciem się na ekumenię, żywa jest świadomość, że w życiu chrześcijan Maryja musi zajmować centralne miejsce¹⁷. Należy po prostu stwierdzić, że fronty dyskusji wokół Maryi dzi-

¹⁵ Polski przekład pod red. S.C. Napiórkowskiego, *Błogosławić mnie będą*, Lublin 1990. Oprócz tego jeszcze jedno wydanie tejże adhortacji w 50000 egzemplarzy (!) przez tegoż ks. Napiórkowskiego: *Jak czcić Matkę Bożą?* Niepokalanów 1984.

¹⁶ Por. A. Skowronek, *Mariologia między kryzysem a odnową*, „Chrześcijańin a współczesność”, 2/1986, s. 13.

¹⁷ Por. A. Brandenburg, *Zeitgemässe Marienlehre*, „Catholica”, 1975, z. 2/3, s. 199 n.

siaj zostały przesunięte – mówi się do Niej w kontekstach teologii ekumenicznej i feministycznej¹⁸. Skierujmy zatem uwagę na perspektywy tych zbliżeń.

Perspektywy ekumeniczne

Dialog ekumeniczny na temat Maryi znajduje się ciągle jeszcze w fazie dobrych początków. Jednak można już powiedzieć z niemałą satysfakcją, iż został on uwolniony od emocji, animozji i ujęć karykaturalnych. Ukażemy to w wielkim skrócie na tle wzajemnego otwarcia się po stronie katolickiej i ewangelickiej. W „obozie” katolickim przełomową rolę spełnił II Sobór Watykański ze swoim eklezjocentrycznym spojrzeniem na Maryję. Kolejnym ważkim krokiem naprzód jest encyklika Jana Pawła II „Redemptoris Mater”, która mimo swych wywodów o pośrednictwie Matki Jezusa stanowi znaczący wkład w ekumenię, a to dzięki uwypukleniu roli łaski i wiary w życiu Maryi. Po stronie ewangelickiej odwrót od pozycji antymaryjnych możemy prześledzić w wypowiedziach zarówno poszczególnych teologów jak i w pewnym półoficjalnym stanowisku w tej sprawie udokumentowanym przez grupę roboczą VELKD (Zjednoczony Ewangelicko-Luterski Kościół w Niemczech). Dużym echem w świecie protestanckim odbiła się konwersja na katolicyzm dwu znakomitych osobistości Kościołów ewangelickich, M. Thuriana i Christy Meves; oboje wykonali ten ostateczny krok pod wybitnym wrażeniem maryjnej encykliki Jana Pawła II¹⁹.

Zbliżenia katolickie

Dialog ekumeniczny na temat Maryi stał się możliwy właściwie dopiero dzięki II Soborowi Watykańskiemu i posoborowemu rozwojowi myśli teologicznej. Zasadniczy wkład Vaticanum II sprowadza się do zintegrowania teologii maryjnej z *tajemnicą Chrystusa i Kościoła*,

jak brzmi część sformułowania tytułu VIII rozdziału KK. Konstytucja pomija wszelką myśl o współodkupicielstwie marginalizując równocześnie ideę pośrednictwa Maryi, by wyeksponować wyraźne świadectwo biblijne o jednym i jedynym Pośredniku, Jezusie Chrystusie (por. 1Tm 2,5–6; cyt. KK, nr 60). Wyrażenie „pośredniczka” występuje raz w całym rozdz. VIII, i to w serii tytułów wyrażających wszelkie wstawiennictwo, nie naruszających natomiast wyłączności działania Chrystusa (nr 62). Jasno natomiast stwierdza się, że Maryja *współpracowała* na rzecz ludzkiego zbawienia w wolnej wierze i w posłuszeństwie (nr 61) i dlatego zostaje nazwana *szlachetną towarzyszką i pokorną służebnicą Pana* (nr 61).

Kluczowymi pojęciami dla oddania relacji na linii Maryja – Kościół są terminy: *członkini*, *Matka* i *typ Kościoła* (nr 53). Między tymi określeniami zachodzi ścisły związek wewnętrzny: matka rodziny jest przecież nieodzowną częścią tejże rodziny, jest jej członkiem. Wiadomo jednak, że Sobór woli raczej posługiwać się określeniem *Matka w ekonomii łaski* niż sformułowaniem *Matka Kościoła*, które jest wystawione na możliwość błędnych interpretacji. W partii końcowej rozdz. VIII zachęca do takiego kultu Maryi, który zawsze będzie przede wszystkim kultem chrystocentrycznym.

Wobec tak zintegrowanej z chrystologią i eklezjologią nauki o Maryi jawi się myśl, ażeby więcej nie używać terminu „mariologia”, który może nasuwać myśl o absolutyzacji i wyizolowaniu rozważań na temat Maryi, czemu Vaticanum II tak zdecydowanie i szczęśliwie zdołało się przeciwstawić. W miejsce mariologii lepiej używać odtąd właściwego określenia „teologia maryjna”, rozumianego jako część innych działów teologii²⁰.

¹⁸ Por. H. Küng, *Maria ökumenisch gesehen*, w: E. Moltmann-Wendel, H. Küng (wyd.), *Was geht uns Maria an?* Gütersloh 1988, s. 12.

¹⁹ Por. A. Skowronck, *Słowo wstępne*, do: M. Thurian, *Maryja Matka Pana*, dz. cyt., s. 5.

²⁰ Por. B. Sesboué, *Théologie catholique de Marie et dialogue oecuménique*, „Lumière et Vie” nr 189, s. 49.

Znaczącym krokiem naprzód w torowaniu drogi do dialogu ekumenicznego jest encyklika Jana Pawła II „Redemptoris Mater”. Pismo to zostało znakomicie wkomponowane w tok myślowy VIII rozdz. KK oraz w adhortację Pawła VI „Marialis cultus”. Ponad 70 razy Jan Paweł II sięga po treści z VIII rozdz. KK; jego encyklikę czyta się nieomal jako teologiczny komentarz do teologii maryjnej II Soboru Watykańskiego. O silnie ekumenicznym wymiarze „Redemptoris Mater” nie decyduje jednak włączenie się papieża w soborowo-posoborowy nurt teologiczny, lecz sam styl myślenia Jana Pawła II silnie zakodowany w Piśmie Świętym. Obszerne passusy encykliki to cytaty z Pisma. Tok myśli poszczególnych rozdziałów koncentruje się wokół kluczowych słów Biblii²¹.

A jednak encyklika Jana Pawła II w swej trzeciej części w pewnym ważnym punkcie zazębia się w szczególny sposób z konstytucją „Lumen gentium”. Chodzi o problem *macierzyńskiego pośrednictwa* Maryi, którego to wyrażenia unikał np. Pius XII zastępując ten tytuł innymi określeniami. Jan Paweł II tłumaczy wprawdzie rzecz w sposób wykluczający wszelką dwuznaczność, gdy eksponuje rolę jednego Pośrednika, Chrystusa, i nieustannie powraca do Niego jako do jednej normy. Pośrednictwo Maryi wypływa zatem ze źródła jedynego w swoim rodzaju, jest *współdziałaniem* sprowadzającym się do *pośrednictwa podporządkowanego*. Wynika z tego, że Matka Pana jest w sposób *wyjątkowy* „szlachetną towarzyszką” Mesjasza i Odkupiciela (nr 39). Jest to zatem pośrednictwo radykalnie różne od zbawczego działania Chrystusa, Słowa Wcielonego. Tekst Jana Pawła II, właściwie rozumiany, eliminuje wszelkie podejrzenia i nieporozumienia. Można jednak spokojnie zapytać, czy potrzebne i stosowne było użycie słowa wymagającego tylu zastrzeżeń i omówień, na które niezwykle uczuleni są chrześcijanie z Kościołów protestanckich²².

Reakcja protestanckie na katolicką myśl posoborową

Antymaryjne stanowisko protestantów w dużej mierze syciło się często nie przebieającą w środkach postawą mariologów katolickich, na co już wskazywaliśmy. Dziwny wydawać się może przy tym fakt, że protestantyzm z zasady nie reagował i nie reaguje na wybujałości kultu maryjnego w prawosławiu. Protestancka abstynencja w kwestii maryjnej tłumaczy się jednak także tym, że ewangelicka teologia nigdy nie zwracała dostatecznej uwagi na rzeczywistość znaku w historii zbawienia. Beinert słusznie podnosi, iż dramatem Reformacji i jej następstw był również ten fakt, że w wirze i ferworze kontrowersji zaniedbano kwestię osobowego wymiaru zbawienia, i to akurat w epoce, która tak zdecydowanie zaczęła podkreślać znaczenie osoby. To właśnie doprowadziło do całkowitego zaniedbania teologii świętych Pańskich, po stronie katolickiej prowokując do godnych ubolewania przerostów w produkcji problematycznych często traktatów mariologicznych²¹. Wcielony Bóg Przymierza działa tymczasem zawsze na sposób ludzki, czyli cielesny, historyczny, włączając w ten proces ludzi i całą rzeczywistość stworzenia.

Dzisiaj obserwujemy w protestantyzmie pewien renesans zainteresowania Maryją. Pojawiają się głosy, że temat czci maryjnej należałoby rozważać w kontekstach nadrzędnej tradycji kultu świętych Pańskich. D. Ritschl, teolog reformowany, z dużym taktem formułuje pytanie, dlaczego ewangelicy mieliby dyskutować o czymś, konkretnie o kulcie maryjnym i mariologii, co w ich oczach jawi się przecież jako zagadnienie pozbawione wagi i znaczenia. Na to skrajnie protestanckie stanowisko sam odpowiada hipotetycznie: *Ależ mogłoby przecież być i tak, że jakiś temat niestusznie jest dla*

²¹ Por. A. Skowronek, *Maryja drogą do zjednoczenia chrześcijan*, „W drodze”, nr 7/1988, s. 15 nn.

²² Por. B. Sesboüé, dz. cyt., s. 56.

²³ W. Beinert, dz. cyt., s. 106

mnie czymś nieważnym. Wejście w sam dialog nie jest zaś najpierw niczym innym jak aktem miłości: miłości do współchrześcijan i wyrazem Credo w jedność Kościoła Chrystusowego. Ważne stać się może dla mnie to, co jest miłe w oczach drugiego, ponieważ ów drugi jest dla mnie osobą drogą²⁴.

Za daleko zaprowadziłoby nas referowanie i dyskusja z pojedynczymi teologami ewangelickimi. Ograniczmy się do zwięzłego wglądu w wymienioną już deklarację grupy roboczej *Catolica* działającej w ramach VELKD. Po kilkuletnich intensywnych i wewnątrzkościelnych dyskusjach grupa ta opublikowała dokument zatytułowany „Maryja – ewangelickie zapytania i punkty widzenia. Zaproszenie do dialogu”²⁵. Ten zapewne pierwszy w naszych czasach dokument tak wysokiego szczebla jest nieomal nie znany poza wąskim gronem ewangelickich i katolickich ekumenistów-specjalistów. Został on pomyślany jako materiał do refleksji dla katolików i protestantów. Pokłosie dokumentu okazało się tak obfite, iż opracowanie zebranych materiałów zajmie Komitetowi Centralnemu VELKD kilka lat pracy.

Wymowne są, tchną obiektywizmem i irenیکą same tytuły rozdziałów tego dokumentu-projektu: 1. „Chrześcijanie ewangeliccy w obliczu pytania o Matkę Jezusa”, 2. „Maryja w Nowym Testamencie”, 3. „Wspólne dziedzictwo chrześcijańskie”, 4. „Główne motywy i linie rozwojowe mariologii”, 5. „Właściwości mariologii rzymskokatolickiej”, 6. „Punkty widzenia ewangelickiego rozumienia Maryi”. Tok wywodów unika wszelkiej polemiki usiłując przedstawić orędzie Ewangelii bez uprzedzeń i uproszczeń, ale i niezależnie od jakichkolwiek konstrukcji spekulatywnych nanoszonych na dane biblijne. Protestanci akcentują swą więź z Tradycją, przede wszystkim z tradycją pierwszych pięciu wieków (*Traditio quinquesaecularis*), której treści jednak winny być zawsze mierzone normą Ewangelii.

Z danych Objawienia i Tradycji razem wziętych nie sposób wyłączyć myśli o Maryi. Podkreśla się, że ma-

ryjna powściągliwość protestantyzmu stanowi prosty rezultat faktu, iż w katolicyzmie Maryja stała się silnym wyrazem katolickiej tożsamości. Równocześnie stwierdza się, że *nie każda mariologia i nie każdy kult maryjny będą czynnikami dzielącymi Kościoły*. I Maryja należy do Objawienia, *oczywiście nie jako Objawienie słowa Bożego, lecz jako stosowna ludzka odpowiedź na słowo Boże*.

Projekt VELKD pozostaje krytyczny wobec trzech problemów: pośrednictwa, niepokalanego poczęcia i wniebowzięcia. Największą uwagę ściąga na siebie zagadnienie pośrednictwa Maryi. Ewangelicy nie mogą się pozbyć podejrzenia, że człowiek – reprezentowany przez Maryję – w jakiś sposób sam może współdziałać z Bogiem w realizacji swojego zbawienia. Jest to swego rodzaju zaproszenie ze strony protestantów, ażeby katolicy zrezygnowali z określenia „współodkupicielstwo Maryi”. Istotę owego trudnego problemu ekumenicznego może skonkretyzować następujące, nieco trywialne stwierdzenie: W dziele naszego zbawienia Chrystus ma udział 90%, zaś Maryja 10%. Zdanie to jest oczywiście bez reszty heretyckie. To prawda, że teologowie czynią mnóstwo rozróżnień i zastrzeżeń wykluczających takie podejrzenia. Mimo to grunt jest śliski i niebezpieczny. Przede wszystkim należy nieustannie podkreślać, iż Kościół katolicki nigdy nie przypisywał Maryi „niezależnej” roli w funkcji odkupienia. W porządku łaski „współpracować” znaczy zawsze „udzielać odpowiedzi”. Uczestnictwo Maryi w dziele zbawienia nie jest aktem uzupełniającym dzieło Chrystusa, lecz stanowi owoc otrzymanej łaski i rozwija swą aktywność pod wpływem łaski i w łasce. Tylko przy tym założeniu Maryja mogła być wypowiedzieć swe *fiat* włączając się w ten sposób w uczestnictwo tajemnicy zbawienia. Ucie-

²⁴ *Überlegungen zur gegenwärtigen Diskussion über Mariologie*, „Ökumenische Rundschau”, 1982, s. 446.

²⁵ *Maria – evangelische Fragen und Gesichtspunkte. Eine Einladung zum Gespräch*, „Una Sancta”, 1982, s. 184–201.

kając się jeszcze raz do użytego wyżej obrazu należy powiedzieć tak: Odkupienie jest w 100% dziełem samego Chrystusa, które to dzieło zaowocowało w Maryi pełnej łaski, w 100% dzięki Jej współpracy z otrzymanym darem, dzięki Jej wierze, posłuszeństwu i służbie. W ten sposób Maryja, Boże stworzenie, jawi się nam jako autentyczna partnerka Boga²⁶.

Dwa dogmaty maryjne, o niepokalanym poczęciu i wniebowzięciu, stanowią dla ewangelików (i prawosławnych) trudność nie tyle ze względu na ich treść, lecz raczej z powodu sposobu ich ogłoszenia – przez zaangażowanie się najwyższego autorytetu, papieża, poza soborem powszechnym. Naszych braci z innych Kościołów zawsze razi styl mówienia katolików, ilekroć wymienione dogmaty prezentują wiernym jako osobiste przywileje Maryi; rodzi się tu obawa, że Matka Pana zostaje usytuowana poza obrębem sytuacji zbawienia obejmującej wszystkich ludzi. Katolicka teologia maryjna winna zatem dwie wymienione prawdy ukazywać niezmiennie w ścisłym kontekście i jako konsekwencje Bożego macierzyństwa Maryi uroczyste proklamowanego przez sobór w Efezie i uznawanego przez wszystkich chrześcijan. W ten sposób niepokalane poczęcie łatwiej związać z jedyną w swoim rodzaju świętością Chrystusa, która nie może przecież nie rzutować na świętość Jego Matki.

To samo odnosi się do dogmatu o wniebowzięciu stanowiącego symetryczny odpowiednik niepokalanego poczęcia Maryi. Czyż Ta, która w swym łonie nosiła niezniszczalne życie Słowa Wcielonego przeznaczone na chwałę zmartwychwstania, mogła być sama doznać rozkładu grobu, znaku zwycięstwa Złego nad człowiekiem i zniszczenia dzieła Bożego? Wniebowzięcie nie jest niczym innym jak wyrazem nieodwołalnej łączności zbawienia zadzierzgniętej przez Syna z Tą, która wyposażyła Go w Jego własne ciało. Wniebowzięcie Maryi to typologiczna antycypacja eschatycznego wniebowzięcia Kościoła. Jeżeli te tajemnice będziemy

rozpatrywali w ramach teologii maryjnej zintegrowanej, wówczas otworzą się przed nami szanse na porozumienie się z braćmi z innych Kościołów chrześcijańskich.

Można by tu powiedzieć, iż Marcin Luter znalazłby klucz do tych dwu dogmatów. Zdogmatyzowane niepokalane poczęcie rozumiałby zapewne w sposób, któremu dał wyraz słowy: *Dlatego było konieczne, ażeby Jego Matka (...) była Świętą Dziewicą, która by odkupiona i oczyszczona z grzechu pierworodnego, za sprawą Ducha Świętego nie nosiła niczego więcej, jak Syna Jezusa. Co się zaś tyczy poczęcia Maryi, mianowicie wiania duszy, wierzymy łagodnie i święcie, że dokonało się to bez grzechu pierworodnego (...) a więc w pierwszym momencie, kiedy zaczęła żyć, była bez wszelkiego grzechu.* U Lutra znalazłoby się także miejsce dla dogmatu o wniebowzięciu Maryi. W 1522 r. powiedział, iż Pismo Święte nie opowiada, w jaki sposób Maryja znajduje się w niebie; sprawą decydującą jest to, że święci żyją. I jeszcze w 1544 r. głosił Doktor Marcin, iż nie wie, czy Maryja została wzięta do nieba w ciełe, czy poza ciałem. Umieszczenie Maryi w społeczności świętych jest właściwym kontekstem dla kultu maryjnego. „Konfesja augsburska“ zawiera osobny artykuł poświęcony „Oddawaniu czci świętym“. Czytamy tam m.in.: *Kościoły nasze uczą o czci świętych, iż świętych można stawiać za wzór do naśladowania ich wiary i dobrych czynków* (nr 21)²⁷.

Partnerzy dialogu ekumenicznego na tematy maryjne winni jednak wystrzegać się przede wszystkim wszelkiego napięcia i ducha obrony własnych pozycji za wszelką cenę, natomiast zdobyć się na tę swobodę ruchów, jaką ukazują same pisma Nowego Testamentu.

²⁶ Por. B. Szesboŭić, dz. cyt., s. 62.

²⁷ Warto w tym miejscu przypomnieć, że ogłoszenie dogmatu o wniebowzięciu Maryi nastąpiło 1 XI 1950 r., a więc właśnie w uroczystość Wszystkich Świętych Pańskich, nie zaś 15 VIII, w którym to dniu od wieków święci się wniebowzięcie Matki Jezusa. Por. A. Skowronek, *Mariologia między kryzysem a odnową*, dz. cyt. s. 15.

Opublikowane przed dziesięciu laty wzorcowe wspólne studium nowotestamentowe o Maryi, stanowiące rezultat wieloletnich rozmów prowadzonych przez dwunastu znakomitych amerykańskich egzegetów katolickich i ewangelickich, zamyka następujące bezcenne stwierdzenie, które powinno głęboko zapasać w pamięć teologów wszystkich Kościołów chrześcijańskich przystępujących do rozmów ekumenicznych o Maryi: *Jeżeli dzisiejsze Kościoły nie są zgodne w swej ocenie Maryi, to powód tkwi nie tylko w zróżnicowaniach rozwoju postnowotestamentowego, lecz zasadza się także już na zróżnicowanych elementach, jakie dadzą się wyprowadzić z Nowego Testamentu*²⁸.

²⁸ R.W. Brown, K.P. Donfried (red.), *Maria im Neuen Testament. Eine ökumenische Untersuchung*, Stuttgart 1981, s. 231.

Les problèmes mariaux dans l'histoire de l'oecuménisme

Traitant du sujet énoncé dans le titre, l'auteur rappelle que, dans le passé, l'attitude antimariale des protestants se nourrissait d'une attitude par trop catégorique des mariologues catholiques. Il affirme que les dogmes de l'Immaculée Conception et de l'Assomption de la Sainte Vierge constituent pour les protestants une pierre d'achoppement, moins par leur contenu que par le mode de leur proclamation – hors du concile universel. La théologie mariale ca-

tholique se doit donc de mettre ces dogmes en valeur dans le contexte et comme conséquence de la maternité divine de Marie, proclamée par le Concile d'Ephèse et reconnue par tous les chrétiens. Par contre, les partenaires du dialogue oecuménique sur les thèmes mariaux doivent se garder d'un esprit de défense à tout prix de leurs options respectives; ils doivent faire l'effort de rapporter au Nouveau Testament toute question qui se pose.



Jean-Yves Calvez SJ

Encyklika „*Rerum novarum*“ a współczesne problemy społeczne*

Tytułem wstępu chciałbym przypomnieć ogromny sukces – jeśli można to tak określić – encykliki „*Rerum novarum*“, fakt, że wywołała ona duży oddźwięk. *Była jak grzmot* – powie o niej proboszcz z Torcy do swojego młodszego współbrata w powieści Georges Bernanosa „*Pamiętnik wiejskiego proboszcza*“. „*Rerum novarum*“ stanowi podstawę późniejszego nauczania Kościoła w dziedzinie społecznej. Leon XII podjął problematykę, którą jego następcy na Stolicy Piotrowej poruszali z godną odnotowania konsekwencją. Należy również zauważyć, że przez 40 lat od momentu ukazania się „*Rerum novarum*“ papież nie wydał żadnej innej encykliki dotyczącej zagadnień społecznych. Przez tak długi okres była ona zatem jedynym dokumentem umożliwiającym przyswojenie katolickiej myśli społecznej. W przyszłości nowe encykliki miały szybko zajmować miejsce poprzednich dokumentów i choć nie zawierały zwykle zbyt wielu nowych myśli, utrudniało to jednak głębszą refleksję nad zagadnieniem.

Przypomnę jeszcze krótko zasadniczy temat „*Rerum novarum*“ i okoliczności jej wydania. Głównym zagadnieniem tej encykliki była kwestia robotnicza jako najważniejszy problem społeczny, który groził – jak się wydawało – ogromnym wybuchem rewolucyjnym. Wpłynęło to niewątpliwie na podjęcie przez papieża decyzji o opublikowaniu encykliki. Jej przygotowanie zajęło wiele lat studiów prowadzonych w różnych ośrodkach w Nie-

* *La „Rerum novarum“ e i problemi sociali d'oggi*. Jest to przystosowany do druku tekst konferencji wygłoszonej 16 XI 1990 r. w Rieti podczas symposium poświęconego 100. rocznicy ogłoszenia encykliki „*Rerum novarum*“. Źródły pochodzą od tłumacza.

mczech, Szwajcarii, Francji, Belgii i we Włoszech. Papież nie spieszył się wówczas... Wiele wybitnych osób składało Leonowi XIII wizyty związane ze wspomnianymi pracami, m.in. kard. Gibbons z Baltimore. Zorganizowano również pielgrzymkę robotników. Encyklika była zatem owocem długich przygotowań, w których brało udział – w odróżnieniu od prac nad innymi, późniejszymi dokumentami – wiele osób.

Spróbujmy zatem ustalić punkty zbieżne między „Rerum novarum” a współczesną problematyką społeczną. Wydaje się, że pomimo dużego dystansu czasowego istnieje niezwykle podobieństwo, jeśli zestawimy zagadnienie interwencjonizmu państwowego w „Rerum novarum” i znaczenie, jakiego nabrała w ostatnich latach – zwłaszcza w 1989–90, w momencie załamania się modelu realnego socjalizmu – problematyka liberalizmu i ekonomii wolnorynkowej.

Rola Kościoła w dziedzinie społecznej

Sądzę, że należy rozpocząć od porównania stosunku Kościoła do zagadnień społecznych w przeszłości i obecnie. Wiele zmieniło się w tej dziedzinie. „Rerum novarum” była uwarunkowana czasem konfliktu między Kościołem katolickim a wieloma państwami, liberalnymi państwami europejskimi, które starały się wyeliminować Kościół z życia społecznego, pozostającego od dawna pod jego kontrolą. W tej napiętej sytuacji Kościół, tracąc wpływy w jednej dziedzinie, usiłował zrekompensować je w innej. Kościół we Włoszech poniósł wprawdzie porażkę na płaszczyźnie politycznej, ale próbował – jak się wydaje – odrobić straty w dziedzinie społecznej.

W trudnej sytuacji związanej z położeniem robotników Leon XIII stwierdzał, że *próżnymi będą wszystkie wysiłki ludzkie, jeśli się zlekceważy Kościół*, który dysponuje wieloma skutecznymi środkami zaradczymi: doktryną, systemem formacji moralnej, tradycyjnymi

działami miłosierdzia („Rerum novarum“, n. 13). Papież zajął zatem stanowisko, które dzisiaj mogłoby zostać odczytane jako brak szacunku dla wartości rozwijanych przez nie-chrześcijan. Jest to zrozumiałe w ówczesnym kontekście socjologicznym (mam na myśli socjologię religii). Jednak w sytuacji otwartego konfliktu z państwami liberalnymi żądanie Leona XIII mogło i było faktycznie odczytane jako klerykalna próba odzyskania władzy utraconej właśnie przez Kościół. Tak zresztą interpretuje się je czasem również współcześnie.

Dziś jednak uważa się za oczywiste, że Kościół ma ogromne doświadczenie i długą tradycję. Jako społeczność nie uległ przez 100 lat komunistycznemu kolektywizmowi, bronił się także przed radykalnym liberalizmem i nadal mu się opiera. Można się wiele nauczyć od instytucji, która zachowała taką równowagę. Ale mimo to w wielu społeczeństwach stwierdzenie, że bez Kościoła nie można rozwiązać problemów społecznych – np. dotyczących krajów rozwijających się, związanych z poszukiwaniem bardziej sprawiedliwych relacji między Północą a Południem czy wreszcie aktualnego problemu postkomunistycznej rekonstrukcji w Europie Wschodniej – byłoby dziś mało stosowne. Wydaje się, że Kościół rozumie dzisiaj swoją rolę w dziedzinie społecznej w inny sposób. Można przeczytać, co mówi na ten temat Jan XXIII w „Mater et magistra“, II Sobór Watykański w licznych dokumentach czy wreszcie wielokrotnie Jan Paweł II. Zasadniczy nacisk kładzie się na związek między wiarą czy życiem chrześcijańskim a życiem społecznym, relacjami społecznymi oraz organizacją społeczeństwa. Nie można wierzyć w Boga, w Innego, i nie nawiązywać relacji z innymi (bliźnimi) w duchu poszanowania, uczestnictwa, wspólnoty – by posłużyć się określeniami charakterystycznymi dla społecznego nauczania Kościoła. Jan XXIII na pytanie o to, czym jest doktryna społeczna Kościoła, odpowiadał, że jest ona *integralną częścią jego nauki o życiu*. Można by także powiedzieć, że stanowi część nauczania moral-

nego związanego z wiarą chrześcijańską.

Nie usiłuje się już określić, czy bez Kościoła można (lub nie można) rozwiązać kryzysową sytuację. Ta problematyka znika, lub przynajmniej przestaje dominować. Główną troskę stanowi odniesienie wiary do życia, szczególnie do życia społecznego, relacji społecznych i – gdy wymagają tego okoliczności – organizacji lub reorganizacji albo reformy struktur społecznych. Sądzę, że z tego punktu widzenia istnieje duża różnica między „Rerum novarum” a współczesnym rozumieniem doktryny społecznej Kościoła. Myślę np. o sposobie, w jaki ujmuje to zagadnienie Jan Paweł II w encyklice „Sollicitudo rei socialis”, gdy stwierdza, że *Kościół stara się tak prowadzić ludzi, przybliżając im zasady i kryteria, by mogli realizować swoje powołanie odpowiedzialnych budowniczych ziemskiej społeczności, korzystając również z pomocy refleksji rozumowej oraz nauk o człowieku* (nr 1).

Ocena sytuacji społecznej

Wspomniałem już, że kwestię robotniczą traktowano pod koniec XIX w. jako bardzo ważne zagadnienie społeczne. Leon XIII uważał, że problem polegał na podziale społeczeństwa na wrogie względem siebie klasy. Jego zdaniem taka sytuacja była niezgodna z naturą czy wręcz przeciwna naturze i dlatego niemożliwa do zaakceptowania. Marks również sądził, że społeczeństwo jest podzielone. W pierwszych słowach „Manifestu komunistycznego” stwierdzał, że cała historia ludzkości była historią walki klas. Różnica polegała na tym, że Marks oczekiwał rozwiązania sytuacji przez ostateczną, jeszcze bardziej ostrą walkę klas, w której szczególną rolę miała odegrać kapitalistyczna burżuazja i proletariat. Tymczasem Leon XIII uważał, że nie ma innego sposobu rozwiązania, jak tylko wysiłek przywrócenia jedności społeczeństwa, co było jego zdaniem możliwe bez zniwelowania różnicy klas. Przyjaźń, a nawet mi-

łość stanowią naturalną cechą społeczeństwa; podział i przeciwstawienie to anomalie, które należy usunąć. Jedność można osiągnąć przywracając sprawiedliwość, szczególnie w zakresie wynagrodzenia za pracę.

Również ocena współczesnej sytuacji uwidacznia podziały społeczne. Dominujący w czasach „*Rerum novarum*” podział klasowy ustępuje dziś miejsca międzynarodowemu antagonizmowi między Północą a Południem. Jest on równie realny i groźny jak sytuacja pod koniec ubiegłego wieku. Nikt nie może zagwarantować, że w XXI w. nie wybuchnie na tym obszarze jakiś poważny konflikt. Obok antagonizmu Północ-Południe istnieją dzisiaj także liczne podziały wewnątrzspołeczne. Nawet w najbogatszych społeczeństwach są ludzie biedniejsi niż ubodzy sprzed 50 lat. Są emigranci, którzy przez wiele pokoleń pozostają poza nawiasem społeczeństwa. Bardzo często uważa się, że choć obydwu tych sytuacji nie można uznać za normalne, jednak są one nieuniknione. Stanowi to, oczywiście, punkt niezgody między Kościołem a licznymi politykami, którzy wypowiadają powyższe opinie i są skłonni uważać stanowisko Kościoła za naiwne. Leon XIII był jednak także uznawany za naiwnego, zaś ze względu na stosunek do interwencjonizmu państwowego nazywano go socjalistą.

Kapitał i praca

Strukturalną koncepcję nowoczesnego społeczeństwa ekonomicznego, jaką znajdujemy w „*Rerum novarum*”, określa uznanie kapitału i pracy za dwa fundamentalne, niezbędne elementy, które należy respektować. Leon XIII nie mówi jeszcze o absolutnym prymacie pracy, co stwierdzi współcześnie Jan Paweł II, ale niepokoi się niszczeniem pracy przez kapitał. Ten ostatni dąży bowiem w sposób niejako naturalny do całkowitej dominacji. Zarówno kapitał jak i praca są konieczne. Kapitał ma jednak jeszcze jedną cechę charakterysty-

czną – bywa kumulowany w łatwy, prawie że naturalny sposób. Praca jest tymczasem ze swej istoty właściwa jednostkom.

Rodzi się zatem pytanie, czy współcześnie istnieje podobna przeciwstawność środków (kapitału) i pracy (pracowników) w relacjach między Północą a Południem. W rzeczywistości zależność nie jest dokładnie tego typu, bowiem skuteczność systemu Północy zależy w dużej mierze od ważnej roli, jaką odgrywa w nim praca. Są jednak zjawiska analogiczne do wyżej wspomnianego przeciwstawienia, a mianowicie kumulacja potencjału nabywczego przez Północ, co jest – oczywiście – niekorzystne dla z reguły rozdrobnionego Południa. Każda sytuacja tego typu niesie duże niebezpieczeństwo. Nawiasem mówiąc wspomniana nierówność, którą Marks zauważył w kapitalizmie i którą uważał za jego cechę niemal wrodzoną, pozostaje jednym z elementów marksizmu aktualnych również dzisiaj.

Interwencjonizm państwowy

Jako środki zaradcze w sytuacji opisanego podziału społecznego „*Rerum novarum*” proponuje naturalnie sprawiedliwość płacową oraz sprawiedliwy, humanitarny stosunek do osób zatrudnionych w produkcji. Dalej mówi się również o koniecznych interwencjach państwa oraz o stowarzyszeniach, zwłaszcza robotniczych. Mają one sprzyjać niwelowaniu fundamentalnej nierówności.

Jeśli idzie o zagadnienie interwencjonizmu państwowego, po raz pierwszy od 50 lat znajdujemy się dziś w sytuacji bardzo podobnej pod względem ideologicznym do okoliczności, w których powstała encyklika „*Rerum novarum*”. W czasach Leona XIII interwencja państwa wydawała się zwolennikom liberalizmu pogwałceniem praw rynku, który – by przynosić dobre owoce – powinien być wolny od tego typu działań. Współcześnie dominuje z kolei przekonanie o większej skuteczności rynku w porównaniu z ekonomią sterowaną centralnie

przez państwo. Jest to punkt widzenia bardziej pragmatyczny. Czasem towarzyszy mu teoretyczne uzasadnienie, np. u Hayeka, wskazujące na naturalną niezdolność umysłu ludzkiego do opanowania bardziej złożonych zagadnień. Konstrukttywizm uważa się za nieprzyjaciela. Moim zdaniem o pewnej wyższości systemu rynkowego nie stanowi z pewnością wspomniany argument teoretyczny, ale fakt, że rynek czy konkurencja wyzwalają inicjatywę i zdolność tworzenia, która znajduje możliwość realizacji.

Leon XIII nie zamierzał z pewnością kwestionować wartości inicjatywy i był bardzo ostrożny w proponowaniu interwencjonizmu państwowego jako środka zaradczego. Miał jednak jasną koncepcję dobra wspólnego, któremu państwo powinno służyć. Dobro wspólne mieści w sobie minimum dobra osobistego każdego obywatela. Państwo powinno zatem – oprócz ogólnej troski o zapewnienie sprzyjających warunków – występować w obronie najsłabszych.

Dziś – być może jako konsekwencja załamania się moralności publicznej i poczucia obowiązku ze strony funkcjonariuszy państwowych – rodzą się całkiem nowe wątpliwości dotyczące przydatności instytucji państwowych do kierowania procesami ekonomicznymi. Dzieje się tak nawet w krajach, które dotąd nie znały takich problemów. Trudno przecenić znaczenie tych wątpliwości, bowiem mogą one doprowadzić wspólnotę polityczną i obywatelską – tak przecież konieczną, bo będącą znakiem wzajemnego szacunku, bez którego grozi nam wszystkim stan wojny i przemocy – do bezwładu. Problem przedstawia się zatem nieco inaczej niż w czasach Leona XIII: nie chodzi jedynie o stwierdzenie konieczności odwołania się do interwencji państwa, ale także o pilne poszukiwanie środków zaradczych wobec braków w sferze życia publicznego, wobec autorytaryzmu i korupcji, tak często spotykanych w środowisku pracowników państwowych. Można zatem zrozumieć nacisk, jaki Jan Paweł II w „*Sollicitudo rei*

socialis“ i Papieska Komisja Sprawiedliwości i Pokoju w dokumencie dotyczącym międzynarodowego zadłużenia krajów Trzeciego Świata (1987) kładą na zagadnienie korupcji wśród z najważniejszych problemów nękających współczesne społeczeństwa. Brak postępu w tej dziedzinie mógłby oznaczać regres organizacji politycznej całej ludzkości bądź jej znacznych części.

Stowarzyszenia

Drugim środkiem zapobiegawczym proponowanym przez Leona XIII były stowarzyszenia, m. in. stowarzyszenia związkowe robotników, czyli ofiar niesprawiedliwości. Ocena bieżącej sytuacji w tym zakresie jest podobna do diagnozy Leona XIII: ruch związkowy, tam gdzie jest w pełni wolny, cierpi dziś często na brak zainteresowania ze strony pracowników. Relacje Północ-Południe nie zaowocowały również powstaniem wielu stowarzyszeń producentów – mimo istnienia „Grupy 77“ w ramach CNUCED (Konferencja Narodów Zjednoczonych do spraw Rozwoju i Handlu) – które mogłyby razem bronić wspólnych interesów. Te interesy bywają więc w łatwy sposób naruszane przez partnerów, za którymi stoi potęga wielkiego przemysłu. Tymczasem właśnie stowarzyszenia dają gwarancję najtrwalszych rozwiązań. Byłoby zatem niezmiernie użyteczne znalezienie sposobów zwiększenia zainteresowania stowarzyszeniami w dziedzinie ekonomicznej, zwłaszcza o charakterze międzynarodowym. Kiedyś udawało się wytworzyć, np. w środowisku robotniczym, silne poczucie obowiązku (także w sensie moralnym) przynależności do związku zawodowego. Podobnie było z obowiązkiem uczestnictwa w życiu publicznym przez udział w wyborach.

Uspołecznienie własności

Leon XIII nie rozpatrywał systemów ekonomicznych jako konkretnych, możliwych do wyboru propozycji.

W ten sposób zaczęto o nich dyskutować dużo później. Dla Leona XIII istniał kapitalizm, w którym papież odnajdował się w sposób naturalny, nie określając go zresztą w żaden sposób. Socjalizm był natomiast wyłącznie ideałem: krytycznym względem rzeczywistości, ale nigdzie jeszcze nie zrealizowanym, nie wypróbowanym. Inaczej socjalizm jawił się już Piusowi XI, czego świadectwem jest jego encyklika „Quadragesimo anno“ (1931). Papież odróżniał w niej socjalizm typu komunistyczno-stalinowskiego od socjaldemokracji, która zaczynała się wówczas rozwijać. Tymczasem Leon XIII znał socjalizm wyłącznie jako zaprzeczenie własności prywatnej albo jako przeświadczenie, że likwidacja tej formy własności i zastąpienie jej własnością państwową stanowi wystarczający środek zaradczy w beznadziejnej sytuacji społecznej pod koniec XIX w. Dlatego właśnie jedyną odpowiedzią papieża była obrona własności prywatnej, a ściślej mówiąc twierdzenie, że jej zniszczenie pogorszy jeszcze – wbrew intencjom reformatörów – sytuację robotników.

A dzisiaj? Niektórzy byliby prawdopodobnie skłonni stwierdzić, że nie ma już problemu socjalizmu, że socjalizm został nieodwołalnie pokonany w przedziwnym pojedynku, że nikt już tego problemu nie stawia. Wydaje się, że kilka lat temu Jan Paweł II był odmiennego zdania. W encyklice „Laborem exercens“ krytykował zdecydowanie socjalizm, w którym uspołecznienie stanowi monopol jednej grupy sprawującej władzę i wykorzystującej tę sytuację bez liczenia się z godnością innych osób. Papież nie wykluczał jednak innej drogi uspołecznienia: gwarantującej *podmiotowość społeczeństwa*, czyli pełny udział tych, którzy tworzą społeczeństwo. Stwierdził, że *proste odebranie owych środków produkcji (kapitału) z rąk ich prywatnych właścicieli, nie jest wystarczające do ich uspołecznienia w sposób zadowalający. (...) Tak więc samo przejęcie środków produkcji na własność przez państwo o ustroju kolektywistycznym nie jest jeszcze równoznaczne z „uspołecznieniem“*

teższe własności. O uspołecznieniu można mówić tylko wówczas, kiedy zostanie zabezpieczona podmiotowość społeczeństwa, to znaczy, gdy każdy na podstawie swej pracy będzie mógł uważać siebie równocześnie za współgospodarza wielkiego warsztatu pracy, przy którym pracuje wraz ze wszystkimi. Droga do osiągnięcia takiego celu mogłaby być droga połączenia, o ile to jest możliwe, pracy z własnością kapitału i powołania do życia w szerokim zakresie organizmów pośrednich o celach gospodarczych, społecznych, kulturalnych, które cieszyłyby się rzeczywistą autonomią w stosunku do władz publicznych (...) i zachowałyby formę oraz istotę żywej wspólnoty, to znaczy takich organizmów, w których poszczególni członkowie byłiby uważani i traktowani jako osoby, i pobudzani do aktywnego udziału tychże organizmów („Laborum exercens“, n. 14).

Wiele pozostaje jeszcze do zrobienia w tej dziedzinie. Kościół katolicki bronił własności prywatnej jako własności osobistej. Chodzi więc o obronę każdej osoby, a nie jedynie uprzywilejowanej części społeczeństwa. Większości naszych społeczeństw daleko jeszcze do rozwiązań, które czyniłyby zadość temu wymaganiu. Wynika ono ostatecznie z powszechnego przeznaczenia dóbr ziemi i stanowi konsekwencję fundamentalnej solidarności międzyludzkiej, solidarności całego rodzaju ludzkiego. Wielkim problemem przyszłości będzie stworzenie instytucjonalnego systemu, wspierającego inicjatywę ludzi, i to wszystkich ludzi. Nie jest to łatwe zadanie, zważywszy niebezpieczeństwo – na które zwracają uwagę ekonomiści – osłabienia tym samym zainteresowania pracą ze strony osób, które nie są pozbawione innych środków, czyli kapitału. Czyż jednak z drugiej strony koncepcji stworzenia lub utrzymywania klasy społecznej pozbawionej dóbr po to, by pracowała więcej, by była zmuszona pracować intensywnie, nie należy uznać za nieludzką i makiaweliczną? Jest to koncepcja całkowicie sprzeczna z chrześcijańskim rozumieniem społeczeństwa, nawet jeśli trzeba przyjąć, że fundamen-

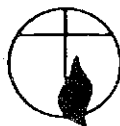
tu życia ekonomicznego nie stanowi jedynie wolność, ale także konieczność, i że nie należy domagać się usunięcia wszelkiej konieczności. Konieczność musi jednak dotyczyć wszystkich.

* * *

A zatem encyklika „Rerum novarum” – mimo iż powstała w bardzo określonych okolicznościach – porusza problemy bardziej uniwersalne i właściwe każdej organizacji życia społecznego. Dotyka także zagadnień, które są aktualne dzisiaj. Choć pojawiają się one w nowej formie, wiele można się o nich dowiedzieć i nauczyć z „Rerum novarum”, podobnie jak i z innych wypowiedzi Kościoła w tym okresie niezwykłych napięć, jakim był kończący się XX wiek.

Historia się jednak nie kończy. Każdy wysiłek refleksji nad tworzoną przez Kościół tradycją w dziedzinie społecznej powinien rodzić nowe inicjatywy, wynikające z dokonywanego rozeznania. Dlatego tak ważne jest krzewienie chrześcijańskiej myśli społecznej, wykraczającej poza samo społeczne nauczanie Kościoła. Myśl społeczna – konkretna, odnosząca się do określonych okoliczności, zachowująca swój personalistyczny charakter – stanowi ogromną wartość i powinna być przedmiotem dialogu zarówno w łonie wspólnoty chrześcijańskiej jak i poza nią. Tylko w ten sposób ewangeliczne zaangażowanie w dziedzinie społecznej może wydać owoce.

tłum. Grzegorz Schmidt SJ



Salvatore Abbruzzese

Z dziejów relacji Kościół – świat we Włoszech*

Ruch Comunione e Liberazione

Ruch Comunione e Liberazione¹ dał się poznać zwłaszcza od 1974 r. z powodu poparcia, jakiego wówczas udzielił – wraz z innymi nielicznymi ruchami – inicjatywie referendum, którego celem było obalenie prawa rozwodowego. Jak wiadomo, projekt doznał sromotnej klęski. Jednak data powstania Comunione e Liberazione jest znacznie wcześniejsza; sięga 1968 r., kiedy to trwające zbyt długo doświadczenie rewolucyjne rozczarowało młodych katolików. Kolebką ruchu jest Mediolan z połowy lat pięćdziesiątych. Mediolan – włoskie miasto, w którym pod koniec zimnej wojny stopień sekularyzacji społeczeństwa był znaczny (płynął z nowego wówczas konsumizmu) i zarazem miasto wielkiego napływu osiedlającej się tu ludności z południa.

Licealiści, do których wnet dołączyli studenci, skupili się wokół duszpasterza, ks. Luigi Giussaniego. Doświadczili oni upadku ruchu katolickiego stworzonego wcześniej w celu poparcia Demokracji Chrześcijańskiej w kampanii wyborczej; Comitati Civici (komitety obywatelskie) okazały się niezdolne odpowiedzieć na wyzwania zlaicyzowanego społeczeństwa. Ks. Giussani proponował studentom zaangażowanie o charakterze całościowym, obejmujące doświadczenie religijne i związki przyjaźni, zaangażowanie solidarnościowe, zakorzenione w najlepszej tradycji teologicznej katolicyzmu

* „*Communione et Libération*“ dans *l'histoire du rapport Eglise – monde en Italie*, „Etudes“, styczeń 1991.

– powstałej po kryzysie modernistycznym – oraz w teologii wrażliwej na głos zlaicyzowanej inteligencji świadomej kryzysu współczesności opartej na micie antropologicznej kultury. Z jednej strony wnet doprowadziło to członków ruchu do rozczarowania i zdystansowania się względem każdego projektu wypracowanego przez reprezentantów wielu tendencji (opierającego się na wspólnych wszystkim wartościach świeckich), z drugiej zaś – do zacieklej obrony „depozytu wiary” coraz bardziej odległego od współczesnego społeczeństwa, które programowo odrzucali.

Dlatego też z upodobaniem interpretuje się ruch *Communione e Liberazione* jako herolda przejściowej i restauracyjnej wizji, posługując się schematem przeszłość – przyszłość, w którym wszelkie ruchy chrześcijańskie są pojmowane albo jako adaptacje do współczesnego świata, albo jako odrzucenie owej współczesności w imię takiej czy innej formy utopii religijnej. Rzeczywistość jest jednak odmienna. Już zresztą same sukcesy ruchu *Communione e Liberazione*, jego zdolność włączania się w rzeczywistość ekonomiczną i polityczną, opanowanie języka nowoczesnych technologii zmuszają do dokładniejszego przyjrzenia się temu zjawisku. Sądzimy, że spojrzenie wstecz pozwoli na lepsze zrozumienie ruchu: chodzi o prześledzenie relacji Kościoła we Włoszech do świata w ciągu ostatniego wieku, w szczególności zaś o model „katolicyzmu bezwzględnego” – albo „integralistycznego” (nie integrystycznego) – który wielokrotnie dawał o sobie znać w tym okresie najpierw w czasach Leona XIII (pod koniec XIX w.), następnie po 1945 r. (w dobie narodzin Chrześcijańskiej Demokracji). Model ten pojawia się znowu – choć w specyficzny sposób – w przypadku *Communione e Liberazione*.

¹ Zob. artykuł H. Portelli, *Le mouvement „Communione et Libération”*, „Etudes”, czerwiec 1988, s. 833–840. Autor publikowanego tu artykułu napisał też książkę: *Communione e Liberazione Identité catholique et disqualification du monde*, Cerf 1989 (po holendersku).

Koncepcje Leona XIII

Model Leona XIII, papieża w latach 1878–1903, jest *nowo-bezwzględny* – jak odróżnia go Emil Poulat mający szczególne upodobanie w tym słownictwie: „*Staro-bezwzględny*“ był postawą zwyciężonych, którzy *ratowali honor po przegranej wojnie*. „*Nowo-bezwzględny*“ *zamierza odzyskać inicjatywę; charakteryzuje go duch podboju. Stabilny. katolicyzm chce zastąpić katolicyzmem mobilnym*². W czasie pontyfikatu Leona XIII wprowadzono (porównując z okresem pontyfikatu jego poprzednika, Piusa IX) wiele zmian. Przede wszystkim kwestia odzyskania papieskich posiadłości przestała zajmować centralne miejsce wśród trosk papieża; utrata władzy świeckiej pozwoliła uwypuklić główny cel i ukierunkować Kościół na jego istotne powołanie. Ponadto Kościół, który wciąż jeszcze odrzucał wszelki kontakt z włoskim parlamentem (znana formuła: *Ni wyborcy, ni wybrani*, z „*Non expedit*“ Piusa IX, została utrzymana przez Leona XIII), nie przeszkadzał tym razem ni w wyborach terytorialnych, ni w obejmowaniu ministerstw, ni we wchodzeniu do rad administracji bankowych, szkolnych i samorządowych.

Zatem z jednej strony jest to brak uczestnictwa, z drugiej – szerokie uczestniczenie. Można w tym dostrzec pewną strategię. Wygląda, jakby w obawie przed bezpośrednią konfrontacją z nową władzą liberalną Kościół chciał pokazać umiejętność przenikania, zakres swego wpływu na sumienia – swoją siłę polityczną. Więcej, pokazać konkretnie, że jeśli jest prawda, iż we Włoszech *racjonalny świat ukonstytuował się poza chrystianizmem* (Laberthonnière) – katolicka społeczność formuje się poza państwem liberalnym i w opozycji do jego ideologii.

Według takiej interpretacji cały aparat organizacji katolickich powstałych w latach 1870–90 jest środkiem do odzyskania władzy nad dziedziną społeczną, zanim Kościół będzie mógł dążyć do kontroli samej władzy

politycznej. Można jednak pytać, czy oryginalne połączenie powstrzymania się od uczestnictwa w działalności parlamentarnej i zachęty do zaangażowania się w inne dziedziny życia społecznego i politycznego nie ujawnia nowatorstwa myśli Leona XIII względem współczesnego mu świata. W rzeczywistości mówi on, że *jest głęboką i żalostną aberracją mniemanie, że nauczanie katolickie jest nie do pogodzenia ze stanem współczesnego społeczeństwa; nie jest do pogodzenia jedynie ze złośliwie czy z niewiedzy wmieszanymi w nie błędami*³.

Nie brak w wypowiedziach tego papieża stwierdzeń analogicznych. Niektóre idą znacznie dalej: *Każda nauka [Kościoła] staje się nieprecyzyjna, jeśli nie rozważa się jej w kontekście najnowszych dyscyplin, nie bierze się pod rozwagę pragnienia rozumienia naszych czasów, pragnienia wiedzy tak rozpowszechnionego, uczciwego i godnego pochwały. Dobrze byłoby, aby katolicy raczej wyprzedzali ten czas, a nie zadowalali się nadążaniem za nim*⁴. Albo gdzie indziej: *Jesteśmy dalecy od chęci odrzucania tego, czego dostarcza nam geniusz naszego czasu, gdyż prawda zdobywana studiami i dobro, które uzyskuje się przez poszukiwania, wzbogacają dziedzictwo nauki i dają zamożność wielkiej liczbie ludzi. Oczywiście, jeśli tego wszystkiego nie chce się pozbawić skuteczności, nie można tego odłączać od autorytetu i mądrości Kościoła*⁵. Każde oddalenie się od Magisterium Kościoła jest wciąż jeszcze uznawane za prowadzące w końcu do katastrofy, nie ma już jednak ogólnego potępienia właściwego czasom modernistycznym. Uznaje się dobroczynność postępu: nowe społeczeństwo może być entuzjastycznie powitane przez Kościół, pod warunkiem że oczyści się z fałszywych ideologii, które nie są wyrazem postępu, lecz dziełem pewnych grup nacisku i ich złej

² E. Poulat, *Eglise contre bourgeoisie*, Casterman 1977, s. 120.

³ Papieskie przemówienie *Riceva il Sacro Collegio* (2 III 1890), cyt. przez A. Acerbi, *La Chiesa nel tempo*, Vita e Pensiero, Milano 1969, s. 41.

⁴ List *Longinqua Oceani*, cyt. przez A. Acerbi, dz. cyt., s. 40.

⁵ Encyklika *Annum ingressi* (1899), w: A. Acerbi, dz. cyt., s. 41.

wiary. W istocie jest to dzieło sekt i masonerii. Zła współczesności nie należy przypisywać ni nauce, ni demokracji, ni parlamentom, które zastąpiły królów; krytyka zatem i potępienie nie dotyczą instytucji społeczeństwa liberalnego, lecz *błędów*. Wystarczy więc zastąpić je słusznymi zasadami głoszonymi przez Kościół i potwierdzanymi jego autorytetem⁶. Można uznać cały postęp, jeśli oczyści się go z wypaczającego idee antyklerykalizmu.

Tak więc Kościół wnet okaże się nieodzowny państwu liberalnemu nie w znaczeniu kierowania nim, lecz jako siła zdolna uruchomić działania solidarnościowe. Współczesne problemy społeczne są bowiem nie tyle rezultatem ekonomicznych warunków produkcji i dystrybucji, ile brakiem etyki. Kościół dysponuje jedynym wsparciem w tej dziedzinie. Tym sposobem państwo, samo niezdolne do stworzenia etyki społecznej, przyznaje Kościołowi właściwe mu miejsce i skutecznie broni się – jak to widać – przed wyłączną grą interesów.

Taka perspektywa Leona XIII – oddzielenie współczesnej technologii od kulturowego dyskursu – nie przysługuje zresztą wyłącznie Kościołowi; można ją zauważyć w myśli wielu innych epok. Podobnie rzecz ma się z solidarnościowym dyskursem, będącym wprawdzie podstawą katolicyzmu społecznego, ale obecnym także w ruchach pozakatolickich. Idea narodu jest pewnym sposobem ponownego przemyślenia kwestii więzi społecznych. Solidarności narodowej przeciwstawia się solidarność klasową⁷.

Akcja Katolicka

Rozróżnienie Leona XIII między naukami w ogóle a dziedziną moralną stanie się natchnieniem dla Akcji Katolickiej we Włoszech końca XIX w. Ten ruch wpisze się w tradycję „Syllabusa” i zasady ogłoszone przez Opera dei Congressi (organizm grupujący od 1874 r.

różne organizacje katolickie). *Katolicyzm* – czytamy w nich – *jest całościową doktryną (...). Utrzymywanie, że brakuje mu czegoś, co powinien nabyć z zewnątrz, albo przeciwnie, że coś należy mu ująć, jest dużym błędem*⁸ (oświadczenie to odczytywano na każdym kongresie organizacji aż do 1910 r.). Jednocześnie jednak takie stanowisko świadczy, że społeczeństwo liberalne stanowi rozległy teren, który należy zająć; współczesny świat zdominowany przez grę interesów oczekuje nowej solidarności, której heroldami chcą zostać chrześcijanie społeczni.

Jeśli Akcja Katolicka w swoich początkach jeszcze walczyła o odzyskanie papieskich posiadłości i domagała się specjalnego traktowania papieża przez państwo włoskie⁹, jeśli katolicy spod znaku Opera powstrzymywali się do uczestnictwa w wyborach legislacyjnych, to okazywali przy tym znaczną aktywność na polu społecznym, administracyjnym i kulturalnym. Powstawały szkoły, także zawodowe. Katolicy wchodzili do szkolnictwa publicznego i magistratów. Organizowali się w celu zdobycia zarządów miast. Ów „podbój społeczny” wykorzystwała sieć parafialna zmieniając dotychczasowe ograniczanie się do praktyk pobożnościowych na aktywne zaangażowanie w innych dziedzinach. Strategia taka zakładała równocześnie, że wpływ konkurencyjnych ideologii na społeczeństwo jest słaby i że Kościół może zająć każdą przestrzeń w tej dziedzinie. Krótko – zaangażowanie katolików polegało na przyswojeniu sobie współczesnej techniki oraz polityki i wzbogacanie

⁸ Zob. A. Acerbi, dz. cyt., rozdz. I.

⁹ Tamże.

⁸ *Dichiarazione di principi*, cyt. w G. de Antonelli, *Storia dell'Azione Cattolica*, Rozzoli, Milano 1987, s. 82.

⁹ W końcu lat 1870 logika dychotomii świeckiej – katolik nie była komplikowana przez ruch socjalistyczny, wtedy jeszcze bardzo słaby we Włoszech. Dla liberałów papieskie posiadłości stanowiły jedno z wielu królestw, których wyzwolenie było konieczne do utworzenia państwa narodowego. Opoziowanie się po stronie papieża, jego obrona były pojmowane jako reakcyjne podważanie jedności narodowej. Zob. A.C. Jemolo, *L'Eglise et l'Etat en Italie du Risorgimento à nos jours*, Seuil 1960.

ich o to, czego nie miałyby bez specyficznego wkładu katolicyzmu, mianowicie etyki społecznej gwarantującej zwartość solidarności.

Odzyskanie papieskich posiadłości, przestało być celem, zaś stał się nim porządek społeczny płynący z chrześcijańskiej inspiracji; gwarantem jego były zjednoczenia zawodowe. Tytułem przykładu można wskazać na Młodzież Katolicką organizację powstałą w 1895 r.; oświadczała ona, że nadeszła godzina działania: *Papież naprawdę kochający naród i klasę robotniczą wskazał jej drogę, która prowadzi – od ziemi poczynając – do względnej szczęśliwości, której niepodobna osiągnąć bez braterskiej współpracy klas ubogich z bogatymi*¹⁰. Wzywa się zatem katolików do współdziałania w misji pokoju i zgody, by odbudować zniszczoną solidarność społeczną. „Civiltà Cattolica” w 1896 r. piętnowała immobilizm wiejskiego kleru, który nie włączał się w stowarzyszenia robotnicze, organizacje i różne komitety oraz odrzucał popieranie i podtrzymywanie instytucji katolickich.

Powstawały liczne organizacje. W 1897 r. Opera dei Congressi skupiała 188 komitetów diecezjalnych, 3982 komitetów parafialnych, 17 kół uniwersyteckich, 588 banków rolnych (kasy kredytowe i oszczędnościowe dla rolników), 688 stowarzyszeń robotniczych. Prasę tworzyły 24 dzienniki i 155 innych periodyków. W dziedzinie społecznej widoczne stały się otwarcie na współczesną kulturę. W Lombardii grupy Młodzieży Katolickiej organizowały kursy nauk społecznych. W Bergamo specjalizowano się w zagadnieniach wypadków przy pracy. W Rzymie wielu zakonników, zwłaszcza z Uniwersytetu Laterańskiego i Gregoriańskiego, zapisało się na studia w państwowym uniwersytecie.

Przejście do „katolicyzmu parlamentarnego”

Warto zauważyć, że to, co początkowo było jedynie działalnością opozycyjną i obronną – zakładającą „ins-

trumentalny“ użytek możliwości, które oferowała polityka i ekonomia, by przywrócić społeczny prymat katolicyzmowi – zaczęło powoli przekształcać się w „zrefundowany“ projekt społeczny odpowiedni dla współczesnego państwa szarpanego żądaniami grup nacisku, interesami kolonialnymi czy apetytami ekonomicznymi. Zmieniał się stosunek do społeczeństwa. Zaangażowanie katolików stawало się dla nich sposobem życia „po chrześcijańsku“ w świecie, a nie tylko rodzajem taktyki obronnej.

Wszystko to sprawiło, że zaangażowanie zdobywało własną legitymację, której nie naruszała taka czy inna koniunktura polityczna. Ewolucja ta powoli prowadziła bardzo daleko, aż do sławnego „Paktu Gentiloniego“ z 1913 r., w którym parlamentarzyści katolicycy zdecydowali się popierać liberalne rządy w zamian za zaniechanie przez nie antyklerykalnej polityki. W tym czasie Kościół wycofywał się z działalności na polu społecznym rozwiązując także Opera dei Congressi.

Przejście od „ruchów katolickich“ do „katolicyzmu parlamentarnego“ było oczywiście strategią podyktowaną ściśle określonymi interesami, m.in. troską o zagwarantowanie Kościołowi przestrzeni do reprezentacji politycznej. Strategia ta jednak mogła być skuteczna wyłącznie za cenę dostosowania się do różnych wartości społecznych, ze szczególnym uznaniem pluralizmu politycznego. Wejście do parlamentu (zamiast kontrolowania go z zewnątrz) wiązało się z uznaniem katolicyzmu za jedną z wielu sił politycznych, jeden z biegunów społeczeństwa pluralistycznego. Tego wprost nie szukano; Kościół i społeczeństwo liberalne raczej dostosowali się wzajemnie z uwagi na racje pragmatyczne i wobec rozwoju radykalnego socjalizmu będącego w pełnej ekspansji. Katolicy musieli jednak zająć miejsca tam, gdzie obowiązywały inne reguły gry... Parlament jest jednym z wielu miejsc typowych dla współczes-

¹⁰ G. de Antonelli, dz. cyt., s. 106.

ności; jest on nieoddzielny od etyki, która legła u jego narodzin.

Po 1945 – Demokracja Chrześcijańska

W okresie powojennym po 1945 r., w chwili powstania Demokracji Chrześcijańskiej, we Włoszech pojawił się znowu model „bezwarunkowy”. Chyba z racji kompromisu Kościoła z faszystowskim reżimem Pius XII okazywał małe poszanowanie dla państwa liberalnego¹¹. Szerzej – „wolność” gloryfikowana w momencie reorganizacji Demokracji Chrześcijańskiej z trudem dawała się godzić z pluralizmem...

Znowu jednak – i o wiele szybciej niż w końcu XIX w. – otwarto po wyzwoleniu drogę ku owemu modelowi „bezwarunkowemu” przez uczestnictwo we współczesnych instytucjach działalności politycznej: w parlamencie, związkach zawodowych czy w laickiej szkole. Pod koniec XIX w. wszystko rozgrywało się ponadto w przestrzeni społecznej będącej terenem podboju, który powoli zdobywał autonomię wraz ze swą w pełni uznaną specyfiką. Po II wojnie światowej masy katolickie skupiły się, by zabarykadować drogę socjalizmowi; jednak absolutna większość chrześcijańskich demokratów w parlamencie wnet zmusiła ich do podjęcia odpowiedzialności za najważniejsze sprawy kraju i doprowadziła do uznania specyfiki świata polityki.

Tym razem zaczęto od radykalnej krytyki instytucji liberalnych. Okropności wojny uznano za ostatniego bękartu procesu sekularyzacji. Zakwestionowano państwo liberalne. Trzeba, mówił Pius XII, zmusić państwo liberalne i jego władze *do służby społeczeństw z pełnym poszanowaniem osoby i jej działalności na rzecz urzeczywistniania jej wiecznego celu*¹². Tym razem jednak sposób myślenia był współczesny – papież wypowiadając swój sąd o państwie liberalnym odwołał się raczej do zdarzeń i faktów niż do teologii. Więcej – kontestował społeczeństwo liberalne opierając się na

nie dotrzymanych przez nie obietnicach dotyczących w szczególności praw człowieka. Krytyka impasu nowoczesności podważała sens zaangażowania katolików, którego bezpośrednim celem nie byłaby służba w interesie Kościoła. Chodziło o dowartościowanie człowieka względem interesów ekonomicznych i racji stanu oraz względem społeczeństwa obywatelskiego i państwa, sprzeniewierzających się swym „naturalnym” zadaniom. Mamy zatem do czynienia z „immanentyzacją” tradycyjnego dyskursu religijnego albo z wewnętrzną wizją samych stosunków społecznych, nie zaś z teologicznym dyskursem zewnętrznym.

Współudział katolików włoskich w redagowaniu powojennej konstytucji stanowi z tego punktu widzenia zdecydowany zwrot; od tej bowiem chwili nie można było traktować demokratycznych instytucji tylko instrumentalnie. Nowy parlament, w którym katolicy zajmujący niepoślednie miejsce, zobowiązywał ich do poważnego traktowania własnego zaangażowania politycznego i instytucji, w powstaniu których uczestniczyli. Współuczestnictwo w tworzeniu nowej rzeczywistości, której celem jest świat o ludzkim obliczu, neutralizowało twarde jądro „bezw warunkowego” dyskursu dyskwalifikującego świat powstały i rozwijający się poza Kościołem.

Z drugiej strony po wojnie nastąpiło przejście od „ruchu katolickiego” do autonomicznej „partii katolików”. Właśnie to przekształcenie dotyczące problemów politycznych ujawniło „cały świat” mający własną logikę, specyfikę i godność wynikającą z owej specyfiki.

¹¹ Demokracja jawi się w kategoriach czysto instrumentalnych, tak zresztą jak – z innego punktu widzenia – ówczesny faszyzm. Podobnie jak w autorytarnym faszyzmie widziano środek do likwidacji odwiecznego wroga, liberalizmu i socjalizmu, i do założenia fundamentów chrześcijańskiej odnowy, tak dziś w demokracji upatruje się środka pomocy katolickim Włochom do osiągnięcia podobnych celów (P. Scoppola, *La nuova cristianità perduta*, Studium, Roma 1986, s. 66).

¹² Przemówienie Piusa XII z 24 XII 1944, cyt. przez A. Acerbi, dz. cyt., s. 166.

Te dwa przykłady, z końca XIX w. i z okresu po II wojnie światowej umożliwiają jak się wydaje, interpretację wzajemnych związków między modelem „bezwarunkowym” a modelem dialogicznym; tu dokonywała się ewolucja w łonie broniącego się modelu „bezwarunkowego”. W samej myśli modelu „bezwarunkowego” ujawniały się szczeliny i pęknięcia, które – choć nie podawały jeszcze w wątpliwość samej istoty dyskursu – umożliwiały jednak przechodzenie do bardziej autonomicznego zaangażowania chrześcijan w sprawy świata. Można myśleć bardziej ogólnie, że „Kościół dialogu” jest nie zamierzoną wypadkową doświadczenia w łonie współczesnego świata, naznaczonego w swoich początkach silną wolą integralistyczną, stopniowo zanikającą. Albo inaczej – wszystko tak przebiega, jakby integralistyczny model sam stwarzał w ciągu dłuższego czasu warunki własnego rozłamu, usiłując przyswoić na korzyść instytucji Kościoła techniczną i naukową modernizację odróżnianą od nowoczesności kulturalnej.

Communione e Liberazione

Jak to się stało, że ruch *Communione e Liberazione*, przynajmniej dotychczas, nie poszedł taką drogą? Spróbujemy to teraz wyjaśnić. Wnet dostrzeżemy, że *Communione e Liberazione* to przedłużenie najbardziej klasycznej historii modelu „bezwarunkowego”, stanowi jednak jego szczególny wariant.

Ruch powstał w wyniku rozczarowania czy faktu, że nowe zdarzenia podają w wątpliwość równowagę między Kościołem a światem wytworzoną w okresie powojennym. Od początku młodzi bojownicy lat pięćdziesiątych, skupieni wokół ks. Giussaniego, który był ich animatorem, łączyli w typowy sposób akceptację współczesnej kultury z kontestacją przystosowanego i zgodliwego katolicyzmu. Przyswoili sobie postawę modelu „bezwarunkowego” z początkowego okresu, i to w skrajnej formie. Taka postawa zapewniła ruchowi nie-

spotykany sukces, w sytuacji gdy rozmaite wydarzenia rujnowały włoskie społeczeństwo oraz Kościół.

Zmarginalizowany we włoskim katolicyzmie posoborowym ruch odzyskał swoją przestrzeń w latach siedemdziesiątych z trzech powodów. Pod koniec lat sześćdziesiątych uwidaczniał się schyłek Akcji Katolickiej; włoski katolicyzm przeżywał kryzys spowodowany niepowodzeniem podczas referendum antyrozdrowowego z 1974 r.¹³ Obydwa zdarzenia przeżywano jako odwrót posoborowego katolicyzmu pod naporem procesu sekularyzacji. Następnie załamał się projekt przekształcenia społeczeństwa powstały u początku lat siedemdziesiątych; jego miejsce zajęło usztywnienie ideologiczne i terrorystyczna przemoc (Czerwone Brygady). Wreszcie, w innym porządku, kryzys ekonomiczny lat osiemdziesiątych wzmacniał rolę grup nacisku w całym systemie polityczno-administracyjnym.

Świat polityczny i społeczny zredukowany do gry

Ruch *Communione e Liberazione* wypłynął na fali rozpadu powojennego systemu politycznego i kulturowego wyrosłego z połączenia konsensusu demokratycznego z państwem opiekuńczym¹⁴. Powstał jednak rozbrat między rzeczywistym procesem modernizacji a utopią współczesności zawierającą obietnicę rozwoju jednostki dzięki rozwojowi technologii. Społeczeństwo włoskie – rozbite kryzysem, wstrząsane sekularyzacją, która umacnia się od referendum do referendum, zdruzgotane terroryzmem ujawniającym słabość systemu obrony i opieki państwa – odczuwa nie tylko ogromną dyskwalifikację laickiego państwa, lecz także demokratycznego społeczeństwa.

¹³ Sam Kościół zaangażował się w to. Zob. A. Parosi, *Questione cattolica e referendum: l'inizio di una fine*, w: „Il Mulino”, maj-czerwiec 1974, s. 418–438.

¹⁴ Zob. P. Scoppola, dz. cyt., s. 147 nn.

Ruch *Communione e Liberazione* powiązał wówczas wielorakie włączenie się w życie polityczne i ekonomiczne ze zdecydowanym sprzeciwem względem założeń panującej kultury o laickich barwach. Jak pierwszy „ruch katolicki” z końca XIX w. *Communione e Liberazione* przyłączył się do modernizacji społeczeństwa niezależnie od laickich zasad, jakie nim rządzą; wziął pod rozwagę zasady właściwe działaniom na polu społeczno-politycznym, ale traktował je tylko jako zasady funkcjonowania, a więc tym samym pozbawił je wszelkiego znaczenia na płaszczyźnie wartości. *Communione e Liberazione* „zredukował” współczesny świat do rozdroża interesów. Tym samym bez kompleksów włączył się w dziedzinę ekonomii i polityki; jednak zgodnie z duchem czasu pojmował zaangażowanie polityczne wyłącznie w sposób instrumentalny, jako możliwość rozszerzenia katolickiej obecności¹⁵.

Communione e Liberazione – odzwierciedlenie rozczarowania Włoch

Ten sposób myślenia i działania napotkał sprzyjający klimat we Włoszech, rozbitych i zubożonych przebytym kryzysem oraz stanem partii politycznych łącznie z Demokracją Chrześcijańską. System partyjny okazał się doszczętnie zużyty, nie mający związku z obywatelami czy z ich kulturą. *Communione e Liberazione* coraz bardziej kosztuje w zawiedzionym pragmatyzmie; w plajcie politycznych projektów ma po prostu tendencję do odgrywania roli grupy nacisku przez bezwstydne udzielanie swego poparcia wyborczego w zakresie ekonomii i kwestii społecznych. Sedno konfliktu, który przeciwstawił kroczące skrzydło ruchu (w szczególności tygodnik „Il Sabato”) władzom kościelnym w sierpniu 1989 r. i wywoływał ostrą reakcję „Osservatore Romano” przeciw ruchowi, staje się zrozumiałe. Przedstawiciele władz kościelnych okazali się ludźmi mającymi doświadczenie specyfiki i wartości podsystemów

politycznych i ekonomicznych; zachęcają zatem do obecności w świecie nacechowanej roztropnym dystansem do środowiska władzy i wszelkich instytucji (które nie wydają im się bezpośrednim odpowiednikiem funkcjonującej kultury, nawet społecznej i politycznej).

* * *

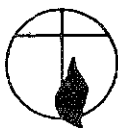
W dzisiejszym katolickim świecie włoskim wszystko zachęca jak się zdaje, do wyboru jednej z dwu pozycji: albo skupienie się na kwestiach duchowych dalekie od problemów świata i ograniczające się do pedagogiki zachęt i apelów; albo włączenie się w problemy tego świata na zasadzie pełnowartościowej „części społeczeństwa”. Wówczas pojawia się troska o zdobycie „przestrzeni obecności” na wszystkich poziomach każdej dziedziny. 15 lat wcześniej ta druga strategia szybko stanęłaby przed problemem koalicji i opozycji oraz, jak w okresie powojennym, obecność katolików spowodowałaby konieczność ich samookreślenia wewnątrz obozu politycznego przez prezentację własnej wizji społeczeństwa. Dziś *Comunione e Liberazione* wkracza na agorę bez poczucia takiej konieczności... Dzieje się tak dlatego, że obecność polityczna we Włoszech niestety w mniejszym stopniu obliguje do wprowadzania w życie projektów odnoszących się do społeczeństwa, bardziej zaś jest po prostu twardą obroną kapitału kulturowego traktowanego jako tworzywo.

Model „bezwarunkowy”, niezmiernie krytyczny względem współczesnego świata, wielokrotnie ujawniał się w katolicyzmie włoskim w ciągu ostatniego wieku; przybierał różne formy, w zależności od chwili, od fluk-

¹⁵ Na potwierdzenie tego zob. ostatnie oświadczenia ks. Giussanigo i prezesa „Movimento Popolare” (polityczne ramię *Comunione e Liberazione*), M. Bucarellego w „La Stampa” z 20 IX 1989; zob. także *Gli imprenditori di Dio*, w „Capitale Sud” 12–18 IX 1989. W 1989 r. ruch stał się animatorem siatki kooperatyw skupiającej 200 tys. zrzeszonych. Instytucje założone przez aktywnych członków ruchu to około 2500 przedsiębiorstw o obrotach 4000 mld lirów (3 mld dol.). Wydawnictwo ruchu, „Jaca Book”, zajmuje jedno z pierwszych miejsc wśród wydawnictw katolickich.

tuacji na polu społecznym i politycznym, które jest wciąż polem walki. Wielokrotnie – tak u początków XX w., jak i po wyzwoleniu, aż do „katolicyzmu parlamentarnego” – dokonywało się głębokie przeobrażenie, prawie odwrót od pierwotnych założeń. Ruch *Communione e Liberazione* jest do dziś niespotykanym wyjątkiem pod tym względem; naznacza go silny kontekst rozczarowania, w którym właśnie polityka pojmowana jako całościowy obraz okazuje się przebrzmiała.

thum. Stanisław Opiela SJ



Marek Szynal

Postać Chrystusa w „Legendach” Andrzeja Niemojewskiego

Zbliżające się stulecie Młodej Polski sprawia, że szczególnego znaczenia nabiera problem nowego spojrzenia na jej wartości i dokonania. Wymaga to jednak przypatrzenia się dziełom niemal całkiem dziś zapomnianym, a do takich właśnie należą „Legendy” A. Niemojewskiego. Książeczka ta urzeka pięknem i delikatnością, zaś jej geneza i perypetie z cenzurą są doskonałym przykładem współzależności zjawisk powstałych na odmiennym gruncie. Pokazanie „Legend” na tle modernizmu katolickiego, ruchu reformatorskiego w Kościele na przełomie XIX i XX w., dobrze tłumaczy owe zależności sytuując jednocześnie utwór na kulturalnej mapie epoki.

Wyrósłszy dość niespodziewanie dzięki „Legendom” „na polskiego Renana” przez przeszło lat dziesięć był Niemojewski jednym z czołowych szermierzy wolnomysłicielstwa polskiego – pisze Barycz we wstępie do „Listów A. Niemojewskiego do L. Gumplowicza”, wcześniej nazywając go także spadkobiercą niemieckiego i francuskiego pozytywizmu religijnego dzieł Fr. Straussa i Renana¹.

W Krakowie w 1904 r. A. Niemojewski wydał własnym nakładem i we własnym przekładzie „Żywoł Jezusa” Ernesta Renana, aby – jak pisał we wstępie – *dać społeczności polskiej na tę postać pogląd naukowy*². Oryginał ukazał się w 1863 r. Książka ta jest próbą pokazania prawdy historycznej o człowieku, który dzięki przymiotom duszy wyrósł nad współczesnych, który świa-

¹ Listy A. Niemojewskiego do L. Gumplowicza z okresu „Legend” i przekładu „Życia Jezusa” Renana, oprac. H. Barycz, Wrocław 1950, Wstęp.

² E. Renan, *Żywoł Jezusa*, tłum. A. Niemojewski, Kraków 1904, s. X.

tłem wystąpieniem swoim i wpojeniem w serca bliźnich uczucia miłości stworzył niejako przedmiot przyszłej religii wszechludzkiej i wytknął jej drogę. Renan pokazuje Jezusa na tle społecznym i socjologicznym. Pokazuje miejsca i źródła idei podobnych chrześcijańskim (Essejczycy–Terapeuci), ich rozwój i rozkwit w umyśle Jezusa, jego drogę do wielkości, do rozumienia swojej roli nadprzyrodzonej³. Wyznaczając mu miejsce w historycznym porządku świata zdziera zeń szatę boskości. Pisze: Jezus nigdy siebie za Boga nie podawał. Twierdził tylko, że jest Bożym synem, że jest istotą mu bliską. Było to najszczytniejsze uczucie, na jakie się kiedykolwiek zdobyła pierś ludzka⁴. Nie jest więc Jezus Bogiem, nie jest też wcale Prometeuszem nowej religii: Do tej pierwotnej budowy (chrześcijaństwa) Jezus nie dodał już nic trwałego. Co mówię! Do pewnego stopnia on sam potem skazi nieco tę budowę; bez ofiar nikt nie przeprowadzi żadnej idei, a z walki o nią nikt bez ran nie wychodzi⁵. Jest więc także tym, który skazi pierwotny ideał chrześcijaństwa ideą męczeństwa. Odmawiając mu boskości, nie odmawia mu przecież Renan wielkości. Oddaje mu cześć i chwałę jako największemu z ludzi.

„Legendy“ ukazały się w 1902 r. we Lwowie nakładem A. Altenberga. Są zbiorem dwunastu legend o porządku chronologicznym Ewangelii kanonicznych, ukazującym historię Jezusa od zwiastowania począwszy, na ukrzyżowaniu i zmartwychwstaniu zakończywszy. Dodajmy, że imię Jezusa nie pojawia się na kartach „Legend“ ani razu. Pojawiają się natomiast imiona: Annasza, Kajafasa, Łazarza, Piotra-rybaka, Joasafacieśli, autor nie ucieka też od ewangelicznych nazw geograficznych: Jerychon, Nazaret, Jerozolim, Betanii czy Kafarnaum, dokąd zmierzają dwaj nie znani z imienia uczniowie. Postacie w „Legendach“ – św. Piotr, św. Jan, Judasz, Jezus – pozostają bezimienne, choć tekst wielokrotnie prowokuje czytelnika do utożsamienia uczniów i Nauczyciela z ewangelicznymi świętymi. Postacie Judasza i Jezusa znajdującym Pismo choć trochę

nie pozostawiają praktycznie wyboru. Skoro podobieństwo Mistrza z „Legend” i Jezusa jest tak oczywiste, to dlaczego Niemojewski nie stawia kropki nad „i”, nazywając go imieniem Chrystusa? Jezus nazywany jest rabbonim, Panem, Mistrzem, Meszjachem. Nie ma on imienia własnego, które nadawałoby mu wyraźne indywidualne piętno.

Można więc powiedzieć, że „Legendy” nie odrzucają kanoniczności Ewangelii, nie chcą być jednak kanoniczne do końca. Nie próbują zmieniać. Są wierne schematowi modyfikując go jednocześnie przez rozszerzenie fabuły. Niemojewski, nie burząc podstawy, nie naruszając jej nawet, tworzy na jej kanwie zupełnie nowy, piękny utwór, który, choć nowy, nie jest niczym innym jednocześnie, jak tylko powtórzeniem starego mitu. W jakim kierunku przenoszą tę nową treść „Legendy”? Czy jest to kierunek Renanowski? Oddajmy na chwilę głos autorowi, który w liście do L. Gumplowicza pisze: *Dumny jestem ze słów Pana Profesora, że Legendy zastępują Renana*³. I w innym miejscu: *Wierzyłem wtedy jeszcze gorąco w ewangelicznego Jezusa. Że istniał. Że był niegdyś żywym człowiekiem. Że należy tego żywego człowieka wskrzesić i w całym blasku piękna duchowego pokazać. Nie wiedziałem jeszcze, że żadne Nazaret w tej epoce nie istniało, że kult jego był o jakieś dwieście lat starszy od rzekomych czasów ewangelicznych. Na dzień przepięknej legendy szukałem porywającej rzeczywistości*⁴. H. Chyliński pisze tak: *Właśnie to ciągle przy czytaniu „Legend” wrażenie, że postać Jezusa-człowieka jest postacią niewątpliwie historyczną, jest przyczyną porównywania ich z „Żywotem Jezusa”, kiedy w rzeczywistości są one negacją tezy Renana, jakoby ewangelie*

³ Tamże, s. 7.

⁴ Tamże, s. 56.

⁵ Tamże, s. 59.

⁶ *Listy A. Niemojewskiego...*, dz. cyt., list z 20 V 1903 r.

⁷ A. Niemojewski, *Sprawa Legend i Objaśnienia katechizmu. Przyczynek do dziejów kultury w Polsce na początku 20 stulecia*, Warszawa 1909, s. 15, 16.

dawały nam obraz kształtowania się i rozwoju wierzeń chrześcijańskich⁸. Dalej Chyliński wskazuje na tytuł jako klucz do odczytania utworu. „Słownik terminów literackich” tak mówi o legendzie: *„Opowieść o treści fantastycznej nasyconej pierwiastkami cudowności i niezwykłości, szczególnie z życia świętych, apostołów i męczenników zasłużonych w krzewieniu wiary chrześcijańskiej. (...) W drugiej połowie XVIII w. legendy zaczęły być traktowane jako materiał do opracowań literackich, przy czym zmieniło się rozumienie gatunku, ponieważ wciągnięto w jego zakres również podania ludowe. (...) W późniejszej literaturze motywy legendowe pełniły często funkcję analogiczną do motywów mitologicznych i biblijnych: występowały jako materiał fabularny przydatny do przenoszenia stosownych treści światopoglądowych i moralnych (np. /.../ A. Niemojewski, „Legendy”)⁹.*

Pojawienie się Jezusa zwiastuje Uriel, wysłannik Zakonu Terapeutów. Tym samym Niemojewski nawiązuje do Renanowskiego poglądu o esseńskich źródłach myśli Jezusa. Legenda „Kusiciele”, jedna z najciekawszych artystycznie, wychodzi od ewangelicznego wątku kuszenia Chrystusa przez szatana. Tutaj, także trzykrotnie, kuszony jest młody rabboni. Kusiciel Suten roztacza przed nim ponętne widoki panowania *nad ziemią i nad ludami*. Dodatkowym, pozabiblijnym, wysuwającym się w noweli na plan pierwszy konfliktem, jest konflikt zewnętrzny, historycznie umiejscowiony, realny, jednostkowy. Tak przynajmniej sugerowałoby realistyczne tło utworu. Pragnienia i namiętności polityczne Synhedrionu, osobiste żądze kreują Sutena-szatana. Sugestywnie mówi o tym H. Chyliński: *Pełna mistycyzmu, niewiarygodna ewangeliczna scena kuszenia Jezusa na pustyni staje się w ujęciu Niemojewskiego zrozumiała, bo logicznie związana z ówczesnymi sprawami dnia powszedniego narodu żydowskiego, a tym samym – co jest najbardziej paradoksalne – mocniej argumentującą historyczność postaci marzycielskiego reformatora religii żydowskiej niż jej nowotestamentowy pierwo-*

wzór¹⁰. Czy pokazaniu właśnie *marzycielskiego reformatora* służą ta i inne legendy? Kim jest właściwie ów młody rabboni: Bogiem czy człowiekiem, historią czy legendą? Najpełniejszy opis Mistrza daje autor w legendzie „O cichym wieczorze”. Jest to pełen smutku i miłości obraz odpoczywającego po raz ostatni Jezusa. Cichy, nastrojowy zmierzch zatrzymał się w czasie. Chwila spokoju, wytchnienia wśród kochających, ale także chwila refleksji o nieubłaganej, mrocznej, strasznej przyszłości. Postać Jezusa emanująca jasnością jest ośrodkiem porządkującym ten rysunek, jego nastrój i kolor. *Płowe włosy, rozdzielone na głowie, spływały po bokach ściągłej twarzy i gromadziły się na barkach. Miał lekki zarost takiejże barwy, który rysy nieco jego przedłużał. Niebieskie oczy patrzyły na blask słoneczny i brały w siebie promienie owej oślepiającej jasności. Dziwny spokój malował się na jego bladym, rozświetlonym obliczu, tylko wokół ust błękał się jakiś smutek. Z wyniosłego czoła biła jakby triumfalnie radość, oblicze wyrażało spokój a usta smutek. Mąż ów wtopiwszy oczy w zachodzącym słońcu, milczał. W ręku trzymał kwiat róży*¹¹. Inne, zwykle krótsze, opisy używają tych samych słów i zdań. Dają przeto wrażenie pewnego szkicu, schematu. Schematu widzenia herosa przez lud. Ludowy bohater nie może być zbyt odległy, niekonkretny, nie może też być zwykły, zwyczajny. Zwyczajność i nadzwyczajność powinny się w nim mieszać, powinny się nim przenikać. Postać zamknięta, skończona, ale nie może też pozostawiać wątpliwości. Pewne jej cechy są aksjomatyczne. Taki też jest rabboni. Idąc wraz z nim na górę kuszenia zauważymy, że podobnie jak nam tak i jemu *pot spływa z czoła*. Ale gdy odpoczywając na szczycie wzrokiem dotrzemy do horyzontu, on *spojrzy głębiej: zapuści*

⁸ *Bóg czy człowiek. Wybór z dzieł A. Niemojewskiego o pochodzeniu chrześcijaństwa*, wybór i oprac. H. Chyliński, Warszawa 1960, s. 20.

⁹ *Słownik terminów literackich*, pod red. J. Stawińskiego, Wrocław 1976, hasło „Legenda”.

¹⁰ *Bóg czy człowiek*, dz. cyt., s. 21.

¹¹ A. Niemojewski, *Tytuł skonfiskowany*, Lwów [1903], s. 152.

wzrok do serc i umysłów uśpionych tłumów. I co ważniejsze, nie ulęknie się tego, co widzi. Jezus w „Legendach” jest idolem ludu, jego opiekunem, pocieszycielem, królem i zbawcą. I takie ujęcie postaci jest zgodne z duchem legendy jako podania ludowego. Bohater wyrasta tutaj ponad historię. Imiona i nazwy ewangeliczne urealniają nowelki, ale sam Jezus, stąpając mocno po ziemi, jest jednocześnie ahistoryczny i uniwersalny. Istotną cechą konstrukcyjną fabuły większości „Legend”, a przez to ważną dla konstrukcji postaci Jezusa, jest moment jego pojawiania się w utworze, a ściślej wszystko, co ten moment poprzedza. Otóż, jak króla dworzanie, a Mesjasza prorocy, tak herosa poprzedza jego sława, jego legenda. „Kusiciele”, „Majlach”, „Gamaljel” i inne opowieści tak właśnie są zbudowane.

Spotkanie Majlacha z Nauczycielem to finał noweli. Majlach będzie już do tego spotkania przygotowany. Kolejne wizyty Piotra opowiadającego o swym guru to zapowiedź potęgi Pana, który, choć jeszcze nie pojawił się na scenie, jest już obecny w świadomości Majlacha i czytelnika. Podobnie w „Napomnieniu” – Joel oburza się na nieposłuszne sługi i to pokorne nieposłuszeństwo, którego nie pojmuje, jest pierwszym zetknięciem z Mistrzem. Przekroczył tajemniczą granicę, za którą jego władza i siła ulegają rozproszeniu. Otaczają go natomiast dziwne słowa, dziwna nauka, ociera się o mit Chrystusa, którego spotka i doświadczy już niedługo, ale zrozumie i przyjmie dużo później.

W obrazku „Dwaj uczniowie”, kiedy myśli obu wędrowców spotykają się w zwątpieniu, objawia się Nauczyciel, krocząc po wodzie w blasku i chwale swej boskości. Wizja usuwa zwątpienie. Jezus jest tutaj czystą potęgą. Jak Joel potrzebował sługi, aby wyprowadził go z lasu, tak ci dwaj pragnęli demonstracji boskiej siły, aby odzyskać własną. Jezus jest sługą i Bogiem. Jest tym, który spełnia pragnienia; choć nie wszystkie. Błagający o odzyskanie wzroku Eliakim nie zostaje wysłuchany. *Legenda mówi, że było to jedyne błaganie,*

*którego miłosierny rebe nie wysłuchał. Czy dlatego, że Eliakim prosił „tylko” o odzyskanie wzroku, czy po prostu dlatego, że „dawca życia” umarł właśnie na krzyżu? Czy więc z chwilą śmierci Meszjacha umiera wszystko, czym był? Moment to ważny, bo jak pisze Renan: *Dla historyka kończy się życie Jezusa z jego ostatnim tchnieniem*¹². „Legendy” nie są zgodne z historią, czego dowodem fakt, że przekraczają one, podobnie jak Ewangelie, śmierć Jezusa.*

Uroczą i najbardziej chyba ze wszystkich „Legend” ludowa, „Skowronek”, to krótka historia o ptaszku ulatującym w niebo z gałązką cierniową Jezusowej korony, który – *jak głosi legenda* – nigdy już nie powraca. Dwie następne, ostatnie zarazem, „U grobu” i „Przeklęty”, odgrywają motywy ewangeliczne, służą już tylko mitologizacji postaci. Pokazując go zmartwychwstałego w domu uczniów czyni go Niemojewski nieśmiertelnym.

„Legendy” są więc mocno oparte na kanonie ewangelicznym. Autor wykorzystuje zawarty w nich mit. Ponadczasowy schemat Nowego Testamentu wypełnia własną fabułą. Oczywiście Ewangelia jest dla Niemojewskiego pewną świętością. Trudno rozstrzygać: religijną czy literacką bardziej. Wątki „Legend” nie kłócą się nigdy z motywami ewangelicznymi, przetwarzają je tylko.

Ewangeliczna postać Chrystusa, wzniosła i piękna, boska i nieskazitelna jest przez to właśnie ludziom odległa. „Legendy” zmieniają nieco tę chrześcijańską perspektywę. Postać rebego to Jezus rzeczywisty, pogłębiony psychologicznie, realny. Niemojewski ukazuje go na płaszczyźnie ludzkiej. Bóg – człowiek uwikłany w polityczną rzeczywistość, wątpliwy, smutny, cierpiący, to ktoś, kto jest bliski naszym sercom, to – mimo swej boskości – ktoś z nas. Przyszedł, był: mądry, dobry, czuły, silny, miał płowe włosy i brodę, niebieskie oczy, odszedł... może powróci? Autor „Legend” wierzył w

¹² E. Renan, dz. cyt.

istnienie Jezusa i jak wielu innych pociągała go ta postać. Miał swoją wizję młodego Mistra, chciał ją przekazać, przybliżyć innym. Tym są „Legendy” – poezją. Pokazanie Boga-człowieka jako człowieka zbliża nas do niego, co wcale nie oznacza utraty boskich przymiotów. Niemojewski niczego mu nie odbiera, nie tworzy nowej postaci, rewolucjonisty czy guru, przesuwając tylko środek ciężkości mitu, a raczej obniża, z nieba na ziemię.

Aby ubarwić scenerię, zawiązać fabułę, „wciągnąć” czytelnika, autor „historyzuje” legendy korzystając z pewnością z Renana. Ale nie jest mu wierny. Jeśli będziemy uważnie porównywać oba teksty dojrzymy do miejsca, w którym Niemojewski rozstaje się z historią Renana. A sposób pokazania tego szczegółu rzutuje na ujęcie postaci Chrystusa. W utworze „W ostatniej chwili” Eliakim zbliża się do ukrzyżowanego Nauczyciela, zrozpaczony pada u krzyża, błagalnie obejmuje nogi Pana, które prawie dotykają ziemi. Szczegół ten, podany niewątpliwie za Renanem (*nogi ukrzyżowanego dotykały prawie ziemi*¹³), świadczy o wpływie francuskiego tekstu na „Legendy”. Renan pisze dalej tak: *Pożerało go pragnienie, jedna z największych tortur śmierci krzyżowej, zażądał napoju (...) Jeden z żołnierzy umaczał w napoju gąbkę, zatknął ją na trzcinę i podał Jezusowi, który ją wysssał*¹⁴. W noweli „W ostatniej chwili” Chrystus nie poddaje się tej ludzkiej słabości. Podobnie jak u św. Jana skosztował tylko octu, aby się wypełniło. Jezus jest w tej chwili jeszcze człowiekiem i jednocześnie już przekraczającym barierę człowieczeństwa Bogiem.

I wreszcie sprawa ostatnia. Ważna, zwłaszcza jeśli zastanawia nas lub niepokoi fakt, że autor nigdy nie nazywa swojego bohatera imieniem Jezus. Nie zapominajmy, że Niemojewski mówi: *Jezus jest prawdziwszy w poezji niż w nauce*¹⁵. A zadaniem poezji jest przecież sugerować tylko, nie nazywać. I nigdy (z) niczego (się) nie tłumaczyć.

Tym dziwniejsze (w kontekście ostatniego zdania) są losy „Legend”. Wywołały one, podobnie zresztą jak inne publikacje pisarza, sporo wrzawy. Jak podaje Barycz we wstępie do „Listów...”, „Legendy” nie mogły ukazać się w Królestwie, udało się wydać je we Lwowie (1902 r.), ale zostały skonfiskowane przez prokuraturę austriacką. Ponownie ukazały się w rok później, także we Lwowie, ale już jako... „Tytuł skonfiskowany”. Były przedmiotem debaty poselskiej, dzięki której wznowiono wydanie. Co prawda straciły w boju pierwotny tytuł, ale za to czytano je w całości w parlamencie austriackim. Uzupełnijmy ten wątek kilkoma wspomnieniami A. Niemojewskiego z tego okresu, zadziwiające są bowiem mechanizmy sterowania publicznością przez cenzurę i recenzję. A i one same jawią się jako bastiony nietolerancji i głupoty. Na początek fragment „dobrej prasy”. „Głos Narodu” (z 21 XII 1910 r.) pisze: *Poprzez te wszystkie legendy przesuwają się od początku do końca jasna postać Mesjasza, Boga miłości i przebaczenia, który „dobrze czyniąc” kroczy pośród maluczkich i uciśnionych; goi rany duszy i ciała, gromi pyszne i obłudne, litując się wszelkiej nędzy ludzkiej i przebaczyć każę tym, którzy nas prześladowają, sam zaś jedynie od bezlitosnych się odwraca...*¹³ Dalej już w „płomieniach inkwizycji”: *To książka pornograficzna, to metoda zohydowania świętości i detronizowania Boga do rzędu ludzi* („Kronika Rodziny” nr 14). *Renan, który stworzył romans z historycznych faktów, nie ośmielił się, ani zdala nawet tych postaci zaczepić.* A teraz wiele mówiący fragment rozmowy autora z cenzorem: – *Księżę, ja bardzo mało jestem katolikiem, a może nawet wcale. Niech mi ksiądz jednak wyjaśni jedno. Wy, księża katoliccy, bierzecie od rządu prawosławnego władzę tępienia książek, które nie są ani prawosławne, ani katolickie, i które w ogóle z*

¹³ Tamże, s. 237.

¹⁴ Tamże, s. 238.

¹⁵ *Listy A. Niemojewskiego...*, dz. cyt., list z 20 V 1903 r.

¹⁶ A. Niemojewski, *Sprawa Legend...*, dz. cyt., s. 21.

...wyznaniami i religiami nic wspólnego nie mają! – Czemu nie brać, kiedy dają! I jeszcze fragment mówiący, że niebezpiecznie jest obrażać uczucia religijne: *Ulice, przez które szedłem, były obstawione gęsto policją uzbrojoną w karabiny. Bano się, by tłum podburzony przez księży nie rzucił się na mnie i mego obrońcę*¹⁷ – wspomina Niemojewski. Na zakończenie pyszna anegdotka, którą opowiada Niemojewski w liście do L. Gumpłowicza: *Doświadczenie pełne ironii wskazało mi, że nie naruszyłem dotąd uczuć, tylko bardzo intratny geszeft. Niedawno dalej jak przed miesiącem umierała pewna pani. Czuwając przy niej siostra miłosierdzia czytała jej Legendy, rozplakała się przy czytaniu. U spowiedzi mówi – Ojcze płaczę, ale radośnie płaczę, ale z dziwnym weselem, bo czytałam o moim Panu Jezusieńku taką książczynę. (...) Jaki tytuł? Legendy. Won mi od konfesjonahu, grzesznico! Won mi z kościoła, splamiona duszo (...). Siostrunia wróciła do domu, wzięła książkę, przystłoniła oczy i – buch do pieca (...). Taką (...) legendę opowiadano mi przedwczoraj*¹⁸.

Zastanawiać, a nawet zadziwić może dzisiejszego czytelnika stanowisko Kościoła ostro potępiające działalność literacką Andrzeja Niemojewskiego, ale jest ono zrozumiałe (o ile takie usprawiedliwienie godzimy się przyjąć), jest bowiem wyrazem pewnych tendencji dominujących wówczas w Kościele europejskim – tendencji antymodernistycznych.

Modernizm katolicki był zjawiskiem różnym od literackiego. Oba mają wspólne źródła w atmosferze przełomu XIX i XX w. i jak prądy rzeki rozchodzą się, przeplatają, by niekiedy spotkać się, jak ma to miejsce w „Legendach”. Piszac o modernizmie stale napotykamy trudności wynikające ze złożoności i różnorodności tego zjawiska. W celu pokazania wszystkich jego wątków najważniejsze byłoby zestawienie poglądów jego czołowych przedstawicieli: Loisy’ego, Turmela, Newmana, Tyrella i innych¹⁹. Ponieważ tak wnikliwa analiza nie jest nam potrzebna, jako że modernizm kato-

licki stanowi tylko tło dla naszych rozważań, podejmujemy próbę ogólnej tylko charakterystyki zjawisk nazywanych przez Piusa X *szczytem herezji*²⁰ (encyklika „Pascendi”, 1907 r.).

Karol Bihlmeyer pisze o „pojawieniu się” (*Aufkommen*) prądu racjonalistycznego w katolickiej filozofii i teologii na początku XX wieku we Francji, Anglii, Włoszech i Niemczech, który wkrótce został nazwany „modernizmem” i był zwalczany²¹. Zalicza doń także Renana z jego hasłem wszechwładnego rozumu. Jest to ocena błędna, mająca jednak pewne uzasadnienie. Renan był przecież przedstawicielem pokolenia wcześniejszego, pokolenia pozytywizmu naukowego, propagatorem naukowego patrzenia na religię, które stało się jednym z postulatów modernizatorów Kościoła. Nie był więc Renan modernistą katolickim, jak też modernizm katolicki nie był prądem racjonalistycznym; ale niewątpliwie moderniści korzystali z tej tradycji wprowadzając metody naukowe do religioznawstwa czy teologii. Nieporozumienie twierdzenia Bihlmeyera – pisze M. Żywczyński – polega na takim wskazaniu korzeni „modernizmu”, które czyni z „modernizmu” najbardziej niezrozumiałą herezję w dziejach Kościoła. A przecież „modernizm” nie powstał dopiero w czasach Piusa X. Został wówczas potępiony jako ruch już istniejący. I powstał nie przed rokiem 1878, bo wtedy myśl katolicka była jeszcze mało aktywna. Prawdziwym ojcem „modernizmu” był w pewnym sensie papież Leon XIII, w którego czasach, dzięki oczywiście nieporozumieniu, katolicy, zwłaszcza młodszy, rzucili się do badań naukowych, do odważnych sformułowań programów społecznych – wszystko z myślą o odrobieniu zaległości, o odrobieniu – jak sądzili – zaco-fania Kościoła w różnych dziedzinach, z myślą o dogo-

¹⁷ Kolejne cytaty za: tamże, odpowiednio s. 46, 34, 13 i 50.

¹⁸ *Listy A. Niemojewskiego...*, dz. cyt., list z 20 V 1903 r.

¹⁹ Zob. M. Żywczyński, *Studia nad modernizmem katolickim*, „Życie i Myśl” 1971, nr 11 i 12.

²⁰ Tamże.

²¹ Tamże, s. 20.

nieniu i zrównaniu się z „myślą świecką”. Chodziło, słowem, o modernizację poglądów, sformułowań, doktryny²².

Powtórzmy raz jeszcze, bo ten pogląd Bihlmeyera jest słuszny, że ruch ten zaistniał najsilniej we Francji, Anglii, Włoszech i Niemczech i w każdym z tych krajów był nieco inny. Kiedy jednak obserwować go na różnych płaszczyznach, jak proponuje Józef Keller, to mimo narodowych odrębności, można go nieco usystematyzować. Tak więc: *od strony działalności społecznej i politycznej, było to dążenie do zbliżenia Kościoła do warstw ludowych; od strony działalności religijnej wyrażał się on w krytyce tradycyjnych form instytucji kościelnej i doktryny; od strony naukowej przejawiał się w krytyce biblijnej, w stosowaniu metod pozytywnych do historii dogmatów, filozofii religii i historii Kościoła*²³.

Popatrzmy teraz krótko na filozoficzne inspiracje modernizmu. Jacek Kolbuszewski pisze, że *istotą – lub jednym z najważniejszych aspektów owego modernizmu katolickiego jako pewnej tendencji reformistycznej – była próba wyprowadzenia prawd katolickich na drodze immanencji z głębin subiektywnej świadomości podmiotu ludzkiego*²⁴, zaś Keller obok immanencji wymienia także agnostycyzm i ewolucjonizm jako filozoficzne podstawy modernizmu, które jednak, dodaje, nie charakteryzują go wyczerpująco²⁵.

Modernizm katolicki pojawił się również w Polsce. Odmienny od europejskiego o wyraznie społecznym charakterze, związany z wydarzeniami 1905 r. i osobą Izzydora K. Wysłoucha znanego jako Antoni Szczech²⁶. Próbując określić intelektualny poziom tego ruchu w Polsce natrafimy na filozofa i pisarza, Mariana Zdziechowskiego, żywo interesującego się modernizmem w różnych jego przejawach, deklarującego swoje poparcie dla odnowy w Kościele przez prezentację poglądów najbardziej znanych szermierzy modernizmu katolickiego. W Newmanie Zdziechowski widzi *uosobienie sprzeciwu modernistów wobec ducha neoscholastyki*, w Tyrellu – *rzecznika walki z absolutystycznym autoryte-*

tem Kościoła. Zdziechowski nie był modernistą, ale – jak pisze Jan Skoczyński – zaczęto go zaliczać do grona tzw. modernizantów, tj. sympatyków ruchu odnowy w Kościele, którzy jednakowoż odcinali się od osób potępionych przez encyklikę „Pascendi”. Modernizanci pojawiali się zwykle w tych krajach, gdzie brak było samodzielnego ruchu odnowy, a więc i w Polsce²⁷.

Można by więc śmiało powiedzieć, podsumowując, że modernizm katolicki był w swej istocie ruchem postępowym, ruchem ożywienia skostniałych form Kościoła. Jego rewolucyjny, w pewnym sensie, charakter, wypływał z troski o Kościół nie idący z duchem czasu. Jego hasła to wprowadzenie osiągnięć cywilizacji i nauki do badania i interpretacji tekstów z jednej strony i irracjonalizm w filozofii i teologii z drugiej. A jedyna, być może, wspólna wszystkim modernistom cecha to chęć pozostania w Kościele i budowania jego potęgi.

Niemojewski oczywiście nie należał do grona modernistów katolickich, choć chcąc nie chcąc uczestniczył w kościelnych rozgrywkach wciągnięty w nie antymodernistyczną cenzurą. Był pisarzem bardzo wszechstronnym, debiutował jako poeta w 1881 r. razem z Franciszkiem Nowickim, został wyróżniony w konkursie „Kuriera Warszawskiego” za dramat „Familia”, w „Listach człowieka szalonego” podjął krytykę modernistycznego ideału artysty-nadczłowieka, a wcześniejsza „Polonia irredenta” to przykład poezji zaangażowanej społecznie, rewolucyjnej. Od 1906 r. (do 1921) wydawał „Myśl Niepodległą”, trybunę własnych, często niepopularnych poglądów. Ciągłe szukający, wciąż jakby nienasycony, zmieniający front walki i przeciwników, bę-

²² Tamże, s. 21.

²³ J. Keller, *O modernistach katolickich*, Warszawa 1968, s. 32.

²⁴ J. Kolbuszewski, *Modernizm katolicki w literaturach zachodniostowiańskich*, „PP” 11/1984.

²⁵ J. Keller, *O modernistach katolickich*, dz. cyt.

²⁶ Tamże.

²⁷ J. Skoczyński, *Pesymizm filozoficzny Mariana Zdziechowskiego*, Ossolineum Wrocław, 1983, s. 53.

dających jego żywiołem, człowiek, któremu pasja wolności i prawdy kazała stawać w obronie każdego własnego słowa. Pierwszym „dowodem rzeczowym” konfliktu Niemojewskiego z klerem były „Legendy”, w których autor *podjął temat w jego czasach bardzo popularny, u nas opracowany przez Kasprowicza, Daniłowskiego, Roztworowskiego, Tetmajera i innych, zbliżając się najbardziej do poematu (również skonfiskowanego) o Chrystusie pióra Kasprowicza*²⁸. Podróż do Egiptu i Palestyny, znajomość hebrajskiego, konfiskata utworów kierują go na drogę religioznawstwa (jeden z głównych reprezentantów tzw. szkoły mitologicznej). Liczne w tej dziedzinie prace charakteryzuje zawarta w nich idea racjonalizmu i powstała wokół nich polemika, zakończona procesem sądowym i roczną „odsiadką” Niemojewskiego w więzieniu (1911). Jego zaangażowanie społeczne i działalność publicystyczna powodują odejście od literatury, czyniąc go dziś twórcą właściwie nieznanym. Także nieznanie, a warte wznowienia, czekają na czytelnika „Legendy”.

²⁸ A. Niemojewski, *Ludzie rewolucji i inne opowiadania*, oprac. J. Krzyżanowski, Warszawa 1961, s. 11.

Le personnage du Christ des „Légendes” d’Andrzej Niemojewski

Le centenaire de la „Jeune Pologne” (époque d’histoire littéraire comprise entre 1890 et 1918, oeuvre d’écrivains ayant fait leurs débuts dans la dernière décennie de XIX^e siècle, dont notamment Jan Kasprowicz, Stanisław Przybyszewski, Stanisław Wyspiański, Stefan Żeromski) amène l’auteur de l’article à rappeler et à examiner d’un oeil nouveau l’un des auteurs de l’époque et son oeuvre – Andrzej Niemojewski (1864–1921), prosateur, traducteur de „Vie de Jésus” d’Ernest Renan, historien des religions, militant du Parti Socialiste Polonais, auteur de „Légendes”, oeuvre interdite par la censure ecclésiastique pour ne présenter que la

nature humaine du Christ (Lwów 1902). Or, dans l’article ci-dessus, Niemojewski apparaît comme auteur d’une oeuvre littéraire non contradictoire avec les thèmes évangéliques, dans la mesure où elle ne fait que les transposer en opposition à la thèse de Renan, selon laquelle les Evangiles seraient le reflet de la formation et de l’évolution des croyances chrétiennes. Certes, Niemojewski „anthropomorphise” le Christ, sans pour autant le dépouiller de sa nature divine et sans chercher, contrairement à des imputations, à le montrer sous les traits d’un révolutionnaire.

rabin Byron L. Sherwin

Dialog katolicko-żydowski w Polsce

(dokończenie)

Wiadomo, że żydowski Nowy Rok, Rosz ha-Szana, zaczyna się w siódmym miesiącu (miesiąc Tiszri) kalendarza hebrajskiego. To dziwne, że nowy rok rozpoczyna się w środku roku. Według niektórych komentatorów żydowskich nie jest to jednak wcale dziwne, bo doszukują się oni raczej jakiejś ważnej nauki zawartej w tym zwyczaju. Uczy on mianowicie, że można zaczynać od nowa w każdym czasie. Kontakty polsko-żydowskie i katolicko-żydowskie istnieją od wielu stuleci. A jednak każde spotkanie jest okazją do nowego początku.

W święto żydowskiego Nowego Roku jest tradycją spożywanie jabłek maczanych w miodzie. *Dlaczego w miodzie?* – pytał mistrz chasydzki, Izrael z Kozienic. – *Dlatego* – odpowiadał – *że po hebrajsku miód to DEBASZ* Trzy spółgłoski tego słowa *D-B-Sz* to pierwsze litery polskiego powiedzenia: „Daj Boże Szczęście”. Więc może, podczas naszych wspólnych posiłków powinniśmy wprowadzić zwyczaj podawania miodu, ponieważ to, co wspólnie podejmujemy, podejmujemy pod skrzydłami Boskiej Opatrzności. Psalmista wyraził to słowami: *Stało się to przez Pana: cudem jest w oczach naszych* (Ps 118,23). A gdzie indziej psalmista mówi: *Oto jak dobrze i jak miło, gdy bracia mieszkają razem* (Ps 133,1).

Przez wieki w całej Polsce kościoły i synagogi stały naprzeciw siebie, oddzielone jedynie wspólną drogą. Czy pozwolimy na pogłębianie podziału, czy też wybierzemy budowanie mostu nad tą drogą? Czy drzwi będą otwarte, czy zamknięte? Czy okna będą otwarte, by wpuścić świeże powietrze – *aggiornamento*, o którym

mówił Jan XXIII, czy też zatrzaśnięte na głucho, by nas zadusić w oparach złych wspomnień z przeszłości? Co możemy sobie powiedzieć, gdy wpatrujemy się w siebie przez próg, gdy patrzymy nawzajem na święte zacisza przez drzwi, przez okna?

Przez większość swoich dziejów Żydzi byli cudzoziemcami, chociaż nie obcymi w Polsce. W mojej opinii są tego dwa powody: żydowska parafianiszczynna i katolicki antysemityzm.

To pogański prorok Balsam opisał Żydów jako *lud, który mieszka osobno* (Lb 23,9). Szukaliśmy bezpieczeństwa w izolacji, zabezpieczenia w niezależności. Do dziś są w naszej żydowskiej społeczności tacy, którzy postrzegają monolog jako cnotę, zaś dialog w najgorszym przypadku jako zagrożenie, w najlepszym – jako nadgorliwość. Ale ufam, że ten pogląd jest anachronizmem. W naszym dzisiejszym świecie żaden człowiek, żaden naród, żadna religia nie są samotną wyspą. Co dotyczy niektórych z nas, dotyczy wszystkich. Izolacjonizm nie jest wiarygodną polityką narodową ani wiarygodną postawą religijną. Dialog niesie obietnicę ubogacenia nas, a nie zniszczenia. Twierdzimy, że Bóg rozmawiał z naszymi przodkami. Czy potrafimy ze sobą rozmawiać?

Kopernik zmienił nasz pogląd na wszechświat dowodząc, że człowiek nie jest jego centrum. Teraz potrzebujemy kopernikańskiej rewolucji w religii, aby żadna religia nie traktowała siebie jako środek Bożego świata, jako mającą monopol na Boże słowo lub Bożą wolę. Wielkim osiągnięciem dialogu religijnego w Ameryce jest uznanie pluralizmu religijnego, poznanie integralności religii innych niż nasza własna, świadomość, że żadna religia nie jest samotną wyspą, że woła Boża i objawienie Bożej obecności w świecie ukazują się raczej jako archipelag, a nie pojedynczy kontynent. Nakazem Biblii jest miłość obcych, innych.

Rabina Aarona z Karlina zapytano kiedyś: *Jaki najgorszy grzech może popełnić człowiek?* Pytający spo-

dziewał się usłyszeć: morderstwo, herezja czy ateizm. Ale rabin Aaron odpowiedział: *Najgorszym grzechem, jaki może popełnić człowiek, to zapomnieć, że on lub ona jest dzieckiem Bożym*. Jak się czuje ojciec, gdy jego dzieci się kłócą, kiedy ojcowski dom wypełnia nienawiść zamiast wzajemnego szacunku i miłości? Albo wszyscy jesteśmy dziećmi Boskiego Ojca, albo żaden z nas nie jest. Dopiero gdy spełniamy wolę Bożą, gdy świadczymy naszym braciom dobro, wtedy stajemy się godni Boskiego rodowodu. Według Talmudu Bóg stworzył jednego człowieka, Adama, *aby pokój panował między ludźmi, aby nikt nie mógł powiedzieć bliźniemu: „Mój przodek był szlachetniejszy niż twój”*. Nasze indywidualne poruszenia wiary są jedynie falami w bezkresnym oceanie łaski Bożej i ludzkiej na nią odpowiedzi.

Hołdując stereotypom o innych można prowadzić tylko monolog. Dialog zakłada uznanie integralności i tożsamości partnera. Właśnie dlatego Żydzi muszą przyjeżdżać do Polski, aby spotykać się w dialogu z katolikami. Musimy zwracać się o co innego w jego obecności, zwracać się do żyjącej osoby, a nie do stereotypów narzuconych przez przeszłość. Podobnie polscy katolicy potrzebują dialogu z Żydami, z żywą społecznością żydowską, a nie ze wspomnieniami i duchami zaludniającymi książki w waszych bibliotekach i cmentarze w waszym kraju.

Księga Wyjścia (10,23) opisuje plagę ciemności jako czas, kiedy *jeden drugiego nie widział i nikt nie mógł wstać z miejsca swego przez trzy dni*. Polski mistrz chasydzki objaśniał to w następujący sposób: *Jeżeli ktoś nie jest w stanie dostrzec swego brata, nie będzie w stanie wstać ze swego miejsca*. Jeżeli dialog nie jest oparty na wzajemnym oddziaływaniu dwu żywych społeczności, kiedy to stojąc *twarzą w twarz* widzimy się nawzajem i rozmawiamy ze sobą, nikt z nas nie będzie mógł wstać ze swego miejsca, wyjść poza odziedziczone stereotypy, wznieść się na wyżyny ducha. Przechodząc z ciemności

do światła przewyciężamy złudę izolacji. Przechodzimy od zwyczajnej tolerancji do autentycznego szacunku. Jan Paweł II uczy: *Spotkanie między katolikami i Żydami nie jest spotkaniem dwóch starodawnych religii, z których każda idzie swą własną drogą i które w przeszłości nierzadko pozostawały w smutnym i bolesnym konflikcie. Jest to spotkanie „braci”, dialog (...). Im lepiej poznajemy się wzajemnie, tym bardziej uczymy się oceniać i szanować różnice istniejące między nami* (Watykan 22 III 1984).

Pewnego razu starsza kobieta wyszła z córką na spacer. Córka pchała dziecięcy wózek, w którym leżało śliczne niemowlę. Spacerując ulicą spotkały przyjaciółkę babki dziecka. Przyjaciółka zajrzała do wózka i powiedziała: *O, co za ułane dziecko. Piękna pociecha!* Córka odpowiedziała: *Dziękuję.* Ale babcia, sięgając po kieszonkowy album, rzekła: *Nie patrz tylko na dziecko. Pozwól, że pokażę ci kilka jej zdjęć.* Nasze kontakty z innymi nie mogą opierać się na fotografiach, na migawkowych zdjęciach, na stereotypach. Jak Bóg rozmawiał z Mojżeszem *twarzą w twarz*, tak i my musimy rozmawiać ze sobą. Powinniśmy rozmawiać z osobą, a nie z wyobrażeniem o innej osobie.

Polski pisarz, Stefan Żeromski, stworzył termin *rodzimi cudzoziemcy*, określając nim polskich Żydów. Takie postrzeganie w sposób nieunikniony prowadzi do uprzedzeń. Wielki socjolog amerykański Gordon Allport powiedział, że uprzedzenie to *niechęć do odmienności*, zaś antysemityzm jest historycznie wszechobecną formą uprzedzenia wobec Żydów, odbieranych jako odmienni od wszystkich, jako rodzimi cudzoziemcy w krajach ich pobytu. Nie można czytać księgi pamięci Żydów polskich i udawać, że nie ma w niej rozdziałów o antysemityzmie. W całych dziejach pobytu w Polsce nowożytniej Żydzi oraz ich wiara byli potępiani za obcość i wrogość wobec polskiej duchowości i narodowości. Naszą wspólną odpowiedzialnością jest wykończenie antysemityzmu. W 20. rocznicę „Nostra ae-

tate“ Papież oświadczył: *Antysemityzm w swych złych i czasami gwałtownych przejawach musi być zupełnie wykorzeniony* (Watykan 28 X 1985).

Chociaż polski antysemityzm jest faktem historycznym, wymagającym konfrontacji, a nie uchylania się, pozostaje on duchową sprzecznością. Jan Paweł II, który był świadkiem okropności Holocaustu w ojczyściej Polsce, który dobrze widział, czego dokonują uczucia antysemickie raz spuszczone ze smyczy, stwierdził: *Nie ma żadnego teologicznie umotywowanego uzasadnienia usprawiedliwiającego akty dyskryminacji czy prześladowania Żydów. W rzeczy samej takie czyny muszą być uważane za grzeszne* (Sydney, 26 XI 1986). Wielokrotnie ostrzegał też przed nową falą antysemityzmu, który w ciągu wieków powodował tyle cierpień. Sądzę, że chociaż polskiego antysemityzmu nie da się przemilczeć, trzeba go jednak widzieć w kontekście historycznym. Nie wydaje się on charakterystyczny dla większości tysiącletnich dziejów żydowskiej obecności w Polsce, lecz pojawia się jak wirus, który zadziałał od lat sześćdziesiątych XIX w. Jest to schorzenie, które trzeba leczyć, by przywrócić duchowe zdrowie ludziom nim dotkniętym.

Według żydowskiej legendy, kiedy Żydzi – chroniąc się przed prześladowaniami w krajach zachodnich – przybyli do tego kraju, spotkali się tu z życzliwym przyjęciem i gościnnością. Powiedzieli po hebrajsku: *Po-Lin* – zamieszkajmy tutaj – nadając w ten sposób nazwę Polska.

Wśród największych polskich rabinów był XVI-wieczny mędrzec, Mojżesz Isserles z Krakowa, którego synagoga i grób wciąż stanowią miejsce pielgrzymek Żydów, zwłaszcza w wiosennej porze roku. To on napisał do swojego byłego ucznia w Niemczech: *W tym kraju nie ma zawziętej nienawiści do nas, tak jak w Niemczech. Oby zostało tak nadal, aż do nadejścia Mesjasza*. Jeszcze w XIX w. chasydzki mistrz powracając do Polski z Zachodu opisywał ją jako kraj, w którym nawet drzewa

i lasy pragną usłyszeć hebrajskie modlitwy.

W XVI w., gdy Żydzi byli wypędzani z kraju do kraju, w Polsce żyli w pokoju i pomyślności. Podczas rzezi kozackich w połowie XVII w. żydowscy i katoliccy Polacy wystąpili razem przeciw wspólnemu wrogowi. A podczas najazdu ze Wschodu w latach sześćdziesiątych XVIII w. żydowscy kronikarze, w większości uchodźcy i ci, którzy ocaleli, wyrażali solidarność w cierpieniu ze swoimi polskimi ziomkami. Dla Żydów nie ma miejsca świętszego niż Jerozolima, a przecież kronikarze żydowscy porównali spustoszenie Polski przez Chmielnickiego w XVII w. do zniszczenia Jerozolimy w I w. Natan Hanover napisał wkrótce po 1648 r.: *Z kolumną sprawiedliwości, która była w Królestwie Polskim, jest tak, jak było w Jerozolimie przed zniszczeniem Świątyni*. Jednak pod koniec XVIII i na początku XIX w. zaczęły następować zmiany. Wolność i uprzedzenia pojawiły się razem, ale uprzedzenia wzięły górę. Przykładowo, XVIII-wieczny filozof żydowski, Solomon Maimon, napisał w swojej autobiografii: *Pewnie nie ma takiego kraju prócz Polski, w którym w równym stopniu spotykają się wolność religijna i wrogość*.

Z wyjątkiem pewnych okresów, takich jak rządy Piłsudskiego w latach dwudziestych, działania i nastroje antysemickie w Polsce były w naszym stuleciu raczej częste. Szczególnie przykry był okres międzywojenny. Solidarność, która charakteryzowała odpowiedź polskich katolików i Żydów wobec wspólnego wroga w okresie zniszczeń w XVII w., nie wydaje się charakterystyczna w latach hitlerowskiego Holocaustu w naszym stuleciu. A po tym jak naziści zgładzili 90% polskich Żydów, Żydzi kieleccy wrócili do domu, by stać się ofiarami pogromu. Wielu ocalonych polskich Żydów zmuszono do opuszczenia ziemi ich urodzenia na skutek antysyjonistycznych czystek przeprowadzanych pod koniec lat sześćdziesiątych. I ciągle antysemityzm utrzymuje się w tym kraju, chociaż Papież, sam będący Polakiem, potępił go jako grzech. Wspólnie musimy

pokonać ten grzech, tę chorobę. Przez większość dziejów Polska była przez Żydów uważana za raj. Czyż nie powinniśmy wskrzesić tej tradycji, tego doświadczenia naszej wspólnej przeszłości?

Dla Polaków Oświęcim jest miejscem zbrodni, fizyczną pozostałością ludobójstwa na ich rodzinnej ziemi. Dla Żydów Auschwitz to miejsce i symbol, symbol totalnego wydarzenia Holocaustu, które na zawsze nieodwracalnie zraniło duszę żydowską. Elie Wiesel, laureat pokojowej Nagrody Nobla w 1986 r. i były więzień Auschwitz, powiedział: *Nie każda ofiara Holocaustu była Żydem, ale każdy Żyd był ofiarą*. Zginęła jedna trzecia Żydów w czasie Holocaustu, a więc zginęła jedna trzecia każdego Żyda! My, Żydzi, nigdy nie możemy zapomnieć tego, co zostało osiągnięte w Krakowie, Warszawie, Lublinie, lecz nigdy też nie zapomnimy tego, co straciliśmy w Treblince, na Majdanku lub w Auschwitz. W XVIII w. wielki chasydzki nauczyciel, Elimelech z Leżajska, i jego brat, Zusja, podróżowali przez rok z miasta do miasta usiłując zbliżyć Żydów do Boga i wyzwolić iskry świętości uwięzione w skorupach nieczystości. W każdym mieście zwykli zatrzymywać się na jedną noc, nie dłużej. Pewnego wieczora przybyli do małego miasteczka, ale czuli się w nim bardzo niedobrze. Wyczuwali złą moc, tak przytłaczającą, że jeszcze tej samej nocy musieli je opuścić. Miasteczko nazywało się Oświęcim. To tu, dwa wieki po ich odwiedzinach, tysiące Żydów znalazły swój cmentarz w niebie. To tu obracano ludzi w dym.

Papież wielokrotnie prosił katolików o głębsze zrozumienie rozmiarów eksterminacji wielu milionów Żydów podczas II wojny światowej i ran zadanych w jej wyniku tożsamości ludu żydowskiego. Odwiedzając Auschwitz-Birkenau Jan Paweł II powiedział: *Ten to naród, który otrzymał od Boga przykazanie „Nie zabijaj”, w szczególnej mierze doświadczył na sobie zabijania* (7 VI 1979). Holocaust pokazuje, dokąd może prowadzić antysemityzm, gdy wymknie się spod kontroli.

Holocaust pokazuje również, jak niemądre ze strony Żydów i Polaków, którzy przez wieki walczyli ze wspólnymi wrogami, jest kontynuowanie obopólnych zmagających. W przemówieniu do Żydów w Nowym Jorku w 1979 r. Ojciec Święty przedstawił siebie jako tego, *który w swojej ojczyźnie dzielił cierpienia waszych braci*. Istnieje jakaś łącząca nas nić solidarności cierpienia. Nasz wspólny wróg – nazizm – nauczył nas, że antysemityzm jest antychrześcijaństwem. Nazizm postanowił wyniszczyć Żydów i zlikwidować chrześcijaństwo. Ludobójstwo Żydów było preludium do planowanego przez Himmlera, lecz „odłożonego na później” ludobójstwa Słowian. We wczesnych latach trzydziestych Hitler rozpoczął wojnę przeciw Żydom. W ostatnim roku tejże dekady rzucił świat w wir wojny rozpoczynając działania przeciw Polakom.

Nasz dialog wypływa z pamięci o tym, co nasz wspólny wróg trzymał przeciw nam w zanadrzu, oraz z solidarności w cierpieniach, których doznaliśmy. Nasz dialog jest zakorzeniony w obowiązku zwalczania obecnych wspólnych wrogów: uprzedzeń, nienawiści, wojny, niesprawiedliwości. Łączymy się razem w dialogu ekumenicznym; łączymy się, by pokonać inne ruchy „ekumeniczne”, takie jak nihilizm, ateizm i człowiecze okrucieństwo. Najważniejsze zagadnienie, przed którym stajemy, to czy powinniśmy odpowiedzieć na żądania Boga, na Jego oczekiwania. Czy powinniśmy pracować nad przewyciężeniem zmory przeszłości w sny, jakie Bóg ma dla swoich stworzeń? Jesteśmy połączeni przez dzieje i przeznaczenie, przez cierpienia i triumf, przez Księgę Świętą i przez pragnienie, by urzeczywistnić Bożą nadzieję dla świata: *A widział Bóg, że były dobre* (Rdz 1). Jan Paweł II uczy: *Różnymi, ale w końcu zbieżnymi drogami dojdziemy – z pomocą Boga, który nigdy nie przestał miłować swojego ludu* (por. Rz 11,1) – *do prawdziwego braterstwa w pojednaniu, poszanowaniu i w pełnej realizacji planu Bożego w historii* (Rzym 6 III 1982).

Nikt zaangażowany w dialog katolicko-żydowski nie może pomniejszyć wagi, nie może osłabić nacisku, położonego na potrzebę wspólnych działań przeciw zagrożeniom społecznym, które nas dręczą. Nikt nie może umniejszyć wyników już osiągniętych w tej dziedzinie, zwłaszcza w USA, lecz dialog katolicko-żydowski nie może ostatecznie polegać na koalicjach społecznych i politycznych, na zgodności interesów albo ugodach ideologicznych. Zmienianie realiów społecznych nie może służyć za trwały fundament postępującego dialogu, czego dowodzi też obecna debata w USA na temat aborcji. W ostatecznym rozrachunku pragmatyczne przedsięwzięcia nie mogą usprawiedliwiać ani utrzymywać autentycznego dialogu katolicko-żydowskiego. Ostatecznie dialog katolicko-żydowski nie może służyć jako środek do osiągnięcia celu, lecz musi być celem w sobie. Nie trzeba szukać dla niego żadnego usprawiedliwienia. Dialog katolicko-żydowski powinien istnieć PER SE, być ugruntowany na swojej własnej wewnętrznej wartości.

Wiele już osiągnięto w dziedzinie społecznej i akademickiej. Ale, jak stwierdza ks. Waldemar Chrostowski w sprawozdaniu z sympozjum „Kościół a Żydzi i judaizm“, które odbyło się w czerwcu 1989 r. w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie: *O ile badania i otwarta wymiana myśli polskich i żydowskich historyków mają już pewną tradycję i notuje się w nich znaczne postępy, o tyle dialog teologiczny, usilnie zalecany przez II Sobór Watykański i nauczanie papieskie, znajduje się w Polsce jeszcze w powijakach.*

Wydaje mi się, że seminarium dla polskich księży-profesorów, które w lecie 1989 r. odbyło się w Chicago, wyprowadziło dialog teologiczny polskich katolików z Żydami z początkowego stadium zaawansowania. Ale muszę, co – być może – będzie zaskoczeniem, stwierdzić, że ocena mojego przyjaciela i kolegi, ks. Chrostowskiego, odnosi się również do dialogu katolicko-żydowskiego na całym świecie, a szczególnie w USA.

Ta sytuacja jest spowodowana, moim zdaniem, wieloma uwarunkowaniami, które należy zmienić w trakcie prowadzenia dialogu żydowsko-chrześcijańskiego w moim kraju.

Pozycja Żydów w dialogu międzyreligijnym jest unikalna. Żydzi są zarówno wyznawcami pewnej religii jak i członkami pewnego narodu, mianowicie narodu żydowskiego. Dialog polsko-żydowski i katolicko-żydowski w USA, tak jak go widzę, osiągnął skutki w zakresie ukazania implikacji narodu żydowskiego, ale znacznie gorzej jest z wyjaśnieniem natury i implikacji żydowskiej religii i teologii. W dialogu podkreślaliśmy naturę i skutki antysemityzmu. Próbowaliśmy dać wyobrażenie o trwałym dramacie, który spadł na nas jako SZOAH. Skutecznie wyrażamy nasze oczekiwania i potrzeby co do rozwiązań społecznych. Ustawicznie próbujemy pomóc chrześcijanom zrozumieć, co znaczy dla nas państwo Izrael, szczególnie w epoce po Holocaustie. Wykorzystywaliśmy naszych najlepszych historyków i socjologów, by spotkali się z uczonymi chrześcijańskimi w ramach wymiany akademickiej. Rozwinęliśmy efektywną informację i wzajemną wymianę na poziomie kongregacji i parafii. Organizowaliśmy wspólne spotkania laikatu w celu szczerej wymiany postaw i poglądów. Osiągnęliśmy wiele. Ale to, co nam się nie udało, jak myślę, to dziedzina wymiany teologicznej, prawdziwy dialog teologiczny. W dziedzinach, gdzie wiara spotyka wiarę, okazaliśmy się niedbali. Według mnie są po temu trzy przyczyny.

1. Przed Holocaustem najwyższą żydowską wartością było ustrzeżenie, uwiecznienie judaizmu. Od czasu Holocaustu społeczność żydowska eksponuje jako podstawową wartość przetrwanie NARODU żydowskiego. Dlatego można się spodziewać, że w kontaktach międzyreligijnych, podobnie jak w innych, te punkty programu, które odnoszą się do przetrwania narodu żydowskiego, staną się najdonioślejsze. W mojej opinii ta zmiana w żydowskiej hierarchii wartości jest zrozu-

miała, ale ostatecznie okaże się błędna. Judaizm stanowi RAISSON D'ÊTRE żydowskiej egzystencji. Przetrwanie Żydów bez tożsamości żydowskiej jest ostatecznie bezsensowne.

2. W społeczności żydowskiej nie istnieje centralny autorytet, nie ma hierarchii, nie ma pojedynczej osoby lub grupy, która przemawiałaby w imieniu Żydów lub reprezentowała ich i judaizm. Organizacje żydowskie, które sponsorują dialog chrześcijańsko-żydowski, to w większości środowiska niereligijne, mające na celu obronę Żydów. Ich przywódcy to świeccy i wsparcie finansowe pochodzi od osób świeckich. Personel to zarówno świeccy jak i rabini. Trudno oczekiwać, że świeckie organizacje będą kładły nacisk na dialog teologiczny.

3. Społeczności żydowskiej daleko do zgody w kwestii czy teologia żydowska rzeczywiście istnieje. Mamy sporo żydowskich uczonych i historyków judaizmu, lecz tylko garstkę wszechstronnie wykształconych teologów żydowskich. Wyraźnie odnosząc się do tej sytuacji rabin Abraham Joshua Heschel zauważył już w 1965 r.: *Dialog międzyreligijny musi pochodzić z głębi, a nie z pustki braku wiary. Nie jest to zajęcie dla niedouczonego czy niedojrzałego duchowo. Jeżeli ma on ustrzec przed wprowadzeniem zamieszania u wielu, musi pozostać przywilejem niektórych.* Heschel dalej zauważa: *Treść amerykańskiego judaizmu jest głęboko antyteologiczna. Zapomnieliśmy, że judaizm to również sposób myślenia, a nie tylko działania. Czasami wydaje mi się, że dusza judaizmu zamieniła się w dobrze chronioną tajemnicę, otoczoną nieprzenikalnymi murami.*

To właśnie Heschel podkreślał, że *pierwszym i najważniejszym warunkiem wstępnym dialogu międzyreligijnego jest wiara.* Teologia, jak wiadomo, jest próbą zrozumienia treści i implikacji naszych poszczególnych religii. Wymiana społeczna i współdziałanie na poziomie akademickim, niewątpliwie ważne, znajdują się jednak na dalszym miejscu. Tak wyraził to Jan Paweł II: *Stosunki między Żydami i chrześcijanami bynajmniej*

nie mają charakteru dyskusji akademickich. Przeciwnie, stanowią podstawę naszych religijnych zobowiązań i naszego powołania – jako Żydów i jako chrześcijan (Watykan 19 IV 1985). Wcześniej Papież powiedział: *Chrześcijanie starają się możliwie najdokładniej poznać przekonania, praktyki i duchowość właściwe religii Żydów, Żydzi zaś starają się poznać przekonania, praktyki religijne i duchowość chrześcijan.*

Dlatego proponuję w zakresie dialogu katolicko-żydowskiego w Polsce przyjęcie następującego programu, który może służyć za model katolicko-żydowskiego dialogu w innych rejonach świata. Program ten opieram na wypowiedziach II Soboru Watykańskiego, na wynikających z nich wskazaniach i nauczaniu papieskim dotyczącym dialogu z Żydami oraz w sposób szczególny, na owocach letniego seminarium dla polskich księży profesorów, które w 1989 r. odbyło się w Chicago.

1. Działalność na rzecz międzyreligijnego katolicko-żydowskiego dialogu powinna mieć podstawy teologiczne i powinna polegać na dyskusji teologicznej między kompetentnymi teologami reprezentującymi odnośne społeczności wierzących.

2. W taki dialog katolicy już są zaangażowani dzięki oddziaływaniu „Nostra aetate”, pojmując Żydów i judaizm tak jak rozumieją oni siebie w świetle swoich własnych doświadczeń. Ten wysiłek jest postrzegany przez Kościół jako istotna część katolickiego samorozumienia. Zaleca się, by Żydzi przyjęli zaproszenie Papieża do odpłacania tym samym, starając się poznać wierzenia, praktyki i duchowość chrześcijan. Jedynie Żyd wypowiadający się w kontekście wiary, tradycji, głębi wiedzy teologicznej i dojrzałości duchowej może być wiarygodnym partnerem w autentycznym dialogu teologicznym dla swojego chrześcijańskiego rozmówcy. Przedsięwzięcia społeczne – chociaż ważne – nie mogą zastępować szczerego, wyczerpującego dialogu teologicznego. Dialog ten zakłada istnienie dwóch rozmów-

ców, którzy wiedzą, kim są, zanim rozpoczną rozmowy. Przesłanką autentycznego dialogu jest rozmowa, w której każdy partner odzwierciedla rozumienie siebie i swoją integralność. To, co wypowiadamy w dialogu, mówimy z własnego punktu widzenia, a nie w celu przypodobania się stronie przeciwnej. Takie rozumienie dialogu przebija z powiedzenia popularnego wśród uczniów rabina Mendla z Kocka: *Jeżeli ja to ja, ponieważ ty to ty, to znaczy, że ja nie jestem sobą i ty nie jesteś sobą. Ale jeśli ja to ja, ponieważ ja to ja, a ty to ty, ponieważ ty to ty, wtedy ja jestem sobą i ty jesteś sobą, zatem możemy rozmawiać.* To podejście odpowiada wytycznym II Soboru Watykańskiego odnośnie do dialogu opartego na wzajemnej autentyczności i integralności teologicznej.

3. W świetle szczególnych i jedynych w swoim rodzaju doświadczeń polskich Żydów jest ważne, by polscy katolicy i Żydzi w coraz większym stopniu byli świadomi duchowych i intelektualnych rezultatów tych doświadczeń. To powinno się odnosić zarówno do duchowieństwa żydowskiego i żydowskiej grupy etnicznej, jak i do duchowieństwa polskiego i całego narodu polskiego.

Na zakończenie dwie konkluzje. Pierwsza to przypowieść.

Pewnego razu dwaj mężczyźni razem przebywali w gospodzie. Jeden zapytał drugiego: *Czy mnie kochasz, czy jesteś moim przyjacielem?* Odpowiedział drugi: *Tak. Kocham cię. Jestem twoim przyjacielem.* Po paru chwilach i po kilku kolejkach, pierwszy znowu zapytał: *Czy mnie kochasz? Czy jesteś moim przyjacielem?* A drugi odpowiedział: *Tak kocham cię. Jestem twoim przyjacielem.* Po paru następnych minutach i następnych kieliszkach pierwszy stwierdził: *Nie sądzę, abyś ty mnie kochał. Nie myślę, że jesteś moim przyjacielem, bo gdybyś mnie kochał i był moim przyjacielem, wiedziałbyś, co mnie boli, co mnie niepokoi.*

Dialog międzyreligijny jest oparty na trzech przesłankach: wierze, poznaniu tego, co boli i niepokoi partnera w dialogu, oraz na braterskiej miłości. Jan Paweł II podczas historycznej wizyty w rzymskiej synagodze w 1986 r. powiedział: *Niechaj to współistnienie nie będzie odmierzane skąpą miarą, niechaj nie będzie „istnieniem obok siebie”, przerywanym jedynie ograniczonymi i okolicznościowymi spotkaniami, ale ożywionym braterską miłością współżyciem.*

Największym z polskich mistrzów chasydzkich był rabin Izaak Meir z Góry Kalwarii. Kiedy miał trzy lata, ktoś mu powiedział: *Dam ci dwie złote monety, jeśli powiesz mi, gdzie mieszka Bóg.* Ten odpowiedział: *Dam ci trzy, jeśli powiesz mi, gdzie On nie mieszka.* Ten pogląd nie zgadza się z poglądem jego nauczyciela, gorliwego rabina Mendla z Kocka. Pewnego razu rabin przyszedł do synagogi, gdy zgromadzenie wiernych recytowało werset z Izajasza (6,3): *Święty, Święty, Święty jest Pan Zastępów. Cała ziemia jest pełna Jego chwały – Jego obecności.* Na to rabin Mendel powiedział: *Nie! Bóg mieszka tam, gdzie pozwoli Mu człowiek.* W Księdze Powtórzonego Prawa (6,6) napisano: *Niech pozostaną na twym sercu te słowa*, co znaczy, że słowo Boga spoczywa na naszych sercach, oczekując, mając nadzieję, że serce otworzy się, by je przyjąć. Potrzeba nam nie tylko AGGIORNAMENTO, otworzenia okien. Potrzebujemy również otwarcia serc. Naszym wspólnym zadaniem, jako ludzi wyznających biblijną wiarę, jest otworzenie naszych serc i serc innych ludzi na przyjęcie słowa Bożego, Bożych nadziei na nastanie Jego świata. Musimy pracować, by przezwyciężyć zastarzałą tradycję nieufności i wrogości, która zaciemnia jasność naszego świadectwa o Bogu jedynym.

Judaizm jest religią zakorzenioną w przymierzu, w partnerstwie między Bogiem a człowiekiem. Stajemy przed wyzwaniem, czy mamy się stać współpracownikami w Bożym dziele zbawienia. Według teologii żydowskiej Bóg pragnie, a nawet potrzebuje naszego

współuczestnictwa w zmaganiach o świętość – przeciw złu, o świętość – przeciw niedorzeczności, o sens – przeciw nihilizmowi. Być może najśmielszym stwierdzeniem w literaturze rabinicznej jest pochodzący z II w. komentarz do wersetu z Księgi Izajasza: *Jesteście Moimi świadkami*, mówi Bóg. Rabin Szymon bar Jo-chai dodał: *Jeżeli jesteście Moimi świadkami, to ja jestem Bogiem. Gdybyście nie byli Moimi świadkami, byłoby tak, jak gdybym nie był Bogiem*. Bożym zadaniem jest przydzielenie nam udziału w świecie przyszłym. Nasze zadanie to zapewnienie Bogu udziału w tym świecie, to nakaz naszych indywidualnych powołań religijnych.

Wydany przez Stolicę Apostolską w 1985 r. dokument „Żydzi i judaizm w głoszeniu Słowa Bożego i katechezie Kościoła katolickiego“ przypomina: *Zwróceniu ku samemu Bogu, który przemówił, wsłuchani w to samo słowo musimy dawać świadectwo tej samej pamięci i tej samej nadziei w Tym, który jest Panem historii. Byłoby również rzeczą konieczną, abyśmy wzięli na siebie odpowiedzialność za przygotowanie świata na przyjście Mesjasza (...). Nas, Żydów i chrześcijan, pobudza do tego przykazanie miłości bliźniego, wspólna nadzieja Królestwa Bożego i wielkie dziedzictwo proroków. Musimy ze sobą współpracować po to, byśmy mogli się stać partnerami Boga, pomagając w realizacji obietnicy mesjańskiego odkupienia.*

Do wszystkich podejmujących te święte zadania można skierować słowa Pisma: Szalom, szalom lechah, ve-szalom le-ozrechah, ki asarechah elehechah – *Pokój tobie, pokój tobie i Temu, co cię wspiera, bo twój Bóg twoim wsparciem* (1Krn 12,19).

tłum. ks. Waldemar Chrostowski

Cele i zadania Katolickiego Związku Przedsiębiorców w Niemczech

Katolicki Związek Przedsiębiorców (Bund Katholischer Unternehmer – BKU) jest dobrowolną organizacją przedsiębiorców i członków zarządów przedsiębiorstw wyznania katolickiego. Stanowi związek wyższej użyteczności, jego centrala znajduje się w Kolonii. Organizacja została założona w Königswinter 27 III 1949 r., zaś jej celem było wtedy odbudowanie gospodarki niemieckiej i stworzenie porządku społecznego godnego człowieka, opartego na chrześcijańskiej etyce odpowiedzialności. Związek miał szczególnie ważne zadania w okresie powojennym w przezwyciężaniu skutków dyktatury narodowego socjalizmu.

Fundament ideowy Związku stanowi wiara katolicka, nauka społeczna Kościoła i koncepcja społecznej gospodarki rynkowej jako podstawa ustroju gospodarczego. Związek ma charakter zdecentralizowany, regionalny, a poszczególne jego grupy współpracują z określonymi diecezjami. Współdziała on też z Centralnym Komitetem Niemieckich Katolików jako jedyna organizacja katolickich przedsiębiorców. Związek jest partnerem rozmów i doradcą biskupów oraz gremiów kościelnych w zakresie polityki gospodarczej i społecznej. Organizuje praktyki w przedsiębiorstwach dla alumnów z seminariów duchownych, aby zapoznać kandydatów na kapłanów ze złożonymi warunkami funkcjonowania społeczeństwa. Dokonuje też wymiany doświadczeń z czołowymi przedstawicielami nauk społecznych w dziedzinie praktycznej realizacji postulatów katolickiej nauki społecznej. Związek nie prowadzi jednak żadnej działalności gospodarczej. Dlatego nie jest to związek pracodawców i nie reprezentuje żadnych ściśle określonych interesów gospodarczych.

Katolicki Związek Przedsiębiorców współpracuje z gremiami politycznymi odpowiedzialnymi za politykę gospodarczą i społeczną, szczególnie z przedstawicielami parlamentu, partii politycznych i rządów na płaszczyźnie regionalnej (krajowej) i ogólnoniemieckiej. Przewodniczący Związku (obecnie Cornelius G. Fetsch) jest również członkiem zarządu Federalnego Zjednoczenia Niemieckich Pracodawców (Deutsche Arbeitgeberverbände – BDA). Związek prowadzi współpracę z grupą Roboczą Przedsiębiorców Ewangelickich w Re-

publice Federalnej Niemiec (AEU). Oba związki tworzą od 1974 r. Wspólnotę Pracy Przedsiębiorców Chrześcijańskich (ACU). Związek jest odpowiedzialny za dialog pomiędzy Kościołem a sferami życia gospodarczego. Utrzymuje ścisłe stosunki z Federalnym Zjednoczeniem Niemieckich Pracodawców, Federalnym Związkiem Niemieckiego Przemysłu (Bundesverband der Deutschen Industrie – BDI) i Instytutem Gospodarki Niemieckiej (Institut der Deutschen Wirtschaft).

Katolicki Związek Przedsiębiorców jest członkiem Międzynarodowego Chrześcijańskiego Zjednoczenia Przedsiębiorców (UNIAPAC), które działa w 28 krajach na 5 kontynentach. Współpracuje z krajami Ameryki Łacińskiej organizując seminaria dla przedsiębiorców z tych krajów. Razem z instytucjami kościelnymi Związek realizuje w tych państwach liczne projekty rozwojowe.

Poszczególne grupy terytorialne Związku mają dużą autonomię. Natomiast centrala Związku w Kolonii ogólnie koordynuje jego działalność. Młodzi przedsiębiorcy są połączeni w specjalnych kołach „BKU-Junioren“, które ułatwiają im zdobywanie doświadczeń zawodowych. Dużą rolę odgrywają posiedzenia Związku. Odbывают się one corocznie wiosną w Würzburgu i Schmallebergu, latem w kraju Saary, zaś jesienią w różnych miastach RFN. Działalność Związku koncentruje się na odpowiedzialnym partnerstwie społecznym ze związkami zawodowymi. Związek propaguje konstruktywne wzajemne partnerstwo zamiast niszczącej walki klasowej. Głosi hasła paktu społecznego pomiędzy wytwórcami dochodu narodowego. Zwraca szczególną uwagę na politykę umów zbiorowych, popierając zdecentralizowane rokowania pomiędzy pracodawcami i pracownikami, większą elastyczność w zakresie kształtowania czasu pracy i osiągnięcia wieku emerytalnego. Związek broni też niedzieli jako chrześcijańskiego dnia wolnego od pracy. Rozważania czysto gospodarcze nie mogą bowiem – według niego – usprawiedliwiać pracy w niedziele i święta. Odnosi się to również do tzw. przyczyn technicznych, którymi często usprawiedliwia się brak wolnych niedziel.

Ponadto Związek popiera zasadę *solidarności pomiędzy pokoleniami* podtrzymując ich wzajemną pomoc i współdziałanie. Określa jako konieczną pomoc dla rodzin wielodzietnych oraz przywiązuje dużą wagę do pracy wychowawczej kobiet w domu. Związek popiera tworzenie własności majątku produkcyjnego przedsiębiorstw za pomocą posiadania akcji przez szerokie warstwy ludności oraz tworzenie regionalnych spółek pomagających w lokatach kapitału. Zajmuje stanowisko w zakresie ubezpieczeń na wypadek choroby i ubezpie-

czeń emerytalnych. W obu tych dziedzinach głosi konieczność uwzględnienia *gospodarczej efektywności* obok zasad solidarności i subsydiarności.

Związek uczestniczy w aktywnym popieraniu gospodarki krajów rozwijających się. Kraje te powinny ukształtować samodzielnie polityczne i prawne podstawy życia gospodarczego (tzw. politykę ustrojową). Związek odrzuca w polityce rozwojowej krajów Trzeciego Świata wszelkie formy korupcji, spekulacyjną ucieczkę kapitału, głosi hasło sprawiedliwego kształtowania płac, partnerstwo w zakresie umów zbiorowych, a także rozwój rynków krajowych.

Obecnie działalność Związku uwzględnia coraz bardziej problematykę powstania europejskiego rynku wewnętrznego po 1992 r. Związek kładzie duży nacisk na problemy gospodarcze związane ze zjednoczeniem Niemiec oraz rozpadem bloku krajów socjalistycznych. Popiera w tych krajach społeczną gospodarkę rynkową. Od wielu lat prowadzi bardzo ożywioną działalność popularyzatorską swoich podstawowych koncepcji i idei wydając m.in. opracowania o polityce społecznej (obecnie 32 pozycje), korespondencję w zakresie polityki społecznej (14), opracowania dyskusyjne (6), wybrane wykłady (12), wybory tekstów katolickiej nauki społecznej wraz z komentarzami (15 opracowań).

W ramach Związku założono jako organizację filialną Zjednoczenie Popierania Chrześcijańskich Nauk Społecznych (Vereinigung zur Forderung der christlicher Sozialwissenschaften e.V.). Wydaje ono anglo- i francuskojęzyczne opracowania „Ordo Socialis”. Organizacja ta wydała również „Drezdeńskie wykłady katedralne”, które wygłoszono w katolickiej katedrze Drezna, a dotyczące podstawowych problemów społeczno-politycznych zjednoczenia Niemiec.

W dniach 9–11 XI 1990 r. odbyło się w Monasterze (Münster) 41. coroczne posiedzenie Związku Katolickich Przedsiębiorców. Było to pierwsze posiedzenie w zjednoczonych Niemczech. Odbywało się ono pod hasłem „Społeczna gospodarka rynkowa zamiast socjalistycznej iluzji”. Pod takim też tytułem Związek opublikował swoje postanie, które odbiło się szerokim echem w Niemczech. Przedstawia ono obecne cele i zadania Związku. Oto jego tekst.

1. *Załamanie się* tzw. *realnego socjalizmu* ujawiło ogromne zniszczenia pod względem moralnym, ekonomicznym, ekologicznym i społecznym. Jego rzekome osiągnięcia okazały się jedynie złudzeniami albo środkami ideologicznego kształtowania ludzi. Także wszędzie poza blokiem radzieckim zawiodły socjalistyczne eksperymenty. Odnosi się to też do Jugosławii, Tanzanii, Kuby i Nikaragui.

2. System socjalistyczny nie upadł ani z powodu korupcji jego funkcjonariuszy, ani z powodu ekonomicznej przewagi Zachodu. Musiał on wcześniej lub później rozpaść się, ponieważ opierał się na kolektywistycznej koncepcji człowieka i społeczeństwa, utopii zbudowania lepszego świata, a w końcu na światopoglądzie ateistycznym. Ostatecznie został odrzucony przez dążenia wolnościowe uciskanej ludności.

3. Ideologia socjalistyczna jest oparta na kłamstwach i mogła się utrzymać jako system tylko dzięki przemocy i totalitarnemu uciskowi swobód religijnych, politycznych i ekonomicznych. Wraz z jej upadkiem pojawia się na dużych obszarach świata duchowa próżnia. Będzie ona wkrótce wypełniona nowymi wartościami i koncepcjami.

4. W tej sytuacji Związek Katolickich Przedsiębiorców uważa za nakaz chwili przypomnienie podstawowych tradycyjnych wartości i zasad chrześcijańskich. Naszym punktem wyjścia ekonomicznej i politycznej odnowy Europy jest chrześcijańska koncepcja człowieka. Chrześcijańska koncepcja człowieka jest oparta na wolności i odpowiedzialności. Możliwa jest do realizacji jedynie przez rozwój ludzkiej kreatywności i własnej inicjatywy jednostek.

5. Człowiek, jako stworzony na obraz i podobieństwo Boga jest odpowiedzialny za kształtowanie środowiska, społeczeństwa i gospodarki. Jego wolność nie jest oparta na samowoli, ale wiąże się z miłością i sprawiedliwością. Miłość jest skierowana szczególnie do „ubogich”, aby nie tworzyć granic klasowych, zaś sprawiedliwość nie powinna prowadzić do totalnego zrównywania wszystkich ludzi.

6. Propagujemy taki ustrój gospodarczy, odnośnie do którego istnieje konsensus na Wschodzie i Zachodzie, na Północy i Południu. Łączyć on musi efektywność gospodarki rynkowej z postulatami społecznego wyrównania i z równoczesną odpowiedzialnością za stan środowiska człowieka. Jest to społeczna gospodarka rynkowa, której drogowskazami są katolicka nauka społeczna i związana z nią działalność społeczna.

7. W zakresie wyboru społecznej gospodarki rynkowej lub socjalistycznej gospodarki planowej Kościół katolicki nie jest neutralny. Opoowiada się bowiem za prawem do własności prywatnej, także środków produkcji, jak również za prawem do swobodnej inicjatywy przedsiębiorców. Kościół twierdzi jednak, że te prawa podlegają ograniczeniom wyznaczonym przez więź społeczną i wolę ogółu ludności. Dlatego koncepcja społecznej gospodarki rynkowej stanowi tę syntezę, którą określa się dzisiaj jako „trzecią drogę”.

8. Sprawiedliwy i efektywny ustrój gospodarczy zakłada aktywną politykę ustrojową państwa, która uniemożliwia tworzenie się karteli i monopolu. Wiąże się z tym polityka społeczna preferująca sprawiedliwy

podział majątku przez szeroki udział obywateli w majątku produkcyjnym, a także tworzenie jednakowych możliwości kształcenia dla wszystkich. Integralnym elementem społecznej gospodarki rynkowej jest też polityka socjalna, która troszczy się o słabych i potrzebujących, a więc o tych, którzy nie są w stanie sami zaspokoić swoich potrzeb.

9. Do istoty ustroju gospodarki rynkowej należą także wolne związki zawodowe współdziałające razem z przedsiębiorcami w kształtowaniu warunków pracy. Zadaniem partnerów umów zbiorowych i państwa jest stworzenie takich warunków, aby każdy człowiek mógł urzeczywistnić swoje prawo do pracy. Postulaty „demokratyzacji” gospodarki, które ograniczają prawo przedsiębiorców w dysponowaniu własnością, są niezgodne z zasadami katolickiej nauki społecznej i efektywnej społecznej gospodarki rynkowej.

10. Jesteśmy przekonani, że społeczna gospodarka rynkowa jest tym ustrojem gospodarczym, który odpowiada etycznym wymogom katolickiej nauki społecznej, ponieważ gospodarka ta najlepiej służy człowiekowi. Dlatego walczymy o jej wprowadzenie przede wszystkim tam, gdzie socjalizm postawił po sobie duże nierówności społeczne i powszechną nędzę. Jednocześnie chcemy postawić tamę wszelkim próbom ponownego ożywienia się socjalizmu.

11. Świadczenia społeczne zakładają efektywność funkcjonowania gospodarki rynkowej. Występujemy za tym, aby na obszarze byłej NRD świadczenia społeczne były efektywne i wytworzyła się konkurencyjność gospodarcza – zarówno przez popieranie prywatnych inwestycji jak i przez środki tworzenia państwowej infrastruktury gospodarczej. Apelujemy także do osobistej gotowości przedsiębiorców, żeby przekazywali innym swoją wiedzę ekonomiczną i doświadczenia zawodowe.

12. Wraz z załamaniem się socjalizmu otwiera się dla nas nie tylko nowy rynek, ale przede wszystkim zostajemy poddani próbie w zakresie etyki społecznej. W tej dziedzinie będzie zweryfikowana nasza wiarygodność jako chrześcijan. W Europie powstał i przemija socjalizm, który przeniesiono stąd także do krajów Trzeciego Świata. Europa może przyczynić się do poprawy gospodarczej biednych krajów Południa, gdy wystąpi na rzecz rozwoju światowej gospodarki rynkowej, uwzględniającej także znaczenie czynników społecznych i ekologicznych.

Eugeniusz Kośmicki

Czy rzeczywiście koniec zimnej wojny?

Thomas W. Simons, Jr., *The End of the Cold War?*
St. Martin's Press, New York 1990, ss. XVI+188

Zimna wojna to wielkie zbiorowe doświadczenie powojennego pokolenia Amerykanów. To nowy świat, niepodobny do świata ich ojców, matek i dziadków. Świat nowych pojęć, nie znanych dotąd zagrożeń i wyzwań, a przede wszystkim świat niepewny, o realnie wyobrażalnym końcu. Świat konfrontacji politycznej mogącej prowadzić do nuklearnej zagłady.

Świat taki trwa nieprzerwanie od końca ostatniej wojny, niezależnie od wahań skali napięcia w stosunkach międzynarodowych oraz krótkich okresów odręzenia, po których konflikty odnawiały się w innej formie. Jednak sytuacja permanentnego zagrożenia wywoływała, nawet w społeczeństwie tak zdynamizowanym jak amerykańskie, poczucie zmęczenia oraz tęsknotę za utraconym stanem spokoju. Owo zapotrzebowanie, wyrażane przez amerykańską opinię publiczną już w latach sześćdziesiątych, zostało odczytane przez czynniki kształtujące politykę zagraniczną USA, a następnie przełożone na język konkretnych celów i środków politycznych. Innymi słowy – odpowiedzią polityki amerykańskiej na nastroje znużenia zimną wojną stało się dążenie do jej przewyciężenia. O próbach realizacji tego dążenia, szczególnie w ostatniej dekadzie, traktuje książka T.W. Simonsa, Jr., „The End of the Cold War?”.

Autor jest szczególnie predestynowany o wypowiedzianie się na temat stosunków amerykańsko-radzieckich, a także między Zachodem a Wschodem, jako osoba znajdująca się w latach osiemdziesiątych w kierowniczych kręgach amerykańskiej polityki zagranicznej. Od sierpnia 1981 r. do czerwca 1989 r. był Zastępcą Asystenta Sekretarza Stanu USA i zajmował się stosunkami z ZSRR, państwami Europy Wschodniej i Jugosławią. Uczestniczył zatem, a przynajmniej obserwował od środka konstruowanie głównych politycznych faktów na linii Zachód – Wschód w ciągu blisko ośmiu lat ostatniego dziesięciolecia. Ma z pewnością dużo do powiedzenia na temat uwarunkowań oraz okoliczności wielu decyzji kluczowych dla przełomu w stosunkach amerykańsko-radzieckich, który nastąpił w tym okresie.

Niezależnie od kompetencji autora istnieje dodatkowy wzgląd, dla którego jego książka powinna być zauważona także z perspektywy Warszawy. T.W. Simons jest obecnie ambasadorem USA w Rzeczypospolitej Polskiej. Warto więc poznać i zanalizować, co sądzi o historii i najbliższej przyszłości stosunków między Zachodem a Wschodem człowiek reprezentujący interes jednego z supermocarstw w stolicy byłego satelity drugiego.

Praca Simonsa nie ma charakteru naukowego. Powstawała w szybkim tempie, od czerwca do września 1989 r., jako zarys wykładów uniwersyteckich, i nie była specjalnie przerabiana na potrzeby wydania książkowego. W rezultacie jest oparta jedynie na bieżących notatkach i osobistych wspomnieniach autora z okresu pracy w Departamencie Stanu. Pomimo braku bazy źródłowej, książka – ze względu na osobę T.W. Simonsa – jak się zdaje, obiecuje czytelnikowi wiele zarówno na płaszczyźnie historycznej jak i politologicznej.

W tym pierwszym przypadku spotyka nas zawód. Simons jest zbyt wytrawnym dyplomata, by z zakresu stosunków amerykańsko-radzieckich ujawnić cokolwiek, co nie jest dobrze znane. Porusza się w ramach ukształtowanego przez światowe mass-media kanonu unikając kwestii drażliwych dla USA (żadnej wzmianki o inwazji na Grenadę, jedna tylko o zbombardowaniu Libii, s. 82–83). Nie wychodzi także poza wersje oficjalne w sprawach kontrowersyjnych (wiedza o przygotowaniach do stanu wojennego w Polsce, okoliczności zestrzelenia samolotu KAL, podłoże afery W. Jurczenki itp.).

W pełni zrozumiałą powściągliwość faktograficzną i interpretacyjną autora rekompensują zawarte w jego pracy analizy politologiczne dotyczące meandrów amerykańskiej polityki zagranicznej. Pozwalają ujrzeć ją w historycznie szerokiej i wielopłaszczyznowej perspektywie, poznać hierarchię i ewolucję celów, którym służyła, oraz prześledzić sposób ich realizacji za pomocą różnorodnych środków politycznych. Wszystko to razem stanowi dobrą szkołę odpowiedzialnej i efektywnej polityki zagranicznej. Na tle praktyki polskiej, także tej współczesnej, szczególną uwagę zwraca wielokrotnie podkreślane dopasowywanie celów polityki amerykańskiej do nastrojów wyrażanych przez opinię publiczną (s. 15–17, 182 i in.).

Książka T.W. Simonsa składa się ze wstępu i siedmiu rozdziałów. W pierwszych czterech autor opisuje źródła przełomu w stosunkach między USA a ZSRR w latach osiemdziesiątych (rozdz. 1) oraz uwarunkowania i chronologiczny przebieg wydarzeń w okresie obu administracji Reagana (rozdz. 2, 3 i 4). Charakterystyczne, iż normalizację w stosunkach amerykańsko-radzieckich autor traktuje jako

warunek podjęcia przez obie strony zagadnień szerszych, związanych z przewyciężaniem podziału Europy, który uważa za podstawową cechę, a zarazem źródło zimnej wojny (s. 5). Tej sprawie poświęca trzy ostatnie rozdziały, przy czym najpierw analizuje problem podziału Europy w kontekście stosunków między supermocarstwami od końca II wojny światowej do późnych lat siedemdziesiątych (rozdz. 5), następnie w okresie lat osiemdziesiątych (rozdz. 6), zaś na koniec rozważa znaczenie dla przyszłości oraz szanse trwałości zachodzących przemian (rozdz. 7).

Tematyka pracy Simonsa jest szeroka. Poświęca on wiele miejsca szczegółowym kwestiom związanym z rokowaniami rozbrojenio- wymi, wewnętrznym uwarunkowaniom polityki zagranicznej obu supermocarstw, ich relacjom z państwami sojusznicznymi, a także konfliktom między tymi ostatnimi. Najważniejszy i najciekawszy jest jednak plan ogólny – analiza przesłanek i skutków ewolucji polityki amerykańskiej wobec ZSRR oraz zagadnienie podzielonej Europy.

Z książki Simonsa wynika jasno, iż zasadniczą orientacją polityki amerykańskiej w ciągu ostatnich dwóch dziesiątków lat było poszukiwanie innej niż zimnowojenna płaszczyzny stosunków z ZSRR (s. 17). Wszystkie zwroty prokonfrontacyjne miały w tym okresie charakter pozorny; wynikały z incydentów przypadkowych lub prowokowanych, względnie służyły osiągnięciu lepszych pozycji negocjacyjnych. Amerykańskie dążenie do zakończenia zimnej wojny współgrało ze stopniowym nabieraniem przez sowieckie elity władzy świadomości narastania kryzysu systemowego, pogłębianego przez ekonomiczne wymogi wyścigu zbrojeń. Oba te procesy znalazły swą kulminację w osobach Reagana i Gorbaczowa.

Ten pierwszy, wyciągając wnioski z negatywnego bilansu polityki detenté, zmodernizował podejście USA do stosunków z ZSRR. Fałsz detenté, polegający na umożliwianiu ZSRR – pod parasolem negocjacji w sprawie redukcji potencjałów nuklearnych – kontynuacji ekspansji w Trzecim Świecie i utrwalania przewagi w zakresie broni konwencjonalnych zrozumiała jeszcze administracja Cartera. Jednak dopiero za czasów Reagana amerykańska polityka wobec ZSRR odeszła od dotychczasowego dylematu: konfrontacja czy negocjacje? Wtedy także zaczęła się kierować przeświadczeniem, iż zagrożenie radzieckie ma charakter wielopłaszczyznowy i poza skalą potencjału militarnego określają je również takie czynniki, jak zakres imperium zewnętrznego oraz stopień antyliberalizmu wewnętrznego. Konkluzje były proste: po pierwsze – normalizację z Sowietami można osiągnąć jedynie negocjując z pozycji siły, po drugie – rokowania muszą być

całościowe i znacznie wychodzić poza kwestie kontroli zbrojeń (s. 24–26).

Realizacja powyższych założeń przyniosła sukces w postaci przełomu w stosunkach amerykańsko-radzieckich. Simons podkreśla, iż podatność „imperium zła” na taktykę Reagana zaznaczyła się jeszcze przed objęciem władzy przez Gorbaczowa. Po okresie aktywnej i nie całkiem nieskutecznej obrony rozbrojeniowej formuły negocjacji w drugiej połowie 1984 r. ZSRR zaakceptował amerykańską wykładnię ich charakteru i porządku (s. 62–64). Zmiana u steru polityki radzieckiej poprawiła tylko pozycję przetargową USA, gdyż Gorbaczow, zamierzając rozpocząć odgórne reformy wewnętrzne, potrzebował sukcesu międzynarodowego do wzmocnienia swej pozycji w kraju i zapewnienia sobie zagranicznej pomocy finansowej. Najlepsze wydawało się spektakularne pojednanie z Ameryką i Zachodem. W rezultacie Gorbaczow – mimo każdorazowych prób oporu – ustępował w kolejnych kwestiach licząc zapewne, iż straty będą mniejsze niż wymierne efekty międzynarodowego zachwytu „głównością” i „pierestrojką”. Podpisał więc na warunkach amerykańskich (tzw. opcja „0”) traktat w sprawie rakiet nuklearnych średniego zasięgu, zapowiedział wycofanie wojsk radzieckich z Afganistanu, zminimalizował kontrolę nad państwami satelickimi oraz zgodził się na redukcje w arsenałach konwencjonalnych. Formuła amerykańska (kompleksowe negocjacje z pozycji siły) nie tylko zwyciężyła, ale niejako przy okazji objęła swym zasięgiem zagadnienia związane z militarno-politycznym podziałem Europy.

Był to moment zasadniczy. Stanowisko USA i innych państw zachodnich w kwestii podzielonej Europy było do tej pory na ogół bierne, ukierunkowane na optymalne przystosowanie się do sytuacji uznawanej za niezmienną w długim czasie. Powstanie strefy dominacji radzieckiej w Europie, zabezpieczonej przekształceniami ustrojowymi, spotkało się wprawdzie stosunkowo szybko z przeciwdziałaniem w kategoriach systemowych i wojskowych (plan Marshalla, zbrojenia, NATO, EWG), nie oznaczało to jednak dążenia do zmiany status quo. Lektura pracy Simonsa potwierdza jeszcze raz, iż skala i formy konfliktu z ZSRR były funkcją oceny stopnia bezpieczeństwa USA i ich sojuszników, zwłaszcza w aspekcie nuklearnym. Każda, najmniejsza nawet reorientacja polityki Kremla – czy to w zakresie kontroli nad państwami obozu socjalistycznego, czy to w stopniu centralizacji i biurokratyzowania wewnętrznych struktur administracyjnych – była interpretowana jako zmniejszenie zagrożenia oraz dowód stopniowego „normalnienia” ZSRR. U kresu tego procesu miało być wkomponowanie ZSRR w ramy systemu międzyna-

wego i przestrzeganie przez to państwo zachodnich reguł postępowania w polityce zagranicznej. To zaś w ostatecznym wyniku zagwarantowałoby Ameryce i Zachodowi trwałe bezpieczeństwo.

Powyższą filozofię można odnaleźć już u podstaw tzw. ekonomizmu, zapoczątkowanego w stosunkach Zachód – Wschód po 1956 r. i polegającego na promowaniu relacji dwustronnych z krajami Europy Wschodniej, zwłaszcza tymi, które legitymowały się pewnym stopniem niezależności polityki zagranicznej i liberalizmu wewnętrznego (s. 116–118). Podobne założenia zawierała również polityka detenté, wraz ze swą kulminacją – porozumieniem helsińskim z 1975 r.

Dopiero w latach osiemdziesiątych najpierw USA, a później ich sojusznicy doszli do przekonania, iż dotychczasowa polityka nie doprowadziła do istotnego zmniejszenia się zagrożenia radzieckiego. Uświadamiały to choćby przewaga ZSRR w środkach konwencjonalnych w Europie i powtarzające się kryzysy wewnętrzne w państwach należących do strefy komunistycznej, rozwiązywane niejednokrotnie przy pośrednim lub bezpośrednim udziale Moskwy. Do zapewnienia własnego bezpieczeństwa Zachód potrzebował rozwiązań szerszych niż bilateralizacja stosunków z państwami Europy Wschodniej i kontrolowanie wielkości radzieckich arsenałów nuklearnych. Potrzebne było przewyżczenie podziału Europy. Wydaje się, że szczególną rolę w ukształtowaniu się tej świadomości odegrało ujawnianie się w latach osiemdziesiątych gospodarczej i politycznej nieefektywności ustrojów poszczególnych państw socjalistycznych, co – nie mówiąc już o groźbie destabilizacji sytuacji w Europie – zagrażało interesom Zachodu jako całości.

Przyjęcie przez Zachód założenia o potrzebie likwidacji podziału Europy oznaczało z jednej strony zwiększenie nacisku na zmiany systemowe w państwach obozu komunistycznego (wykorzystywano tu tzw. trzeci koszyk porozumienia helsińskiego), z drugiej zaś podjęcie zagadnienia radzieckiej przewagi w środkach konwencjonalnych w Europie (punktem zwrotnym był tu szczyt w Reykjavíku). Obie kwestie były ze sobą ściśle związane: przewaga konwencjonalna stanowiła zarazem warunek jak i wynik utrzymywania radzieckiej strefy dominacji w Europie. Ostatecznie postępujący kryzys w państwach bloku wschodniego, zmiany w Polsce, na Węgrzech i w samym ZSRR umożliwiły postawienie powyższych spraw na forum oficjalnym. W pierwszych miesiącach swej kadencji prezydent Bush mówił już otwarcie o konieczności rozwiązania problemu podzielonej Europy jako zasadniczym warunku skutecznego zakończenia zimnej wojny (s. 155–156).

T.W. Simons pisząc swą książkę pod koniec drugiego i w trzecim

kwartale 1989 r. uważał, iż zarysowały się realne szanse na trwałe przezwyciężenie konfliktu między supermocarstwami. Podstawową przesłankę tego procesu dostrzegał w przyspieszonej dywersyfikacji bloku komunistycznego. Przewidywał, iż będzie ona sprzyjać wycofywaniu się Armii Czerwonej z terenu Europy Środkowo-Wschodniej, przez co zmniejszy się stopień zagrożenia radzieckiego dla Zachodu, zaś dawne państwa satelickie będą ulegać stopniowej, choć nie pozabawionej znacznych trudności europeizacji (s. 170–172).

Czy bieg wydarzeń w okresie po napisaniu książki potwierdził prognozy Simonsa? W pewnym sensie tak, i to w znacznie szybszym niż zakładane tempie. W państwach Europy Wschodniej doszły do władzy środowiska opozycyjne, zaś autor raczej przewidywał utrzymanie w poszczególnych krajach jakichś form zmodernizowanego socjalizmu, realizowanego przez liberalne odłamy dotychczasowych elit władzy (s. 179). Próżno by też szukać w jego książce sugestii o możliwości rychłego zjednoczenia Niemiec i procesie usuwerenniania się polityki zagranicznej członków bloku radzieckiego. Przeciwnie, w tej ostatniej sprawie Simons daje wyraz swemu przekonaniu, że adresem polityki amerykańskiej w regionie Europy Środkowo-Wschodniej będą jeszcze przez długi czas państwa być może już postkomunistyczne (zreformowane, zliberalizowane, urynkowione), ale zasadniczo różniące się w polityce zagranicznej od standardów zachodnich i w jakiejś mierze nadal pozostające klientami ZSRR (s. 181). Wydarzenia prześcignęły jednak oczekiwania Simonsa; ukoronowaniem zmian zachodzących w państwach Układu Warszawskiego stało się podpisanie traktatu o redukcji broni konwencjonalnych w Europie już w listopadzie 1990 r. Ale czy zimna wojna rzeczywiście skończy się wraz z rozpadem bloku komunistycznego i likwidacją wojskowej obecności ZSRR na zachód od jego granic, co wydaje się przesądzone? Czy zmiany te okażą się wystarczające dla faktycznego „rozbrownienia” Kremla?

Obecna sytuacja w świecie i samym ZSRR skłania do ostrożności w przewidywaniach. Nie jest jasny ostateczny stosunek Moskwy do wojny kuwejckiej, zwłaszcza wobec prawdopodobieństwa przedłużania się i eskalacji konfliktu. Stopień złożoności układu politycznego i narodowościowego w ZSRR każe brać pod uwagę także inne od obecnie rozgrywanego scenariusza. W każdym razie nadzieje Simonsa na podobny sposób traktowania przez oba supermocarstwa zagadnień międzynarodowych, a zwłaszcza wewnętrznych (s. 183), wydają się przedczesne. O ile istnieją przesłanki, że USA – ze względu na nastroje amerykańskiej opinii publicznej – w dającej się przewi-

dzieć perspektywie będą nadal zainteresowane w utrzymaniu, a nawet pogłębieniu normalizacji stosunków z ZSRR, o tyle nie można wykluczyć, iż jakiś desperacki krok Moskwy nie zmusi Waszyngtonu, a za nim jego sojuszników, do przyjęcia czasowej taktyki prokonfrontacyjnej. Zastosowanie siły, przynajmniej w dotychczasowej skali, w celu powstrzymania procesu dezintegracji wewnętrznej nie jest, być może, takim krokiem. Ale ostrożność, z jaką Zachód reaguje na działania Moskwy w republikach bałtyckich, dowodzi, jak wiele ma do stracenia. Wszak nawet słaby, pozbawiony strefy dominacji w Europie ZSRR będzie dysponować bronią nuklearną. Ta banalna prawda unaocznia, jak bardzo w istocie ostateczne zakończenie zimnej wojny zależy od samego ZSRR. USA i ich europejscy sojusznicy powinni mieć świadomość, iż usunięcie Moskwy z Europy Środkowo-Wschodniej nie stwarza jeszcze wystarczających przesłanek trwałego bezpieczeństwa w skali globalnej.

Nie chodzi tu nawet o zagrożenia płynące z postrzegania rzeczywistości przez pryzmat stosunku między supermocarstwami. Świat jest pełen krwawych wojen i konfliktów regionalnych, dla których zakończenie zimnej wojny nie ma większego znaczenia i które mogą wciążnąć bezpośrednio w swą orbitę czy to USA, czy ZSRR. Najnowszy tego dowód to wojna w rejonie Zatoki Perskiej. Ale nawet pozostając na gruncie „mocarstwocentryzmu” i analizując sytuację tylko na płaszczyźnie europejskiej na linii Zachód – Wschód widzi się jasno niebezpieczeństwa destabilizacji stosunków między Waszyngtonem a Moskwą.

ZSRR znajduje się w przededniu rozpadu. Można przyjąć, że nie nastąpi on w warunkach pełnej aprobaty centrum na Kremlu, które podejmuje zresztą wyraźnie próby utrzymania dotychczasowego zakresu terytorialnego państwa. Tylko jak daleko będzie mogło i chciało posunąć się w tym względzie? Niezależnie od tego rzeczywistym wyzwaniem dla polityki amerykańskiej w najbliższej przyszłości będzie zapewnienie sobie i Zachodowi bezpieczeństwa wobec zagrożeń mogących wynikać z procesu dezintegracji ZSRR. Naturalnym działaniem byłoby tutaj maksymalne spowalnianie tendencji emancypacyjnych, co nie spotkałoby się z pewnością z aplauzem Bałtów, Ukraińców, Ormian, Gruzinów i in. Wygląda na to, że właśnie ten wariant polityki rozgrywa administracja Busha, której dodatkowo zależy na dobrych stosunkach z Gorbaczowem ze względu na trwającą wojnę z Irakiem. Czy jednak zasadnicza bierność USA wobec dążeń niepodległościowych rozwijających się w ramach ZSRR nie przypomina ich wcześniejszego stanowiska w kwestii podzielonej Europy? Czy

recepja Gorbaczowa na Zachodzie jako wielkiego reformatora wewnętrznego nie przypomina odbioru Chruszczowskiego poluzowania więzów między Moskwą a satelitami?

Jeśli tak, to być może należy wkrótce spodziewać się w polityce amerykańskiej kolejnej reorientacji – postawienia na rozpad ZSRR? Gdyby tak się stało i – co ważniejsze – zakończyło powodzeniem, nastąpiłby prawdziwy koniec zimnej wojny w wyniku zniknięcia jako mocarstwa światowego jednej ze stron konfliktu. Inaczej praca W.T. Simonsa pozostanie chyba tylko świadectwem swego czasu, czasu nie spełnionej nadziei na stworzenie efektywnego systemu bezpieczeństwa w skali globalnej. Inna rzecz, czy zimna wojna nie stanowi w istocie podobnego paradoksu co demokracja, i nie jest czymś bardzo złym sama w sobie, ale jest najlepszym sposobem utrzymania pokoju światowego?

Jacek Luszczewicz

Sztuka – procent od kontemplacji

Dwa mecenyaty: Salomona i Peggy Guggenheimów

Pisałem już kiedyś o kilku znanych mi muzeach w Europie i Ameryce, zwłaszcza o zbiorach waszyngtońskiej National Gallery, opartych w dużej mierze na części kolekcji leningradzkiego Ermitażu. Ale nie zatrzymałem się wtedy dłużej na oryginalnym jako budynek i niezwykle ważnym ośrodku sztuki, jakim jest Muzeum Guggenheima w Nowym Jorku.

Przy świetnej Piątej Alei, pod numerem 1074, wznosi się jasna kula jedyne w tym kształcie gmachu, przepasanego trzema ciemnymi wstęgami. W środku nie ma schodów. Zamiast schodów wnętrze wypełnia łagodnie wnosząca się spirala podłogi, która pozwala oglądać rozwieszone na ścianie obiekty bez spozierania pod nogi. To unikatowe rozwiązanie przestrzeni wystawowej, bardzo dogodne dla widza i zostawiające w niczym nieprzegrodzonym wnętrzu masę światła, jest dziełem największego chyba architekta amerykańskiego XX w., Franka Lloyd Wrighta. Stworzył on dzieło sztuki, tak w strukturze jak i formie zewnętrznej. Najpierw jednak zbiory Guggenheima mieściły się w budynku przy 54 Street, zaś ich początki sięgają połowy lat trzydziestych. Stworzyła tę kolekcję para współników, z pozoru całkiem do siebie nie pasujących, miliarder Guggenheim i niemiecka baronowa o ekstrawaganckich gustach, malarka i kolekcjonerka, Hilla Rebay. W sumie historia niecodzienna, którą warto opowiedzieć.

Dzieje rodziny Guggenheimów są jedną z przygód zakończonych ogromnym sukcesem, jakich nie brakło w specyficznym folklorze amerykańskim. Protoplasta europejski, Szymon, krawiec „mężczyzniany” (niby Lejzorek Rojtszwaniec Ehrenburga) w pełni Wiosny Ludów w 1848 r. – choć z polityką nie miał nic wspólnego – wyemigrował z Zurychu do Ameryki, ziemi obiecanej. Jego syn, Meyer, z powodzeniem importował ze Szwajcarii koronki i hafty, zanim – około 1880 r. – zainteresował się przemysłem metalurgicznym w Colorado i stał się właścicielem huty miedzi w Leadville. Tam odbył staż jeden z jego siedmiu synów, Salomon, który następnie zajął się miedzią w Meksyku zakładając tu fundamenty przemysłowej potęgi

rodu Guggenheimów. Firma wkrótce rozciągnęła swoje działania na Australię, Afrykę, Arabię Saudyjską, Kanadę i Chile osiągając szczyty powodzenia w pierwszych dziesięcioleciach wieku. Doszły do tego operacje finansowe i bankowe. Meyer umarł w 1901 r., ale jego synowie nadal działali z absolutną solidarnością. Tylko piąty, Benjamin, odłączył się od korpusu ginąc w katastrofie „Titanica”, w 1912 r. Notabene, to Benjamin był ojcem Peggy Guggenheim, która także stanie się głośna w świecie sztuki – dzięki weneckiej fundacji w pałacu Venier. O czym będzie na zakończenie.

* * *

Najwybitniejszym umysłem wśród braci był, zdaje się, Salomon, rodzaj ministra prospektywy, analizy i planowania. Okazał się także amatorem sztuki, i to awangardowej, zapewne wbrew tradycyjnym gustom swego środowiska, nie wyłączając rodzin. Dotąd w karierze Guggenheimów nie było niczego abstrakcyjnego – chyba abstrakcyjne rozmiary obrotów i zysków. I oto jeden z Guggenheimów zapłonął namiętnością do abstrakcjonizmu, otoczonego w tym początkowym okresie znamienym sarkazmem i podejrzliwością. Salomon zaczął, co prawda, nie od abstrakcjonistów, tylko od agresywnej nowoczesności, na której czele plasował się kubizm Braqu’a i Picassa. Z takim samym zamiłowaniem kupował płótna Chagalla. Poczynając od 1925 r. pole jego zainteresowań miało się znacznie rozszerzyć, a to za sprawą poznanej wtedy Hilli Rebay (von Ehrenwisen, z tytułem barona), osoby młodej, ale już głośnej w ówczesnym Berlinie weimarskim. Trzeba sobie zdać sprawę, czym były powojenne Niemcy w dziedzinie sztuki i kultury. O tym nie zawsze się pamięta. Pod wpływem poczytnych powieści Remarque’a przechowujemy obraz młodej republiki spauperyzowanej szalejącą inflacją. Ale to tylko jedna strona medalu. Niemcy weimarskie były chyba najważniejszą częścią Europy z punktu widzenia twórczości artystycznej. I to nie scentralizowaną jak Francja, gdzie wszystko wysysał Paryż. Centrum architektonicznego eksperymentu, sławny Bauhaus, działało najpierw w Weimarze, potem w Dessau. Najważniejszy ośrodek studiów artystycznych, Warburg Institute, znajdował się w Hamburgu. Drezno posiadało jedną z najznakomitszych galerii sztuki i przodującą w Europie operę pod kierownictwem Fritza Buscha, gdzie po raz pierwszy wystawiono dwie opery Ryszarda Straussa. Monachium miało wiele teatrów, sławną galerię, Tomasza Manna i „Simplicissimusa”, najważniejsze pismo satyryczne tego okresu. Berlin wślawił się dzięki teatrowi o ostrej wymowie politycznej. W „Proletarian Theater” Erwina Piscatora scenografię projektował George Grosz. Tu debiu-

tował Bertold Brecht, który wkrótce wystawił „Operę za 3 grosze”; w ciągu jednego roku sztuka miała w całej Europie ponad 4 tys. przedstawień. Roilo się w Berlinie od lewicowo nastrojonych, ciętych w piórze intelektualistów. To miasto było wtedy światową stolicą opery i filmu, działających na podstawie wspaniałego rzemiosła, i całego tłumu wybitnych talentów, reżyserów, dyrygentów i producentów. Walter Gropius, tuż po wojnie dyrektor weimarskiej Szkoły Sztuk Pięknych, wprowadził w życie teorię Gesamtkunstwerk, czyli „dzieła totalnego”, zintegrowanego we wszystkich współczynnikach, na wzór katedry gotyckiej. *Dosłownie czuliśmy, że budujemy nowy świat* – mówili potem uczniowie i wykładowcy Bauhausu. Weimar i całe Niemcy zachwyciły się modernizmem, stał się on instytucją. Najważniejsze muzea niemieckie skupowały współczesne malarstwo i rzeźbę, tak jak opery patronowały atonalności. Otto Dix został mianowany profesorem sztuk pięknych w Berlinie, Klee – w Düsseldorfie, Kokoschka – w Dreźnie. Teoretycy i historycy sztuki, jak Carl Einstein, W.R. Worringer czy Max Dvorak tłumaczyli z dobrym skutkiem rolę abstrakcjonizmu i ekspresjonizmu. Berlin nie tylko stał się rywalem Paryża, ale czasem go prześcigał: galeria małżeństwa Walden i Lasker-Schüler wystawiała Légera, Chagalla, Klee, Kurta Schwittersa, Moholy-Nagy, Campendoncka i miała bodaj większe znaczenie niż jakakolwiek galeria nad Sekwaną. Para ta wydawała pismo „Der Sturm” propagujące nową sztukę... Takie było tło, na którym obracała się baronowa Hilla Rebay. Zerwała ona z rodziną (jej ojciec był pruskim oficerem zawodowym), uprawiała najpierw muzykę, potem malarstwo, studiując – choć nie zostało to stwierdzone – w Monachium i w Paryżu.

* * *

Salomon Guggenheim uczynił ją swoim doradcą w sprawach sztuki i przez długie lata jej opinie były decydujące w formowaniu kolekcji. Dołączono do zbiorów dzieła Klee, Légera, Modiglianico, Seurata, wreszcie pojawiły się coraz liczniejsze dzieła abstrakcjonistów. Powstała, niewątpliwie z inspiracji Hilli, fundacja z zadaniem promowania tzw. malarstwa nie-obiektywnego (termin wynaleziony przez Rebay). Nowa fundacja z miejsca rozporządzała milionem dolarów, sumą kolosalną, zważywszy niczym nie tkniętą dotąd siłę nabywczą amerykańskiej monety.

Tymczasem Hitler stał się władcą Niemiec i zaprowadził wiadome porządki. M.in. zlikwidował modernę jako *sztukę zdegenerowaną*. W 1937 r. Salomon i Hilla założyli pierwsze muzeum malarstwa nie-

-obiektywnego, z siedzibą w Nowym Jorku, w dostojnym gmachu przy 54 Street. Fundacja dysponowała już wielkimi zbiorami, co pozwalało na urządzenie dydaktycznych wystaw w różnych stronach Ameryki. Bogate katalogi zawierały naturalnie artykuły pióra Hilli. Oto próbka jej stylu: *Po ciemnych czasach materializmu i indywidualizmu, których konwulsje niedawno jeszcze mieliśmy przed oczyma, otwiera się tysiąclecie współpracy i spirytualizmu (...) Namiętności wzbudzone przez sztukę nie-obiektywną mają siłę moralną równą sile konfliktów religijnych. Nie-obiektywizm jest religią przyszłości. Wkrótce narody skierują swoje myśli i uczucia ku tej sztuce i rozwiną potęgę intuicji, która je zawiedzie do stanu harmonii.* Było to naiwne, egzaltowane i trąciło grafomaństwem, ale tego wymagała epoka. U nas Strzemiński czy Peiper w swojej „Zwrotnicy” mierzyli w tym samym kierunku, choć dobierali wyrazów bardziej technicznych.

Pierwsze wystąpienie fundacji miało miejsce w 1936 r., w Charlestonie, wystawiono wtedy 128 płócien. Hilla bez wahania zapewniła, że to ewenement *o kapitalnym znaczeniu dla historii sztuki*. Zorganizowana w następnym roku wystawa w Filadelfii zgromadziła aż 200 dzieł! M.in.: Chagalla, Modiglianiego, Klee, Seurata, w czym czuło się raczej smak Salomona, finansującego przedsięwzięcie. Picasso i Léger byli tu rodzajem poręki osłaniającej obecność prawdziwej abstrakcji, Kandinsky’ego przede wszystkim. Znalazł się tam i ktoś całkiem mierny, z przyczyn sercowych protegowany przez Hillę – słusznie dziś zapomniany Rudolf Bauer. Ale obok wisały obrazy samej dyrektorki muzcum, Hilli Rebay, bo rzutka ta kobieta nie pomijała żadnej okazji znalezienia się w tak doborowym towarzystwie. Nie poprzestając na Ameryce, postanowiła sięgnąć do samego źródła nowoczesności, jakim wciąż jeszcze pozostawał Stary Świat.

Po dojściu do władzy hitlerowców stolicą artystyczną Europy był już bez kwestii Paryż. Młodzi abstrakcyjniści wegetowali tu w opłakanej sytuacji społeczno-finansowej. Trzeba było np. aż osobistej interwencji szefa rządu, Leona Bluma, żeby artyści tak uzdolnieni, jak Sonia i Robert Delaunay, otrzymali poważniejsze zamówienie. Nad Sekwanę schronił się również Kandinsky, zresztą wpływy jego były ograniczone i bardziej odczuwalne za oceanem niż w Europie. Mondrian pracował niemal w całkowitej samotności. Scenę zdominowali Picasso i akolici, a także surrealiści. Publiczność, w dalszym ciągu słabo zorientowana – czemu nie można się dziwić – nazywała kubizmem wszystko, co nie mieściło się w tradycyjnych formułach. To nie ułatwiało zadania apologetom nowości w sztuce. Dziś, gdy w Centrum Pompidou pojawia się wystawa Magnelliego czy Kupki,

media przekonują publiczność (której to nic nie obchodzi), że to narodowy ewenement. W tamtej epoce ci sami artyści ginęli w masie innych. Prócz tego dotkliwie ich naznaczył niedawny kryzys. Można sobie wyobrazić podniecenie, gdy poszły słuchy, że jakieś dobroczynne macki wyciągają się z Ameryki w stronę paryskich „peintres maudits”.

Guggenheim i Hilla wynaleźli w Paryżu współpracownika na swoją miarę. Był nim poeta i krytyk, Ivanhoe Rambosson, przekonany dekadent, jak sugeruje już samo ekstrawaganckie imię, które sobie wybrał. Rambosson, wedle własnego określenia, *postanowił w dalszym ciągu służyć sprawie poezji przez organizowanie seansów recytacji*. Na początku stulecia był jednym z założycieli głośnego Salonu Jesiennego; z drugiej strony chętnie się afiszował w towarzystwie marksistów: była to już wtedy modna mieszanka – sztuka, intelektualizm i marksizm – ale po II wojnie miała się znacznie rozpowszechnić. Poeta–krytyk, który lubował się w wyszukany styl, z dawną opowiadał się po stronie *sztuki totalnie oswobodzonej z bezpośredniej wizji natury* – więc teraz korzystając z nadspodziewanej oferty, propagował ją w imprezach organizowanych wspólnie z baronową, a finansowanych przez magnata przemysłu. Do Rambossona los uśmiechnął się pod koniec życia. Trzeba jednak przyznać, że jego kompetencje jako krytyka były rzeczywiste. Pisał bardziej konkretnie niż Hilla Rebay, krótko, ale czytelnie demonstrował rozwój malarstwa w kierunku abstrakcjonizmu. Dowodził, że dzięki fotografii *artyści pozbyli się obowiązku zużywania swojej energii na odtwarzanie życia (...)* *obiektyw jest szybszy, bardziej kompletny i niezawodny, niż ludzkie oko*. Tę estetykę dziś łatwo można by podważyć, w tamtych czasach wydawała się bezapelacyjna.

Rambosson należał do drugiej generacji francuskich symbolistów i z tego powodu często się wypowiadał o idei *duchowości w sztuce*. Współczesny mu Rosjanin ukształtowany w Niemczech, Kandinsky, użył tego zwrotu w tytule swojej głośnej rozprawy „Über das Geistige in der Kunst”. Już od ostatnich lat poprzedniego stulecia kwestia ta zajmowała wiele miejsca w rozważaniach artystów i intelektualistów europejskich. Rozpowszechnianie przez Rambossona idee pozwalają lepiej zrozumieć, w jaki sposób niektórzy malarze (i teoretycy) od spirytualizmu Redona czy Gauguina przechodzili do czystej abstrakcji. Zresztą z bajecznymi pieniędzmi Guggenheima można było wiele zdziałać – również narzucić nową estetykę i kreować nowe wielkości. Hilla wciągnęła starego krytyka w swoją trąbę powietrzną. Krążyła między pracownikami, z wystawy biegła na bankiet, była wszędzie.

Programowo odwiedzała młodych. Znalazł się w jej orszaku głośny niebawem kolekcjoner René Gimpel, który zanotował: *Wiedziata co do milimetra, jaka linia jest za długa, czy za krótka*. Co zresztą nie ustrzegło jej przed pomyłkami; kupiła do muzeum „Portret baronowej X” Kandinsky’ego rozgłaszając, że to dzieło typowe dla wczesnego okresu malarza, ilustrujące jego koncepcję tzw. totalnego efektu wizualnego (co, powiedziawszy prościej, znaczyło obraz figuratywny). Ale nie był to Kandinsky, tylko jakiś inny, nieznany Rosjanin. Gimpel pisał o znawstwie Hilli sceptycznie: *Zresztą gusty tej apostołki kubizmu są zdumiewające, zaślepiona miłością zakupiła setki Bauerów*. Jakkolwiek z tym było, baronowa czyniła mnóstwo zakupów i rozdzielała wielkie pieniądze z *ogromną korzyścią dla wielu młodych*.

* * *

W czerwcu 1939 r., w atmosferze nadciągającej burzy, odbyło się w Galerii Charpentier uroczyste otwarcie wystawy przygotowanej przez Rambossona i marszanda, Fredo Sidesa, której celem było przedstawienie rodzaju tablicy synoptycznej rozwoju sztuki zwanej przez Hillę Rebay „nie-obiektywną”. Tytuł imprezy: „Nowe rzeczywistości”, zapożyczono od Apollinaire’a, który w 1912 r. tymi słowy („*Réalités Nouvelles*”) określił tendencje informelu, mieszczące się poza rzeczywistością samego życia. Również po wojnie, pod tym samym zawołaniem, ukonstytuował się doroczny salon poświęcony najnowszemu zjawiskom non-figuracji. Ivanhoe Rambosson miał wpływy, był oficerem Legii Honorowej. Tego przedwojennego lata zdecydowano urządzić, aby uniknąć tłoku, dwie kolejne ekspozycje tej samej rangi. Najpierw, pod hasłem czystej abstrakcji, zgrupowano takich twórców, jak Jacques Villon, Valmier, oboje Delaunay, Gleizes i Marcel Duchamp, więc artystów w gruncie rzeczy bardzo różnych. Podobny eklektyzm rządził w doborze artystów obcych: Van Doesburg, Eggeling, Haussmann, Kandinsky, Kupka, Lissitsky, Malewicz, Mondrian, Pevsner... Znalazły się tu, oczywiście, także kompozycje samej baronowej. Ponieważ organizatorom zależało na wrażeniu, jakie sprawia ilość, zaproszono również byłych dadaistów, dla których idiom „nie-obiektywizmu” nic nie znaczył.

Do drugiej wystawy (miała objąć młodszych twórców, którzy dali się poznać po 1920 r.) już nie doszło. W czasie okupacji, w 1943 r., umarł Rambosson. Wojna w sposób nie przewidziany – o kilkanaście lat – wpłynęła na przyhamowanie ekspansji informelu. Prawdopodobnie oddziaływała sugestywność nowoczesnego sprzętu wojennego, samolotów odrzutowych i rakiet. Ich precyzyjne formy, ich ściśle

matematyczne funkcjonowanie jakby odpychały spontaniczną filozofię malarstwa informelu. Musiało ono poczekać na swoją porę. W tym czasie Salomon Guggenheim nie przestawał wspomagać z Ameryki europejskich artystów związanych z tą tendencją.

W Nowym Jorku Hilla Rebay poświęciła się całkowicie fundacji i Muzeum przy 54 Street. W dalszym ciągu prowokowała zainteresowanie swoją osobą, również w sensie skandalicznym. Niepohamowany egotyzm Hilli przyjmowano na Manhattanie znacznie chłodniej. Publiczność źle znosiła muzykę nadawaną w salonach Muzeum. Artyści coraz częściej dochodzili do wniosku, że jej przedmowy w katalogach są raczej śmieszne niż głębokie. Jeden z nich nazwał to bezceremonialnie *mistycznym bełkotem*. W końcu weszła, i to parokrotnie, w konflikt z organami sprawiedliwości. Po raz pierwszy, gdy powodowana zazdrością nazwała sekretarkę Rudolfa Bauera dziwką i szpiegiem. Później, w 1942 r., została zatrzymana po znalezieniu w jej domu nazistowskiej literatury propagandowej, 700 kg kawy i cukru – wtedy ściśle reglamentowanych. Spędziła dwa miesiące w więzieniu, jednak FBI oceniła sprawę jako niezbyt poważną. Pod sam koniec życia, w 1963 r., została oskarżona o znaczne przecenienie wartości obrazów, które ofiarowała uniwersytetom; jak wiadomo sumy te odciąga się od podatku. Już wcześniej nowym dyrektorem został J.-J. Sweeney, który od razu rozpoczął działalność odwrotną do tej, jaką prowadziła Hilla, muzeum „malarstwa nie-objektywnego” stało się po prostu Muzeum Salomona Guggenheima w Nowym Jorku, poświęconym sztuce współczesnej. Zdaje się jednak, że zasługi ekstrawaganckiej, ale rzutkiej Niemki polegały nie tylko na tym, że przydała dynamizmu kolekcjonerskim skłonnościom Guggenheima i że w polityce zakupowej często miała szczęśliwą rękę. Wszystko wskazuje na to, że to właśnie Hilla Rebay nakłoniła Guggenheima do powierzenia nowej siedziby muzeum, przy Piątej Alei, najwybitniejszemu architektowi amerykańskiemu, Wrightowi. Utrzymywała z nim od dawna jak najlepsze stosunki.

* * *

Zmarły w 1968 r. Siegfried Giedion, świetny szwajcarski historyk sztuki i architektury, który o budowlach pisał tak, jak inni piszą o poematach, miał o talentach Wrighta, o sile jego osobowości najlepszą opinię. Przytoczę te uwagi ze względu na miejsce, jakie w historii mecenatu Guggenheima zajął projektowany przez niego budynek. Dziś cały świat kojarzy Muzeum Guggenheima z niezapomnianą obłą bryłą w poprzeczne pasy.

Ze wszystkich dzisiejszych architektów – dowodził Giedion w swoim koronnym dziele „Czas, przestrzeń i architektura” (doskonały polski przekład Jerzego Olkiewicza) – których zasięg pracy sięga wstecz do dziewiętnastego wieku, Frank Lloyd Wright jest bez wątpienia najbardziej dalekowzroczny; jest to geniusz o niezwykle bogatej i trwałej żywotności. Twórczość jego obejmuje cały zakres powiązań historycznych, czerpiąc szczególnie dużo z architektury Dalekiego Wschodu – jednak nie na sposób typowy dla zeszłego wieku, traktującego zapożyczenia jako namiastkę impulsu twórczego. Podobnie jak związki Matisse’a ze sztuką murzyńską lub perską – powiązania Wrighta wynikały z jakiegoś wewnętrznego pokrewieństwa. Jednocześnie wyrasta on z gleby amerykańskiej i amerykańskiej tradycji, i to chyba bardziej bezpośrednio niż którykolwiek z wielkich architektów amerykańskich. Prawdziwy wgląd w jego pracę wymaga pewnej subtelności, bo dominująca osobowość Wrighta ujawniająca się w całej pracy i postępowaniu, wcale nie jest taka prosta. Wright nosi w sobie znamiona schyłku wieku dziewiętnastego, a jednak odosobniony i samotny, bez pomocy ze strony współczesnych malarzy i rzeźbiarzy, wniósł zaczątek nowej koncepcji.

Giedion pisał wspaniale, z wyobraźnią, szukał w architekturze syntezy wielu sztuk; notabene, jako młodzieniec chciał być poetą i dramaturgiem, choć został w końcu zmuszony do żmudnych studiów inżynierskich. Pierwotne skłonności nie poszły na marne, znalazły sobie miejsce w kompozycji jego umysłowości, Giedion nie zdążył objąć swoją analizą domu Muzeum Guggenheima. Książka pt. „Space, Time and Architecture”, pisana na podstawie wykładów na Uniwersytecie Harvarda w Nowym Jorku, ukazała się w połowie lat czterdziestych, więc przed powstaniem projektu Wrighta.

Architekt ten z upływem czasu skłaniał się coraz wyraźniej ku formom kulistym. Już w projekcie budynku Strong Automobile w Marylandzie (1925) tematami dominującymi były koło i spirala. Nabierają one rzeczywistej formy właśnie w projekcie Muzeum Guggenheima (rysunek w 1945, realizacja w 1956–59). Jak sam się wyraził, jego celem nie było zbudowanie obiektu na podobieństwo istniejących już muzeów, zespołu klatek z przegródkami, ale budowli będącej wielką przestrzenią, o podłodze ciągłej. W tym celu Wright zaprojektował spiralę ze zbrojonego betonu nadając jej z zewnątrz formę gigantycznej muszli ślimaka. Wewnątrz pomógł łagodnie pochyłą rampę, wznoszącą się od podłogi na wysokość sześciu pięter, aż do szklanej kopuły. Obrazy i rzeźby wiszą wzdłuż rampy na poziomie ludzkich oczu. Zwiedzający muzeum zawsze mogą wrócić na każdy poziom dzięki kilku windom. Oświetlenie wnika przez wąskie o-

szklone szpary i przez kopułę, wiszącą nad środkową, raczej pustą przestrzenią. Oryginalność dzieła Wrighta w ogóle – nie tylko tego muzeum – odpowiada obrazowi jego indywidualności i osamotnienia. Zataił on sztuczną granicę między architekturą zwaną funkcjonalną a architekturą „organiczną”.

* * *

Byłem w Muzeum Guggenheima kilka lat po śmierci wielkiego architekta, który zakończył życie w 1959 r., gdy gmach był już gotowy. Odbывał się wtedy przegląd dzieła Wassilija Kandinsky'ego. Muzeum ma obszerny zestaw obrazów tego pionierskiego artysty. Przypominam sobie ważny obraz z lat 1908–09, kiedy Kandinsky, mieszkając już w bawarskim Murnau, przesuwiał się wyraźnie w stronę abstrakcjonizmu, którego był zapewne głównym wynalazcą (choć są głosy, że pierwszy był Litwin Ciurlionis). Obraz nosi tytuł „Blue Mountain”, przedstawia grupę jeźdźców na tle górzystego i zalesionego pejzażu, w barwach niebieskich i czerwono-rudych. Konie, jeźdźcy i góry mają postać schematycznych brył, najsilniej grają intensywne kolory. Kompozycja, malowana grubo (impasto), jest uważana za doskonałą ilustrację przechodzenia ku abstrakcjonizmowi, który pojawił się pod jego pędzlem już w 1910 r. W następnym roku malarz opracował „Almanach Blaue Reiter”, a wkrótce napisał wspomnianą już rozprawę o „Czynniku duchowości w sztuce”. Zespół dzieł Kandinsky'ego u Guggenheima jest tak duży, że czasem dyrekcja wyprzedaje niektóre obrazy; kiedyś na aukcji w Nowym Jorku poszło aż 48 prac tego artysty.

* * *

Zupełnie gdzie indziej jest umieszczona Fundacja Peggy Guggenheim, o której na samym początku wspomnieliśmy. Bratanica Salomona nie mniej od niego interesowała się sztuką – idąc własnymi drogami. Wybrała kadr odmienny niż jej stryj. Zamiast drapaczny chmur nowojorskich, gdzie wszystko rości pretensje do nowoczesności – wilgotną, w samej swej istocie malarską Wenecję. Tam znalazła pomieszczenie jej kolekcja sztuki awangardowej. Zagrało to kontrastem: stare pałace nad kanałami i Duchamp czy Archipenko. Pamiętam żywo wzruszenie, gdy wchodziłem tam przez nisko, jakby na poziomie kanału otwierające się wejście. Pozostało we mnie wspomnienie niezwykle kunsztownej całości. Wynika to ze staranności doboru dzieł i z celowego ograniczenia ich liczby; koncepcja arystokratyczna, godna pałacu, w którym Peggy umieściła swoją kolekcję.

Jest to Palazzo Venier dei Leoni, stojący między ramionami Canale Grande i Giudecca, z jednej strony wznosi się Santa Maria della Salute, z drugiej – Accademia delle Belle Arti. W baśniowym mieście jest to najbogatsza kolekcja sztuki nowoczesnej. Odgrywa ona szczególną rolę w skali międzynarodowej. Stanowi najwyższe osiągnięcie mecenatu Peggy, urodzonej w 1898 r., córki Benjamina, który zginął w głośniejszej katastrofie „Titanica”. Nigdy nie poprzestawała na samym gromadzeniu dzieł, za swój cel uważała pobudzanie, zachęcanie, była natchnieniem – często w sensie decydującym – dla nowych tendencji awangardowych. Dlaczego zdecydowała się założyć swoje gniazdo właśnie w renesansowej i barokowej Wenecji? Nic od razu do tego doszło, początkowo kolekcja przymierzała się do Londynu, gdzie zresztą jej kierownictwem zajął się specjalista najwyższej klasy, sławny krytyk Herbert Reed. Na początku wojny (nie potrafię wyjaśnić, dlaczego właśnie wtedy!) znalazła się w Paryżu, na placu Vendôme, następnie w Nowym Jorku, zajmując słynną Galerię Art of his Century, tak ważną w dziejach nowoczesności. Od 1947 r. kolekcja była już w Wenecji i stała się od razu miejscem najważniejszych spotkań artystycznych o zasięgu międzynarodowym.

Wystawia się tu rotacyjnie ponad 200 obrazów i rzeźb, reprezentujących przeszło 100 elitarnych artystów, dobranych z ostrym wyczuciem historycznej koherencji, ilustrujących głównie trendy światowej awangardy. Są więc tu naczelné nazwiska kubistów, Picasso, Braque, Duchamp, Gris, Kupka, Léger, kubistycznych rzeźbiarzy, jak Archipenko, Laurens, Lipchitz. Dość bogaty wybór rzeźb afrykańskich i oceanicznych. Najistotniejsze rzeczy włoskiego futuryzmu – Boccioniego, Balli, Severiniego, Prampoliniego. Reprezentowane są wszelkie tendencje abstrakcjonizmu, Kandinsky, Mondrian, Malewicz, Van Doesburg, Lissitsky, Nicholson, Brancusi, Arp, Pevsner... Ale najczęściej zainteresowania niezwykła Peggy poświęciła surrealismom. To mi przypomina, że powinienem o nich coś przy okazji opowiedzieć, w jednym z następnych felietonów, bo surrealizm robi wrażenie nieśmiertelnego, wciąż na nowo odżywa, od już prawie 70. lat. W weneckiej pepinierze są wszyscy mistrzowie: Chirico, Picabia, Man Ray, Max Ernst, Richter, Klee, Miro, Tanguy, Dali, Magritte, Delvaux, Massen, Giacometti... Peggy uczyniła wiele, by wesprzeć ekspresjonizm abstrakcyjny powstały w Ameryce. Jeszcze w czasach, gdy galeria znajdowała się w Nowym Jorku, jej podwoje zostały szeroko otwarte dla najwybitniejszego przedstawiciela tego kierunku, Jacksona Pollocka. Zorganizowała mu odrębną wystawę, która w 1950 r. została powtórzona w muzeum Correr, w pałacu weneckim San

Zeno Degola. Kupowała dzieła innych z tego kręgu, Gorky'ego, Stilla, Rothko, Kooninga, zawsze najwybitniejsze, bo takie jest założenie Fundacji Peggy Guggenheim. Nie zabrakło tu obrazów i rzeźb powojennego dziesięciolecia, więc grupy Cobra, Dubuffeta, Kanadyjczyka Riopelle'a. Rzeźby przestrzenne zaludniają ogród pałacu. Przesłanki kolekcjonerskie Peggy były zasadniczo odmienne od tych, które stosowała współniczka jej stryja, niepohamowana Hilla: nie ilość, wrzawa, pompa, tylko wybór rozważny i wybredny smak, synteza. Jest to kolekcja w pewnym sensie luksusowa, niby słynna kolia Marii Antoniny.

* * *

Odnoszę wrażenie, że gdyby wszystkie inne zbiory sztuki nowocześniejszej i tej arcy-nowocześniejszej (rezygnującej nawet z materialnej substancji) jakimś trafem zaginęły, to muzeum Peggy, ze swoim surowym doбором i oszczędną skalą wystarczyłoby nam najzupełniej jako miara różnorodnego zjawiska awangardy XX w. To zjawisko ma niestety jedną ogromną wadę: jest masowe, nie da się przeliczyć, zinventaryzować. Tym bardziej domaga się wyboru selektywnego i to z zastosowaniem bezlitosnej dyscypliny. Nigdy nie znikną zasadnicze wątpliwości co do rzeczywistego sensu podstawowej przesłanki awangardy tzw. poszukiwania w permanencji, poszukiwania dla samego poszukiwania. Przesłanka tego rodzaju wywołuje naturalne podejrzenie, że chodzi tylko o miejsce w tłumie, czyli o miejsce na giełdzie. Nie jestem odosobniony w tym sceptycyzmie. Powoływałem się na takie autorytety, jak René Huyghe, jak Jean Clair, autor nieraz cytowanych w tych szkicach krytycznych rozważań o istocie modernizmu („*Considérations sur l'état des beaux-arts*“, Gallimard 1983). Ale najciekawsze, że sami artyści, zaliczający się w najlepszym znaczeniu tego słowa do nowoczesnych, artyści wielkiego talentu – mają często podobne opinie. Nie mogę się powstrzymać od przytoczenia kilku uwag Jana Lebensteina wypowiedzianych w zeszłym roku, w rozmowie przeprowadzonej przez Piotra Kłoczowskiego („Zeszyty Literackie“ nr 32, Paryż).

Przypomnijmy: Lebenstein, wychowanek warszawskiej akademii, od ćwierćwiecza (a chyba nawet dłużej) żyje w Paryżu. Po wielkim sukcesie odniesionym na pierwszym paryskim Biennale, w 1959 r., zdobył w świecie solidną renomę, jego płótna, rysunki i gwasze znajdują się w zbiorach muzeów paryskich, w Antibes, w nowojorskim Museum of Modern Art, w Bochum, Sao Paulo, w weneckiej Galleria internazionale d'Arte moderna, w muzeach polskich i wielu kolek-

cjach prywatnych. To jest malarstwo o głębokich treściach ludzkich, formalnie trudne i drapieżne. Orientacji Lebensteina w świecie sztuki najnowszej można bez wahania ufać. Oto, co o tych stosunkach mówi.

(...) W zasadzie, kiedy się zbierze sztukę nowoczesną – sto lat ostatnich, bo nie wiadomo, od kiedy tę nowoczesność liczyć (Kot Jeleński mówił: od Maneta do telewizji) – to widać, że jest bardzo dużo tzw. ewenementów, ale dużo mniej jest dzieł. I powstaje znowu, dzisiaj właśnie, tęsknota – czeka się na dzieło. (...) W krytyce literackiej w latach sześćdziesiątych można było powiedzieć rzeczy poważniejsze niż w krytyce malarzkiej. W krytyce malarzkiej, w tym okresie i później, zakres wypowiedzi był szalenie ograniczony. Ta krytyka w pewnym momencie zaczęła się kręcić wokół sloganów, które same tworzyły sytuacje, te sytuacje z kolei tworzyły slogany... Albo pisano tak, że każdy krytyk miał swój styl lub tzw. program – to znaczy było jego nazwisko i tylko podstawił nazwisko autora obrazu i pisał to samo, a malarza dopasowywał. (...) Przecież w sztuce nie chodzi o warianty estetyczne, których się malarz dopracowuje w określonym kręgu, nie chodzi o aktualną modę. Przecież podstawowy fakt w sztuce to: Co się dzieje z człowiekiem, który tworzy i co ten człowiek ma nam do przekazania? Jaka jest nośność jego obrazów? (...) Nie można się zamykać, jak to gdzieś Jeleński nazwał, w „malarzkiej nomenklaturze”. Jest wielkie niebezpieczeństwo zamykania się w określonym typie produkcji, kosztownia, zwłaszcza po odniesieniu pewnego sukcesu: zaczyna się wtedy powielać, reprodukować i ten okres jest skwapliwie i z mozółem przedłużany przez artystę. I tak jak bywa, że jedno zdanie rozciąga się na książkę, tak samo jest niebezpieczeństwo, że można jeden obraz rozciągnąć na całe życie.

To są tylko strzępy przemyśleń, wyjęte z tekstu długiej rozmowy poświęconej Konstantemu Jeleńskiemu jako krytykowi sztuki. Ale czuje się doskonale, ile i jakie wątpliwości ma Lebenstein co do roli krytyki, roli i funkcji tzw. rynku sztuki najchętniej tworzących zamknięty krąg wartości, ową „nomenklaturę malarzką”. Fundacja Peggy Guggenheim jest dlatego tak cenna, że wyczuwa się tu daleko posuniętą ostrożność wobec niebezpieczeństw, o których nasz świetny malarz wspomina. Peggy, zdaje się, podzielała jego tęsknotę za „dziełem” – w odróżnieniu od „ewenementu” – i zebrała sam kwiat nowoczesności, mnóstwo dzieł prawdziwych, które w większości ostaną się w tym stałym przepływie ewenementów.

Zbigniew Florczak

Ja, Reinhold, czyli Noc Kanclerza

Kronikarz na cenzurowanym

Chcąc w pełni zrozumieć, o co chodzi w serialu „Kanclerz“, musimy cofnąć się do połowy lat osiemdziesiątych naszego stulecia, kiedy to Zbigniew Safjan pisał ku pokrzepieniu sumień ambitną formalnie powieść historyczną pod tym samym tytułem. Powstałe dzieło, opublikowane w 1987 r. nakładem Wydawnictw Radia i Telewizji, jest adaptacją XVI-wiecznej kroniki Reinholda Heidensteina na scenariusz filmowy. Całość ma zarazem walor apokryfu, bowiem ambicją autora było uzupełnić i dopowiedzieć tekst źródłowy wszędzie tam, gdzie kronikarza krępowała kanclerska cenzura bądź osobista lojalność wobec mecenasa. W efekcie otrzymaliśmy porcję w miarę dowolnie sfabularyzowanej historii wzorowanej na wcześniejszych dokonaniach Parnickiego, Bocheńskiego i Panasa. Równocześnie mamy do czynienia z próbą laboratoryjnej rekonstrukcji mechanizmu funkcjonowania autocensury oraz pierwotnego fałszowania źródeł historycznych. W trzecim wreszcie wymiarze „Kanclerz“ pomyślany był jako studium polityki i władzy o zgoła Szekspirowskim zacięciu.

Za równorzędnym omawianiem książki i filmu przemawia nie tylko nieuchronna już teraz perspektywa jej wznowienia. Przede wszystkim to właśnie koncepcja pierwotna – książkowa – tłumaczy fiasko jej telewizyjnego spełnienia. Jak na film z gatunku płaszcza i szpady „Kanclerz“ najoczywiście nie dorównuje nawet oglądanym po raz trzeci „Czarnym chmurom“. Rzecz charakterystyczna – nie bierze się to bynajmniej z jakiejś specjalnej troski o wierność prawdzie historycznej. Cały serial nie tyle nudzi, ile irytuje. Rzadko się też zdarza, by opinie historyków i telewizorów były równie zgodne. Wydaje się, że całe przedsięwzięcie zostało przeciążone politycznym dyskursem, z którego dla nieprofesjonalisty jest czytelna przede wszystkim niechęć do pijanej i anarchicznej tłuszczy szlacheckiej. Zapewne wypada się cieszyć, że podobna wizja staropolskiej niepodległości jest przyjmowana przez szeroką publiczność z niedowierzaniem i odbierana jako niemal osobista zniewaga. Obowiązkiem zaś historyka i recenzenta jest w tej sytuacji nie tylko tradycyjne wyjaśnianie, jak to było naprawdę, ale także sięgnięcie do drukowanego pierwowzoru, aby wydobyć pełnię autorskiego przesłania i wyjaśnić, o co tutaj w gruncie rzeczy chodzi.

W wersji książkowej zasadniczy zrab akcji rozgrywa się jednej letniej nocy na polu elekcyjnym pod Warszawą 1587 r. Na kwaterze u Jana Zamoyskiego spotykają się; gospodarz – kanclerz i hetman wielki koronny, jego historyk – sekretarz królewski Reinhold Heidenstein oraz rotmistrz Szymon Mroczek z bezpieczeństwa. Noc to bezsenna. Kanclerz waha się i pogrąża we wspomnieniach, sekretarz tęskni i snuje dygresje, natomiast Mroczek usiłuje działać – wszak nazajutrz trzeba wybrać króla. Ze strzępów notatek oraz reminiscencji dwóch padewczyków wyłania się dynamiczny obraz kariery Zamoyskiego w latach 1572–86, a zarazem drogi, która staropolskiego Grakchusa doprowadziła nad Rubikon. Decyzją reżysera projektowana gra w klasy została telewizjom oszczędzona. Wzloty i upadki Zamoyskiego opowiedziano po kolei. Chronologiczne uporządkowanie fragmentarycznej i retrospektywnej fabuły dało jednak zgoła komiksowy efekt. Z pierwotnego zamysłu pozostał jedynie leitmotiv tworzącego po nocach Heidensteina, który jako narrator służy za kłamrę każdego odcinka. W obu jednak wersjach historia na naszych oczach staje się i jest stwarzana. Równolegle zaś obserwujemy niefrasobliwość autora wobec historycznych faktów, których świadectwa, wbrew lub dzięki Heidensteinowi, mimo wszystko ocalały.

Kilka koniecznych sprostowań

Zacznijmy od tego, że sam kronikarz pojawił się u boku kanclerza dopiero w 1582 r., po śmierci swego poprzednika w roli korespondenta księcia pruskiego na polskim dworze, Tiedemanna Giese. Heidenstein nie mógł być więc naocznym świadkiem działań Zamoyskiego w czasie obu pierwszych elekcji ani początków jego wielkiej kariery. Wawrzyniec Spytek Jordan bynajmniej nie zginął z rąk ludzi hetmana w 1587 r., ale zmarł śmiercią naturalną w 1596 r. W skład poselstwa oferującego koronę Annie Jagiellonce nie wchodził ani Zamoyski, ani Siennicki, ani Andrzej Zborowski. Łukasz Górnicki (w książce występujący nie wiedzieć czemu jako Szymon) to wcale nie bogata szlachta, ale nobilitowany przez Zygmunta Augusta królewski bibliotekarz. Nie miał oczywiście syna Piotra ani synowej Klary z Savellich. Dla porządku zaznaczmy, że postacią fikcyjną jest również niezastąpiony i demoniczny Szymon Mroczek. Był, owszem, tego nazwiska rotmistrz piechoty wybranieckiej pod Wielkimi Łukami w 1580 r., ale on miał na imię Stanisław. Powołany do życia przez Saffjana bohater równie dobrze mógłby nazywać się Feliks Trzymalko. W przededniu elekcji 1587 r. Andrzej Opaliński zawarł tajny układ

gwarancyjno-asekuracyjny z Janem, a nie Andrzejem Zborowskim. W czasie przysięgi koronacyjnej Henryka Walezego rękę na koronie położył marszałek wielki koronny Jan Firlej, a nie Jan Zborowski. Prawdopodobnie względy kompozycyjne kazały zupełnie pominąć postać najwybitniejszego z braci Zborowskich – wojewody krakowskiego, projektodawcy elekcji Stefana i autora całej strategii rodu w drugim bezkrólewiu. Podobnie Mikołaj Krzysztof Radziwiłł „Sierotka“, brat Krystyny, oraz Mikołaj Radziwiłł „Rudy“ to zarówno w książce jak i w filmie jedna i ta sama osoba. Pewne korzystne zmiany w stosunku do wersji książkowej można zapewne przypisać interwencji konsultanta filmu „do spraw historii kultury“ (nb. należy rozumieć, że w zakresie historii politycznej autor scenariusza czuł się całkowicie kompetentny). I tak w filmie za pieczęć mniejszą dla Zamoyskiego dziękuje w imieniu stanów Siennicki, a nie *stary pan Górnicki*. Zniknął również tajemniczy *biskup Piasecki* – zapewne połączenie kronikarza Pawła Piaseckiego ze Stanisławem Pawłowskim, biskupem ołomunieckim i posłem habsburskim na elekcję 1587 r. Zdumiewa natomiast przeniesienie rozmowy króla elekta Zygmunta III Wazy z marszałkiem wielkim koronnym Andrzejem Opałińskim do Szwecji, dokąd posłował kasztelan podlaski Marcin Leśniowski. Zupełne kuriozum to zastąpienie Estonii Kurlandią w sporze o pacta conventa. Całą resztę uproszczeń i przeinaczeń, zwłaszcza odnośnie do chronologii i tytułatury, można autorom filmu darować. Paru słów komentarza wymaga natomiast daleko posunięte przecenianie roli Zamoyskiego w czasie obu pierwszych bezkrólewí. Kasztelanie chełmski, starosta bełski i sekretarz królewski był wówczas, owszem, politykiem zyskującym na znaczeniu i popularności, ale wciąż jednak drugiego planu. Jako człowiek Tęczyńskich nie mógł być równorzędnym partnerem dla Zborowskich. Istotnym momentem w jego karierze było wspólne z „Sierotką“ posłowanie do Paryża. Przemilczenie tego akurat epizodu stanowi też istotne potknięcie scenariusza, zwłaszcza w kontekście wyeksponowania założeń do Krystyny Radziwiłłówny. Szczęśliwie natomiast oszczędzono nam wątku pożycia Zamoyskiego z krzepką zielarką Agatą, którą to światły gospodarz Skokówki miał ocalić od stosu.

Dla Z. Safjana nie tylko krwistość, ale i dziarckość kanclerza, jak się wydaje pozostają poza wszelką dyskusją. Tymczasem prawda jest taka, że w osobie Zamoyskiego mamy do czynienia z klinicznym przypadkiem zakompleksionego intelektualisty u władzy. Źródła, by tak rzec, niezależne, konsekwentnie nazywają hetmana *żakiem*. Wiele wskazuje, że za tym przezwiskiem kryło się coś więcej niż tylko resen-

tyment podgolonych *tęgich posesjonatów ledwo trzymających się na nogach w brudnych, nierzadko podartych kontuszach i koszulach porozpinanych na piersiach bądź prostych laików w żołnierskim, a nie paryskim collegium wychowanych*. Czy mimo to Zamoyski marzył o koronie? Konsekwentna polityka wewnętrzna króla Stefana wskazuje, że taką możliwość poważnie brano pod uwagę. Równocześnie inne poszlaki wskazują, że Batory widział swego kanclerza władcą w Siedmiogrodzie.

Sprawa Zborowskich

Na koniec należy się telewizjom kilka słów wyjaśnienia w związku ze sprawą Zborowskich, której poświęcono cały trzeci odcinek serialu. Zaczniemy od tego, że Andrzej Wapowski, przypadkowa ofiara furii upokorzonego Samuela, zmarł nie tyle od zadanego mu ciosu w głowę, ile w wyniku zakażenia. Tęczyńscy nie zadbali o opatrzenie rany szwagra, ponieważ najpilniejszą sprawą było wówczas zaprezentowanie poszkodowanego królowi. Warto wiedzieć, że kasztelan przemyski dotarł na pokoje o własnych siłach. Śmierć Wapowskiego była w gruncie rzeczy wypadkiem przy pracy, który przysłonił fakt, iż Tęczyńscy usilnie dążyli do sprowokowania znanego z porywczosci Zborowskiego. Przyjmując wyzwanie oraz wprowadzając na Wawel ludzi uzbrojonych w broń palną Jan Tęczyński w równym stopniu obraził majestat Walejusza. O ciężącym na Samuelu wyroku przypomniano sobie po raz pierwszy w 1579 r. w związku z jego niefortunnym wdaniem się w awantury z Mołdawią i Turkami. Już jednak w następnym roku Zborowski odznaczył się pod Toropcem i przez następne lata nikt go nie niepokoił. Sprawa banicji odżyła dopiero latem 1583 r. po przejęciu listów jego brata, Krzysztofa. Decyzja o aresztowaniu nie zapadła jednak ot, nagle, na drodze, w pierwszym odruchu dotkniętego w swym poczuciu praworządności urzędnika. Jadący do Krakowa Samuel został precyzyjnie namierzony, zaś hetmańskie wojska zbliżały się doń z trzech stron. Już to było nadużyciem, gdyż w wypadku gdyby pachołkowie grodzcy nie wystarczeli, starosta krakowski powinien był odwołać się najpierw do pospolitego ruszenia szlachty województwa. Z innych okoliczności zwraca uwagę fakt, że na najbliższym sejmie planowano pozywać Samuela o zdradę. W tej sytuacji Zborowski był gotów podporządkować się poprzedniemu wyrokowi i opuścić kraj. Przypuszczalnie odmówiono by mu tej szansy, nawet jeżeli obrałby drogę inną niż przez Kraków. Osadziwszy zatrzymanego w więzy Zamoyski nie mógł naradzać się

z królem, gdyż ten bawił wówczas na Litwie. Niezbędne w takim wypadku królewskie przyzwolenie na egzekucję nadeszło z Grodna już po fakcie. Działanie Zamoyskiego było istotnie zgodne z literą prawa, aczkolwiek casus Zborowskiego, jako banity nie pozbawionego czci, a więc praw publicznych, stanowił godny dłuższego namysłu precedens. Jeżeli nawet uznać, że Zamoyski postąpił słusznie, to jednak samowolnie interpretując prawo przekroczył własne kompetencje. Przede wszystkim należy jednak pamiętać, że duch praw Rzeczypospolitej stawiał wolę szlachty praktycznie ponad prawem. W tym zaś przypadku przyzwolenie szlachty krakowskiej na stracenie Samuela było co najmniej niewiadomą. Dodajmy jeszcze, że nie był to pierwszy mord polityczny rządzącej ekipy, a jedynie pierwszy dokonany w majestacie prawa. Wcześniej, w dosyć jasnych okolicznościach, bezkarnie i pod boki króla zabito Włodzimierza Zabołockiego, przybyłego ze Stefanem z Siedmiogrodu, oraz w dwa lata później łęczyckiego kasztelana konarskiego Sędziwoja Śladkowskiego.

Generalnie można powiedzieć, że za Batorego prawo, owszem, egzekwowano, ale wybiórczo – jedynie wobec opozycjonistów. Samuel Zborowski dał głowę za politykę i również dla polityki mu ją zdjęto. Przypisywanie królowi i kanclerzowi pryncypialności i troski o przestrzeganie prawa trzeba między bajki włożyć. Uderzenie w Zborowskich było dobrze przemyślaną i uwieńczoną sukcesem operacją. Batory zawdzięczał tron masowemu ruchowi szlacheckiemu, na którego czele stanęli w drugim bezkrólewiu Zborowscy, Górkowie i Stanisław Szafraniec. Objąwszy rząd król bardzo szybko dokonał zwrotu w stronę senatu, a więc niedawnych elektorów cesarza. Chcąc być kimś więcej niż tylko wykonawcą woli szlachty zaczął rządzić przeciwko swoim własnym wyborcom. Rozczarowana szlachta i zawiązani w swych apetytach Zborowscy przeszli zatem do opozycji i nieraz skutecznie sabotowali wojenną politykę króla. Stawiając sprawę na ostrzu topora Stefan przyparł do muru senat, zmuszając swego naturalnego sojusznika do jednoznacznego zdeklarowania się po stronie dworu. Równocześnie, mimo powstałej wrzawy, skutecznie podzielił szlachtę. Opozycyjne stronnictwo zostało sprowadzone do rangi prywatnej frakcji magnackiej. Kapitałne znaczenie miał tutaj odpowiedni wybór ofiary. Magnat, banita, bezczelny i nieodpowiedzialny hulaka w żaden sposób nie mógł uchodzić za niewiniątko. Sparaliżowanie przyszłego sejmu i odnowa poboru były z góry wkalulowane na koszt operacji. Rozbicie jednolitego frontu izby poselskiej oraz wyeliminowanie Zborowskich jako niepożądanych (i interesownych!) pośredników w stosunkach dworu z krajem przygoto-

wywało dogodny grunt pod przyszłą wielką wojnę. Rychłą śmierć Batorego pozwoliła zweryfikować miarę osiągniętego powodzenia. Mimo powszechnej niechęci do kanclerza Zborowsky okazali się niezdolni do zmobilizowania całej szlachty i powtórzenia sukcesu z poprzedniej elekcji. Jednym z efektów polityki Batorego było również pchnięcie Zborowskich w ramiona niepopularnych Habsburgów. Zamoyski natomiast przytomnie zrezygnował z ubiegania się o koronę, gdyż był to jedyny sposób, by skupić szlachecki elektorat ponownie wokół Zborowskich. Pod rządami Zygmunta III kanclerz bardzo szybko przeszedł na pozycje swych dotychczasowych rywali. Jednakże jako opozycyjny magnat dysponował wprawdzie bardzo liczną klientelą, ale już nie całym politycznym narodem. Rządy Batorego i Zamoyskiego doprowadziły do wykoślenia ogólnoszlacheckiego ruchu egzekucji praw i zasad. Panowanie szlacheckiego elekta przyniosło wyborcom jedynie gorycz i rozczarowanie. Głównym celem polityki króla i kanclerza było rozbicie jedności i solidarności szlachty jako stanu panującego. Od tego momentu datuje się przełożony, paraliżujący lęk obywateli przed absolutum dominium.

Nowy Makiawel polski. Kilka uwag historyka, człowieczka i obywatela

Cóż jeszcze może dodać historyk? Powieść-scenariusz Saffjana bardzo sprytnie lokuje się ponad tradycyjnym w takich przypadkach sporem o prawdę historyczną. Autor wiernie powtarza wszystko za kronikarzem, a przechodząc do historycznej fikcji każdorazowo o tym uprzedza. A jednak, mimo uznania i zrozumienia dla samego konceptu tej opowieści, „Kancierz” wywołuje u profesjonalisty pewien żal i niedosyt. Czasy Stefana Batorego należą wprawdzie do okresów najbardziej zaniedbanych przez powojenną historiografię, jednakże to i owo na ten temat można bez trudu w bibliotece przeczytać. Tymczasem wygląda na to, że autor korzystał przede wszystkim z popularnej monografii Artura Śliwińskiego. Z kolei kronika Heidensteina, jakkolwiek niewątpliwie jest jednym z podstawowych źródeł do panowania króla Stefana, to zarazem stanowi jedynie nikły procent istniejącego materiału źródłowego. Pomysł zdemaskowania przemilczeń i przekłamań Heidensteina można z powodzeniem zrealizować nie wykraczając poza fakty i nie mnożąc bytów bez potrzeby. Co więcej, szczerza prawda źródeł przeraża najśmielszą nawet konfabulację. Za przykład niech posłuży fragment relacji Jana Bojanowskiego o rozmowie z kanclerzem w drodze na sejm do Warszawy. *Wysypali mu się drobne krosteczki. Pana gnieźnieńskiego* (tj. Jana

Zborowskiego – L.K.) *winuje, że go ten upoił trzykroć w Grodnie. Na twarz często z nimi do zwierciadła nagląda, miły panie, zgoili się mi to do środy, bo w te przeszłą środę miał z Knyszyna wyjechać i być na noc (...) u księżnej słuckiej, jakoż i sam (tutaj – L.K.) w obiad w niedzielę szeptał mi, mam tu, prawy, być niedługo na jednym miejscu, gdzie będzie kilka wdów na gromadzie, a miała być przy księżnie pani Mikołajowa Zborowska i ktoś drugi. Czyż trzeba więcej, a znalazłoby się, by ożywić sylwetkę męża stanu? Podobnie miast porywać się na koncypowanie pierwszej rozmowy Zamoyskiego z Batorym można było zainscenizować wydane drukiem notatki z konferencji króla z kanclerzem i marszałkiem. Scenariusz Safjana popada w manierę typową dla większości filmów historycznych. W dialogach bohaterowie swobodnie przerzucają się wyciąganymi jak z rękawa hasłami i maksymami, ale aby posunąć akcję do przodu, trzeba im kazać pleść zwyczajne koszałki-opałki.*

Doszliśmy do punktu, w którym normalna recenzja serialu telewizyjnego o tematyce historycznej mogłaby się zakończyć. Przypadek „Kancelerza” wymaga jednak szczególnego potraktowania. Nie ulega bowiem wątpliwości, że mamy do czynienia z dziełem o ambicjach politycznych. Można też śmiało przypuszczać, że intencją autora było przedłożenie możliwie najszerzej publiczności literackiego pretekstu do dyskusji na tematy aktualne. Książka przeszła prawie nie zauważona, jednak emisja serialu w porze tzw. największej oglądalności nakazuje nam podjąć wyzwanie.

Opus magnum Safjana budzi głęboki sprzeciw na kilku przynajmniej płaszczyznach. Tym, co rzuca się w oczy nawet przy bardzo powierzchownej lekturze, jest programowa mizantropia. Mamy tutaj do czynienia z czymś więcej niż tylko próbą wyeksponowania cnót i wyższości trójki głównych bohaterów (Zamoyski, Heidenstein, Mroczek) na tle warcholskiej i ciemnej szlachty oraz zdradzieckich i sprzedajnych senatorów. Oto kluczowym słowem całej powieści jest ni mniej, ni więcej „pogarda”. Autorskie didaskalia skrupulatnie zaznaczają, ile to razy rotmistrz i hetman, a także król Stefan i Gryzelda czują pogardę, z pogardą patrzą, i które w szczególności kwestie winny brzmieć pogardliwie. Heidenstein zrazu jedynie na pogardę zasługuje, ale w miarę politycznej inicjacji *rozpacz i strach* zaczynają *sprawić mu satysfakcję* (co stwierdza *nie bez zdziwienia, ale też bez niepokoju*). Nie ma u Safjana zrozumienia dla przesłuchi-
wanych lewą ręką przez Mrocza *człowieczków* oraz przypadkiem postrzelonych *księżulków*. Urocze zdanko: *Człowieczek był może bity, może torturowany, zdradza pretensje do męskiej amerykańskiej prozy*

oraz tradycji czarnego kryminału. Całość jednak zdradza daleko większe pokrewieństwo z klasycznymi dokonaniem polskiej powieści milicyjnej. Zgodnie z jej regułami winny, bądź podejrzany jest *niziutkim mężczyzną o niespokojnej i bardzo ruchliwej twarzy*, a jako szpieg ma czapkę lub kapelusz głęboko nasunięte na czoło. W zasadzie powinien jeszcze się pocić. Przekreślający jego nieczne knowania Mroczek jest natomiast mężczyzną *rosłym i nieco ponurawym*. Sam Zamoy-ski, którego rozkazy są *jak zwykle krótkie i zrozumiałe*, to po prostu antycypacja błyskotliwego porucznika – Europejczyka z Komen-dy Stołecznej: *Ludzie, którzy go słuchają, myślą: dlaczego ja na to nie wpadłem? Przecież to takie proste*. Mocni ludzie Safjana nie są jednak postaciami jednowymiarowymi. Nic z tych rzeczy. Opisuąc uroki czasu pozasłużbowego autor uznaje za stosowne wtrącić, że *istniał, oczywiście ich* (Klary i Heidensteina) *własny ustalony rytuał miłosny*. Natomiast wykreowana z pietyzmem przez Safjana postać Szymona Mrocza stanowi jawną apoteozę tajnej policji. Tylko Mroczek nie boi się strachu i na dobrą sprawę byłoby wspaniale, gdyby tak na *jednego mieszkańca jeden szeryf przypadał*. Bo przecież *każdy musi mieć swojego Mrocza*. Dowiadujemy się także, że są takie działania, bez których polityk nie może funkcjonować i jeśli nawet o nich wie, to winny one pozostawać poza sferą jego odpowiedzialności. Ciepło. W wersji telewizyjnej poznajemy Mrocza, w chwili gdy z własnej inicjatywy błyskawicznie ujmuje zabójcę *księżulka*. W wyniku rutynowych czynności śledczych wychodzi wkrótce na jaw, że mamy do czynienia z nasłanym za austriackie pieniądze prowokatorem. Ale też nieodparcie nasuwa się refleksja, że to jednak także polscy mnisi umożliwiają cesarskim agentom schadzkę u franciszkanów na Pivnej. W finale opowieści zbuntowany i nie zrozumiany Mroczek urasta nagle do rangi męczennika za sprawę. Niepokonany w walce ginie patetycznie niczym Longinus Podbipięta. Lecz nie ginie cały. Pochowany bez rozgłosu na koszt resortu na zawsze pozostanie w pamięci kompanów i przełożonych jako wyzwanie i wyrzut sumienia. *Co by powiedział Mroczek, gdyby żył* – szukał natchnienia Reinhold Heidenstein.

W całej tej historii rotmistrz Szymon Mroczek jest szczerym orędownikiem wzięcia szlachty za mordę. Wolność i obywatelskie swobody Polaków bez wahania poświęciłby na ołtarzu przyszłej potęgi scentralizowanego państwa. Perswazją, podstępem i błaganiem usiłuje nakłonić Zamoyskiego do ubiegania się o koronę, choćby i za pomocą wojskowego zamachu stanu. Totalitarna wizja Mrocza jest bliska stanowisku tzw. szkoły krakowskiej lansującej dziejową alternatywę – wolność albo niepodległość. Jeszcze niedawno jej szczerym

wyznawcą był entuzjasta Stefanowej silnej ręki Paweł Jasienica. Czy można zatem uznać, że Mroczek stanowi porte parole autora? Otóż nie od razu. Przede wszystkim należy kategorycznie stwierdzić, że w tekstach źródłowych nie ma najmniejszego śladu istnienia ideowego pierwowzoru Mrocza. Postać ta została wykreowana zupełnie a priori. Można jednak przyjąć, że jako kreatura całkowicie sztuczna i anachroniczna Mroczek został wprowadzony do powieści jako kontrast w stosunku do dręczonego skrupułami Zamoyskiego. Z drugiej jednak strony Mroczek grozi hetmanowi klątwą przyszłych pokoleń, jeżeli ten nie zdecyduje się wziąć władzy siłą. Biorąc pod uwagę moment powstania „Kancelerza” można przypuszczać, że Z. Safjan uważał, iż klątwa ponurego żołnierza już się parokrotnie spełniła.

Głównym i skutecznym przeciwnikiem żelaznego rotmistrza jest zgorzkniały, ale w ostateczności wierny szlacheckim imponderabiliom Zamoyski. Pomiędzy nimi dwoma toczy się z kolei walka o duszę kronikarza–narratora. Heidenstein długo hamletyzuje, w końcu co do meritum zgadza się z Mroczkiem, ale równocześnie nie przestaje powtarzać, że w Polsce gwałt nie popłaca i nic się w niej nie osiągnie przemocą. Królewski sekretarz uzyskuje zatem świadomość paradoksalną – ma własne zdanie i całkowicie się z nim nie zgadza. Figurą wewnętrznego rozdarcia renesansowego Castorpa jest fakt, iż staje się on Polakiem. Wątek stopniowej asymilacji byłego poddanego pruskiego służy Safjanowi do konsekwentnej mitologizacji polskości. Polska jawi się Heidensteinowi spętany na łożu niemożności olbrzymem. Swej nowej ojczyźnie szczerze życzy *prawdziwie polskiej dynastii* jako panaceum na wszelkie doraźne i przyszłe problemy. Równocześnie Rzeczpospolita epatuje go swą szlachecką duszą, polskość zaś zdaje się tajemnicą dla cudzoziemca zupełnie niepojętą. Wszak Polacy są niezrozumiali, nieprzewidywalni, tajemniczy i (jednym tchem) wolni. Ową fascynację, zdaje się, także podziela sam autor. Bardzo to budujące, ale przy okazji polskość staje się ostateczną odpowiedzią na wszelkie pytania o polską historię.

Kolejną słabością omawianego przedsięwzięcia jest przeprowadzana z pełną premedytacją mistyfikacja władzy i polityki. Nie wystarczy w tym miejscu wskazać na zupełnie groteskowy wątek konstruktywnej konspiracji Górnickiego i Blandraty czy też demonizację działań Zborowskiego i Ościka i zarzucić autorowi lansowanie spiskowej teorii dziejów. Safjan posuwa się bowiem jeszcze dalej. Główną sprężyną dziejów okazują się, prędzej czy później, zdrada i prowokacja. Tak właśnie został przedstawiony senatorski zamach stanu podczas elekcji 1575 r. Zupełnym nieporozumieniem jest przypisanie Zborowskiemu

kalkulacji, że śmierć brata, jako kompromitacja Zamoyskiego, będzie im w sumie na rękę. Szczytem wszystkiego jest jednak postać lutnisty Wojtaszka, który w wersji Safjana miał skupiać nitki wszystkich intryg zdradzając i judząc przeciw sobie obie strony konfliktu. Można się zastanawiać, czy cały wątek spiskowy nie został tym samym sprowadzony ad absurdum. Przeczy temu jednak autorytet Mroczonego, którego Wojtaszkowe rewelacje ostatecznie wyprowadziły z równowagi. Zdawać by się więc mogło, że w polityce i w ogóle w działalności publicznej nie ma dla człowieka nadziei. Zawsze jest się przez kogoś manipulowanym i wszyscy jesteśmy tylko pionkami w grze wywiadów, kto zaś tego nie dostrzega, bądź – co gorsza – przed tym się wzbrania, sam jest sobie winien i zasługuje na pogardę. Szczęśliwie istnieje jednak nadzieja. Jest nią moment iluminacji nieodłącznie związany ze sprawowaniem władzy. Wskazuje na to sama koncepcja kanclerza jako wszechwiedzącego bohatera. Samotny w niedostępnych rewirach Zamoyski góruje intelektualnie nad Heidensteinem i Mroczonek właśnie z racji głębokiego doświadczenia władzy. Gorzka jest cena owego wtajemniczenia. Dlatego też odnajdujemy u Safjana wiele życzliwego współczucia dla dylematów wielkich tego świata, zawsze nie zrozumianych przez krnąbrne i naiwne masy, narody i społeczeństwa. Autor, zdaje się, tak bardzo ceni i szanuje władzę jako taką, że analizę swego bohatera ogranicza do prostodusznej empatii.

Jednym z zabawniejszych dla historyka wątków „Kanclerza” jest przypisywany bohaterom kult Machiavellego. Znajomość „Księcia” funkcjonuje jako wręcz probierz horyzontów intelektualnych. Safjan po prostu nie dopuszcza myśli, że Machiavelli był przede wszystkim szyderczym demaskatorem i ironistą. A jednak, znamienne że do lektury Florentczyka nie przyznaje się bodaj jeden Mroczonek, który jeżeli już coś czytał, to jedynie cudze listy. No, ale kto ma taką pracę, nie ma głowy do żartów.

Nasuwa się podejrzenie, że nad pisarstwem historycznym Z. Safjana zaciążył swoisty pesymizm poznawczy. Demaskując kulisy warsztatu dziejopisarzskiego Heidensteina autor starał się wykazać, że do potomności dociera jedynie theatrum historii. Całą prawdę, wydaje się, znają tylko władcy, którzy jednak dyktują z konia jedynie to, co sami uważają za stosowne i warte utrwalenia. Otóż nie jest chyba aż tak źle. Skoro nie trzeba być historykiem, by popełnić historyczną powieść, to może i niekoniecznie trzeba być „księciem” czy „kanclerzem”, aby pisać historię. Sceptyczny stosunek do pracy Heidensteina nadaje scenariuszowi serialu pozory krytycyzmu. Niestety, towarzyszy temu co najmniej lekceważące podejście do źródeł historycznych

w ogóle. Jeżeli nawet istnieją, to tym gorzej dla nich. Oto w trakcie uzgadniania taktyki elekcyjnej przyszedł kanclerz sadza zdumionego Heidensteina do pisania listów w sprawach gospodarczych. Istotnie, w korespondencji Zamoyskiego nie brak tego rodzaju świadectw zgoda napolcońskiej elastyczności. Autor zagląda sekretarzowi przez ramię i czytamy: *Miły panie Macieju, jeśli idzie o miód, sprzedaj beczek kilka, ale uważaj, by cię Żydzi zbyt nie ocyganili (...) Przenacz pieniądze wedle swego uznania na dwór w Skokówce (...)*. Drobnym przerywnik, a ileż w nim treści. Żydzi, wiadomo, oszukują, dla swoich za to *carte blanche*. Rzecz jednak w tym, że próżno by szukać tego fragmentu w zachowanych listach do podstarościego bełskiego, Macieja Topornickiego. Swego czasu Woody Allen był skłonny podejrzewać nowojorską bohémę intelektualną, że gotowa byłaby podjąć się nawet tak karkołomnego zadania, jak przecrobienie korespondencji Tolstoja na regularną kieszonkową powieść. Ale nawet i temu *niskiemu, ruchliwemu, śmiesznawemu, mówiącemu bardzo szybko człowieczkowi* nie przyszło do głowy, że można by te listy uprzednio na nowo napisać! W końcu jednak ów źródłowy nihilizm mści się na samym autorze. Dzięki czemu mamy rzadką okazję zakończyć recenzję morałem. Kto bowiem czytał książkę, a następnie oglądał film, ten być może zauważył, że ofiarą zilustrowanego na przykładzie Heidensteina i Zamoyskiego procederu padł w końcu także sam Zbigniew Safjan. W ostatnim odcinku kręconego w 1989 r. serialu pojawiają się bowiem nowe kwestie i akcenty, których brak we wcześniejszej o kilka lat wersji drukowanej. Przede wszystkim uzupełniono ostatnią rozmowę Zamoyskiego z Mrocziem. W nowej wersji hetman stwierdza, że w razie gdyby przystał na propozycję Mroczka, to rzeczywiście władzę sprawowałby właśnie *ponurawy* rotmistrz, nad którym proklamowany przezeń król utraciłby wszelką kontrolę. Zamoyski nie oszczędza zdymisjonowanego podkomendnego dorzucając na koniec, że jego miejsce jest przy czyhających na polską wolność Habsburgach. Z kolei w chwilę później Andrzej Zborowski zdobywa się nagle na wyjaśnienie arcyksięciu Maksymilianowi, że w Rzeczypospolitej przyjdzie mu rządzić w zgodzie z prawem i w imieniu szlachty. Tak więc w finale serialu ni stąd, ni zowąd okazuje się, że Szymon Mroczek nikomu nie jest potrzebny. W ostatniej chwili autor odcina się grubą kreską od swego protagonisty. *Vita magistra historiae*. W tej sytuacji wiele obiecuję sobie po kolejnych wydaniach filmowej powieści Zbigniewa Safjana.

Leszek Kieniewicz

sesje · sympozja

**PISARZE „OBCZYNY”
W WARSZAWIE**

*Spotkanie
Pisarzy Polskich
z Kraju i Obczyzny*

**Stowarzyszenie Pisarzy Polskich
Warszawa, 17 III 1991**

W epokowych, dramatycznych czasach przemian i przewartościowań – które w Polsce wciąż przeżywamy – w istotny, acz może nie dość zauważany sposób zmienia się również nasz stosunek do kwestii emigracji i twórczości powstającej na obczyźnie. Nie sposób nie zauważyć, że mit polskiej emigracji – tej stanowiącej przeciwagę i odskocznice dla krajowej szaryzny kulturalnej, przynoszącej pocieszenie i nadzieję w latach największej niewoli i niedoli w kraju – odchodzi w przeszłość (oby na zawsze zamkniętą), przemija, podobnie jak kiedyś w XIX i w początkach XX wieku tracił z upływem czasu na znaczeniu mit pierwszej Wielkiej Emigracji. Nikt przy zdrowych zmysłach nie określi dziś przecież Mickiewicza, Słowackiego czy Norwida mianem mistrzów poezji EMIGRACYJNEJ; sądzę, że wkrótce też zapomnimy o tym – albo przynajmniej nie będzie to miało dla nas znaczenia – w jakich krajach żyli i tworzyli autorzy, którzy stawili się 17 III w Warszawie na zorganizowany przez Stowarzyszenie

Pisarzy Polskich pierwsze powojenne Spotkanie Pisarzy Polskich z Kraju i Obczyzny; z tej to bowiem okazji piszę niniejsze słowa.

Kontynuując rozpoczęty wyżej wątek: w końcu iluż to pisarzy szwedzkich, holenderskich czy innych narodowości mieszka i pisze dziś w obcych krajach – a żaden z nich nie myśli o doczepieniu sobie (tak chlubej jeszcze do niedawna w naszym, wschodnioeuropejskim kręgu kulturowym) etykiety pisarza emigracyjnego, mało tego, nikomu nie przychodzi do głowy myśl o istnieniu szwedzkiej czy holenderskiej literatury emigracyjnej. Ilu pisarzy angielskich wybierało na stałe miejsce zamieszkania Stany Zjednoczone i odwrotnie – i jakoś nigdy nie przywiązywało się wagi do tego, gdzie oni mieszkali (choćby np. Eliot czy Auden)... Paryż w okresie przedwojennym stał się rojowiskiem artystów zbiegłych z różnych stron świata, a nie spotkałem się z próbami zakwalifikowania do gatunku pisarzy-emigrantów twórców takich, jak Hemingway, Joyce, Henry Müller, Beckett czy Gertruda Stein.

Można by zatem sądzić, chyba nie bez racji, że pojęcie pisarza-emigranta wchodzi dziś w skład słownika, i to przede wszystkim politycznego, ciemnionych niedawno krajów Europy Wschodniej i Środkowej, choć także np. Chin. Stanowi ono, najogólniej mówiąc, mit społeczeństw, którym odebrano wolność i których kulturą próbuje ktoś sterować w odpowiadający swym interesom sposób, które też wszelką twórczość pisaną przez autorów własnej narodowości interpretują nie tylko według porządku estetycznego, ale i –

zwłaszcza – politycznego, dla których pisarze głoszący słowa prawdy (choćby to była prawda nie związana z realiami walki o wyzwolenie) są nade wszystko bojownikami i orędownikami sprawy narodowowyzwoleńczej. Z momentem wygaśnięcia konfliktów politycznych musi się zmieniać – i zmienia się – stosunek społeczeństw do artystycznej emigracji; kwestia tych zmian była dominującym tematem niektórych referatów i dyskusji – tych z trybuny i tych kulturalowych – owego spotkania pisarzy krajowych i przyjezdnych na Krakowskim Przedmieściu, które w atmosferze podniecenia, pośród krzątających się ekip telewizyjnych i radiowych, w błyskach fleszy zainaugurowały oficjalne przemówienia: Andrzeja Brauna (prezesa SPP), Jana Józefa Szczepańskiego (honorowego Prezesa SPP), Józefa Garlińskiego (prezesa Związku Pisarzy Polskich na Obczyźnie), ministra kultury i sztuki Marka Rostworowskiego oraz Anny Trzeciakowskiej (przedstawicielki PEN-Clubu).

Wśród bardziej i mniej oficjalnych referatów, które nastąpiły po przemówieniach, najciekawszy i zachęcający do polemik wydał się – nie tylko piszącemu te słowa – otwierający sesję krytyczny głos (sam autor odżegnywał się od „referatowego” charakteru swojej wypowiedzi) Krzysztofa Rutkowskiego, który ze swadą i bogatym arsenalem dowodów ogłosił tezę o końcu emigracji polskiej w dziale literatury – przynajmniej takiej emigracji, która służyła za podpórkę i wytłumaczenie dla nie zawsze wartościowych pod względem artystycznym dzieł. Nowa sytuacja polityczna stwarza nowe wyzwanie dla łączących się

w jedno – dotychczas dość chętnie i nierzadko sztucznie rozdzielanych – „naczyń” literatury polskiej. Rutkowski mówił więc o zamkniętym rozdziale naszej literatury emigracyjnej, sięgając również w głęboką przeszłość Wielkiej Emigracji i uświadamiając różnorakie sztuczności, manipulacje, zakłamania związane z tą literaturą. Pisarzom emigracyjnym przypadała w ciągu minionych już prawie dwóch wieków rola wcale nie premiująca artystycznych wartości ich dorobku: byli oni to *żołnierzami wolności*, to *pielgrzymami* zatroskanymi na obczyźnie o los własnego kraju, to autorzytetami w dziedzinie międzynarodowej polityki. Przez taki pryzmat postrzegano nawet tych, którzy nie zabiegali o tego typu podpórki dla własnej twórczości. Na szczęście w następstwie wielkich metamorfoz politycznych w naszym byłym bloku socjalistycznym ten typ myślenia już przemija; w krajach obcych – stwierdził Rutkowski – pozostaną obcokrajowcy. Twórczość emigracyjna staje się integralną częścią polskiej literatury. Po raz pierwszy w dziejach polskiego piśmiennictwa pisarze tworzący zagranicą stają przed niepowtarzalną szansą – bycia sobą. Bez wszelkich handicapów. Na koniec Rutkowski zalecał emigrantom jako wzór postawę Andrzeja Bobkowskiego.

Niestety ten ostry i kontrowersyjny głos nie wywołał oczekiwanej burzy. Analogicznie, a nawet bardziej ostro widział w dyskusji kwestię sztucznych przedziałów między literaturą krajową a emigracyjną tylko Adam Czerniawski, poeta z Londynu, były członek grupy „Kontynenty” – mówiący może z większą goryczą o wew-

nętrnym poszatkowaniu i skłóceniu samej emigracji literackiej. Czerniawski, podobnie jak niektórzy inni dyskutanci (dyskusja była raczej grzeczna i dość „okolicznościowa”) krytycznie odniósł się do referatów, które poza Rutkowskim wygłosili: Krzysztof Dybciak, Jan Zieliński i Tomasz Burek. Referaty te były stosowne dla okazji – choć stosowność i szacowność okazały się, zwłaszcza w świetle wypowiedzi Rutkowskiego, elementami przeszłej już taktyki. Wiele dostało się w dyskusji Zielińskiemu za niedoskonały, wydany niedawno „Leksykon polskiej literatury emigracyjnej”, choć przecież – czego dyskutanci nie doceniali – było to pionierskie w kraju (obok opracowania K. Dybciaka) kompendium poświęcone literaturze powstającej na obczyźnie.

Z pewnością uczestników i obserwatorów pierwszego Spotkania Polskich Pisarzy z Kraju i Obyczyny mógł rozczarować fakt, że zabrakło wielu tuzów naszej literatury powstającej za granicami (tym bardziej że niektórzy wcześniej zapowiadali swój udział). Przybyło jednak wielu innych, wybitnych autorów. Mnie osobiście rozczarowała „akademijna” atmosfera imprezy. Mówił o tym zresztą interesująco na łamach „Gazety Wyborczej” Tadeusz Nowakowski, autor „Obozu wszystkich świętych”: *Trochę tu mamy patosiku odświętnego, panuje radość wszelkiego stworzenia: „kochajmy się” (...) To wszystko jest psychologicznie zrozumiałe i potrzebne. Ale potrzebna byłaby też sesja naukowa. Pojawiły się zresztą w niektórych referatach propozycje dyskusji, na przykład na temat stosunku do słowa: choćby kwestia procesów kreacyjnych u pisarzy, którzy żyją osaczeni przez obcą kulturę. Te*

wszystkie szczegółowe aspekty bycia pisarzem zasługiwałyby na osobne seminarium... Wiele uczestników Spotkania udało się potem na kontynuację imprezy „w terenie”; m.in. Tadeusz Nowakowski i Florian Śmieja przybyli na bardzo udany – z salą wypełnioną po brzegi – wieczór literacki we wrocławskim Zakładzie Narodowym im. Ossolińskich.

Mieczysław Orski

książki

WYDZIEDZICZENIE

Aleksander Jurewicz

Lida

Zakłady Wydawnicze „Versus”
Białystok 1990, ss. 113

Dzieciństwo jest tym okresem życia, w którym działa magiczny determinizm, w którym cokolwiek się zdarzyło, zdarzyć się musiało. Z dystansu lat czas dziecięcych inicjacji wspominamy z rozrzewnieniem i chociaż dzieciństwo nie może nie przeminać, pozostając w nas bogactwem doznań, wtajemniczeń, doświadczeń, z których czerpiemy energię do końca życia. Naturalny, poddany rytmom emocji rytm dzieciństwa bywa tym azylem, krainą szczęśliwości, dokąd uciekamy pamięcią znużeni napięciami dorosłego życia. Kraj lat dziecińczych to często źródło kreacji artystycznych, motyw powra-

cający w twórczości wielu pisarzy. W naszej poezji od Mickiewicza po Herberta, w prozie od Żeromskiego po Strykowski, Miłosza i Konwickiego dzieciństwo jako temat, jako napędowe koło inspiracji stanowi wyrazisty element pisarskiej inwencji. Zmysłowy porządek świata, pamięć miejsc, zdarzeń, nastrojów, pierwszych olśnień i rozpacz, wszystko to przenoszone przez pisarzy wprost z ich dzieciństwa tworzy obrazy o szczegółowej topografii, żywej emocjonalności i tej niepowtarzalnej urodzie rzeczy i zjawisk, jaką gwarantuje jedynic nie skażona konwencją i rutyną percepcja dziecka. Rozkosz bycia dzieckiem to dar losu, który otrzymuje każdy. Bywa, że niefrasobliwość pierwszych lat życia zostaje skażona kataklizmem wojny czy inną tragedią dziejową. Przykładem spotwornienia wyobraźni na skutek dramatycznych przeżyć dzieciństwa może być twórczość Jerzego Kosińskiego. W „Malowanym ptaku” musiał on spotęgować doznanie rzeczywiste, wyolbrzymić je do granic koszmaru, aby tym drastycznym aktem wyobraźni zdystansować się wobec agresji wspomnień. Jednak w potocznych odruchach pamięci sięgamy na ogół do dzieciństwa jak do rajy istnienia, bo ono nawet koszmar potrafi przeistoczyć w baśń.

Prężne wydawnictwo „Versus”, które wydaje ostatnio bestsellery współczesnej literatury kresowej z cyklem podolskim Włodzimierza Odojewskiego na czele (ukazała się właśnie po raz pierwszy w pełnej wersji „Wyspa ocalenia”), opublikowało małą książeczkę poety osiadłego od lat w Gdańsku. „Lida” nie jest ani poematem, ani zbiorem

opowiadań, ani powieścią, jak nazwano książkę przy okazji przyznania jej nagrody Czesława Miłosza w styczniu br.; jest wizyjną opowieścią pisaną częściowo prozą, częściowo wierszem, a należy do rodziny utworów inspirowanych przeżyciami z dzieciństwa. Występuje w niej typowe dla wyobraźni dziecka baśniowe widzenie świata, zmysłowa fantazja i precyzja topograficznego opisu, jest też nostalgia za utraconym światem i jest najgorszy chyba ze smutków – smutek wydziedziczenia. Dzieciństwo przeżyte spokojnie pozostawia w pamięci pewność spełnienia, może również melancholię wynikającą z poczucia mijania czasu. Smutek wydziedziczenia to przywilej czy przekleństwo wygnanych, emigrantów, ludzi skazanych na życie na obczyźnie. Dramat małego bohatera książki A. Jurewicza nie jest dramatem emigranta. Pięcioletni Alik wyjeżdża w 1957 r. wraz z matką i ojcem z rodzinnej wsi Krupowo pod Lidą nie na skutek działań wojennych ani represji politycznych. Wyjeżdża z powodu akcji repatriacyjnej, wraca do prawdziwej ojczyzny. A przecież ten akt przenosin jest odczuwany przez 5-letniego chłopca jako akt gwałtu. Płacz, rozpacz, nadzieja odwołania nakazu towarzyszą odjeżdżającym i żegnającym na dworcu do chwili ruszenia pociągu. Bo tutaj, na białoruskiej wsi, pozostaje wraz z babcią i dziadkiem, wraz z domem, podwórkiem i widokiem za płotem wszystko to, co stanowiło dla bohatera królestwo dzieciństwa, z czym był żyty, co kochał i uważał za swoje własne. I co odebrane brutalnie temu dziecku pozostanie za sprawą jego 5-letniej wrażliwości na zawsze

skazą, bolesnym piętnem w jego psychice.

Znowu odrywasz/bandaż z tej rany, sen się nie goi, / ból się nie spełnia. Tymi słowami kończy się książka. A wypełnia ją cykl obrazów układających się w historię dzieciństwa przedzielnego tragiczną cezurą podróży. Wyjeżdżający opuszcza nie tylko miejsce zamieszkania i rodzinę, opuszcza to wszystko, co stanowiło o jego tożsamości, o tym, że oddycha, czuje, doznaje takich, a nie innych emocji. Ten wyjazd nie tylko rozdziela go ze znajomym pejzażem, przedmiotami, osobami, ale jakby uśmierca w nim źródło istnienia. Przyczyna tragedii tkwi nie w samym fakcie podróży, ale w przeżywającym wyjazd podmiocie. *Chłopiec miał pięć lat i jeszcze nie wiedział, że nie tylko dla niego skończyło się lato nad tamtą rzeką, że podróż wcale nie boli, że nie potrafi zapomnieć.* Wyjazd z Krupowa to dla 5-letniego Alike koniec świata. Nieznana Polska jest mu obca i nienawistna. *Ja nie chcę u Polzu* to przewodnia fraza tej książki powtarzana wielokrotnie. Ciekawą jest język „Lidy”. Narracja jest prowadzona oczywiście w języku polskim, ale dialogi są pisane w tym mieszanym polsko-białorusko-rosyjskim dialekcie zapamiętanym przez autora z dzieciństwa. Autentyczne listy babci Malwiny z Krupowa ze swą niewiarygodną ortografią stanowią przejmujące jako dokumenty przerwani.

Dramat wydziedziczenia ma w „Lidzie” podwójne dno, bo wysiedleńcy z Białorusi zostają osadzeni w Polsce na terenach ponemieckich. *Jechaliśmy zająć puste miejsca po innych wysiedleńcach, którzy też któ-*

regoś dnia wyszli ze swoich domów, zostawiając tam swoje maszyny do szycia, sieczkarnie, meble i groby. Znajdowaliśmy ich porcelanę zakoпанą pod krzakiem czerwonych porzeczek, hitlerowskie krzyże zastęgi, z ich jabłoni rwaliśmy owoce, paliliśmy w piecu ich starymi listami, na ich polach sadziliśmy żyto, ziemniaki i brukiew. Tylko w ten sposób przez ukazanie własnej bezsilności, pisarz może protestować przeciwko bezprawiu historii, przeciw tej nieczułej machinie, której tryby najboleśniej miażdżą najbardziej bezradnych. Jeśli dziecko jest duszą świata, to gwałt dokonany na duszy dziecka jest jednoznaczny z zagładą wartości tego świata, przekonuje Jurewicz z kart swojej książki. Cierpienie dziecka nie jest cierpieniem jego samego, jest jednocześnie cierpieniem jego bliskich odczuty i zwielokrotniony w dziecięcym sercu. „Lida” jest książką niezwykłą. Poprzez dramat małego bohatera porusza wielki krąg cierpienia tysięcy ludzi, którzy w tamtym czasie dzielili jego los. *Ten chłopiec był jednym z tysięcy dzieci z przesiedleńczych pociągów, które trzymając kurczowo za rękę poprowadzono na dworce kolejowe; nie pierwszy i nie ostatni raz dzieci swoimi płaczem i wołaniem bezbronnym głosem wypełniały dworce, pociągi, przypadkowe stacje, i te dworce, i te pociągi, i swój bezsilny płacz będą nieśli do końca dni, jakby nigdy nie wychodzili z tych dworców i pociągów straszących wyziewami buchającej pary, jakby zeszyli się tam smoki z wszystkich bajek.*

Problemy repatriacji nie kończą się na samym fakcie podróży, przenosin. Wiążą się z nimi kwestie

socjalne i ekonomiczne, psychologiczne i moralne. Czy przydomek „Kacap“, jakim małego Alika obdarowali rówieśnicy w Polsce, a który chłopiec pamiętał spod Lidy jako obelżywe przezwisko znienawidzonego przez własną rodzinę *naczelnika sielsowietu albo kołchozu*, nie stanie się przyczyną wyobcowania, nicułości, bólu inności, a więc życiowych frustracji w dorosłym wcieleniu bohatera? Czy w ogóle jest możliwe wyrównanie rachunków krzywd dokonanych w psychice dziecka, w tej delikatnej materii, która nie podlega żadnej ochronie przed manipulacjami i terrorem historii, władzy, bezdusznych dekreto-
w? „Lida“ odpowiada: nie.

Adriana Szymańska

JAKI UNIWERSYTET?

John Henry Newmann

Idea uniwersytetu

tłum. Przemysław Mroczkowski

PWN Warszawa 1990, ss. 325

Wydana dosłownie w ostatnim miesiącu jubileuszowego roku książka J.H. Newmana (1801–90) jest znakomitą dopełnieniem tłumaczeń na język polski dzieł autora „Logiki wiary“. Liczący prawie 80 stron wstęp, będący właściwie monografią, pióra tłumacza, prof. P. Mroczkowskiego, przypomina niezwykłość myśli i znaczenie postaci kard. Newmana dla XIX-wiecznego katolicyzmu, nie tylko angielskiego.

Rygory objętościowe recenzji zmuszają do skupienia uwagi na głównych myślach ze szkodą dla znamiennego dla myśli Newmanańskiej dynamizmu i stopniowego rozwoju. Przypomnijmy, że świeżo nawróconemu na katolicyzm Newmanowi została powierzona w 1854 r. funkcja zorganizowania katolickiego uniwersytetu w Dublinie. Organizacyjne wysiłki połączył on z systematycznymi wykładami stanowiącymi niejako „usprawiedliwienie“ powołania tej instytucji. Owa doraźność wykładów nie osłabia bynajmniej ich znaczenia dla dzisiejszego czytelnika, wprost przeciwnie – są one świadectwem teoretycznego rozwiązania bardzo konkretnej sprawy. Poza tym świadomość obecności audytorium, bardzo żywa i niejako wpisana w tkankę wykładów, przydaje im niepowtarzalnego kolorytu XIX-wiecznej auli uniwersyteckiej.

Przypomnienie myśli Newmana dotyczących uniwersytetu jest ważne nie tylko ze względu na rolę, jaką odegrał ich autor (zapoczątkował falę nawróceń na katolicyzm, która objęła m. in. G.M. Hopkinsa i Chestertona) w dziejach katolicyzmu, ale mogą stanowić cenny przyczynek do naszych dzisiejszych dyskusji na temat wychowania, roli religii w szkole itp.

Wybór dokonany przez tłumacza obejmuje 9 wykładów, które są najbardziej reprezentatywne dla myśli oksfordczyka (por. „Wstęp“). Po wstępnych uwagach metodologicznych zajmujących dwa pierwsze wykłady Newman podejmuje problem „użyteczności“ obecności teologii w ramach wykładów uniwersyteckich. Zastanawiając się „Co daje teologia

innym gałęziom wiedzy" (wykład trzeci, publikowany także w „PP” 5/1990) dochodzi do wniosku, iż najlepiej spełnia ona zadanie zwornika, bo przecież: *Wszystko, co dobre, wszystko, co prawdziwe, wszystko, co piękne, wszystko, co dobroczynne, czy będzie wielkie czy małe, doskonałe czy cząstkowe, naturalne jak i nadnaturalne, moralne jak i materialne, od Niego pochodzi* (s. 150). A teologia będąca nauką o Bogu jest w stanie objąć wszystkie dziedziny wiedzy.

Z kolei teologia korzysta z dorobku innych dziedzin (wykład czwarty: „Co dają teologii inne gałęzie wiedzy?”), są one dla niej źródłem refleksji i nowych syntez. Zdarza się wszakże, iż badania szczegółowo obracają się przeciw religii, a to dlatego, że ich wyniki nie zostają włączone w szerszy kontekst: *Tak jak anatomia porównawcza, ekonomia polityczna, filozofia historii, nauka o zabytkach starożytności mogą być i bywają obrócone przeciw religii przez to, że się je bierze osobno, każdą tylko dla siebie* (s. 177). Zresztą dla Newmana może nie najważniejsze jest apologetyczne wykorzystanie wyników poszczególnych gałęzi wiedzy; o wiele większe znaczenie przypisuje on wychowawczej funkcji wykształcenia ogólnego: *jest zatem sprawą wielkiej wagi, by zakres studiów rozszerzał się nawet ze względu na samych studentów; a chociaż ci nie mogą uprawiać wszystkich kierunków dla nich dostępnych, wiele zyskają żyjąc, obracając się wśród tych i podlegając tym, którzy reprezentują cały wachlarz* (s. 182, wykład piąty: „Wiedza celem dla siebie”). Postulat na pewno nie przedawniony, jeśli

zważyć coraz większe zainteresowanie badaniami interdyscyplinarnymi zarówno wśród wykładowców jak i studentów.

W pewnym sensie kluczowy dla całej książki jest wykład szósty, „Wiedza a uczoność”, gdyż Newman dotyka w nim sprawy zasadniczej: Po co w ogóle studiować, a przede wszystkim jak studiować? Są to pytania pozornie tylko retoryczne, gdyż odpowiedź na nie tylko pozornie jest prosta. Dla rektora Uniwersytetu Dublińskiego najważniejszą funkcją uczelni jest *wdrażanie kultury intelektualnej; w tym punkcie może zostawić swoich studentów: doskonał (uniwersytet – S.O.) swego dzieła, jeśli tyle zdołał uczynić. Kształcić umysł, by dobrze rozumował we wszystkich dziedzinach, by dążył do prawdy i by ją posiadał* (s. 203). W rozdziale tym najpełniej dochodzi do głosu subtelny humor Newmana. Oto w jaki sposób ukazuje on karierę sezonowych, efektownych syntez: *Co raz znajdujemy kogoś o płodnym lub dynamicznym umyśle, kto opiera się tylko na własnych zasobach, odnosi się z pogardą do wszystkich wcześniejszych autorów i ohdarza świat bez cienia jakiegokolwiek obaw swoimi poglądami na religię lub historię, lub jakikolwiek popularny temat. Jego dzieła mogą być przez jakiś czas rozkupywane, zdobyć sobie nazwisko w swoim okresie – i nic już więcej* (s. 206). Albo nieco dalej, gdy mówi o zdziwieniu wobec uczonych ksiąg: *Iluż jest komentatorów klasyków, iluż tekstu Biblii, po przestudiowaniu których wstajemy od biurka, dziwiąc się uczoności nam ukazanej i dziwiąc się, po co została ukazana* (s. 216). Nie trzeba przypo-

minąć, że i dzisiejsze dysertacje naukowe nierzadko przyprawiają swoich czytelników o równie mocne zdziwienie.

Sporo miejsca w poszczególnych wykładach zajmuje polemika z utylitaryzmem, tzn. z nastawieniem na maksymalne korzyści z pominięciem kosztów. Współcześni Newmanowi chcieli widzieć w uniwersytecie przede wszystkim miejsce przygotowania do konkretnego zawodu i chcieli uniknąć „balastu” związanego z wykształceniem ogólnym (głównym przedstawicielem takiego sposobu myślenia był John Lock), zapominając o niebezpieczeństwach płynących z daleko idącej specjalizacji. Tymczasem zdaniem kard. Newmana prawdziwą wartość studiów szczegółowych można dostrzec dopiero wtedy, gdy spełniają one funkcję „korekcyjną” w stosunku do siebie: *Jeżeli różne studia są użyteczne ze względu na pomoc, którą przynoszą, użyteczne są jeszcze bardziej przez wzajemne korygowanie, albowiem tak jak mają każde osobno swoje szczególne zalety, tak mają również swoje defekty i najszerwsze nawet zapoznanie się z jednym tylko może dać w wyniku jedynie intelekt zbyt „pobłyskujący” albo znowu zbyt czczy, albo dośknięty jakąś inną wadą wynikłą z wąskiego czytania* (s. 248). To cytat z wykładu siódmego: „Wiedza a przygotowanie do zawodu”.

Czy rozważania snute przez kard. J.H. Newmana w 1854 r. przed dublińskim audytorium pozostaną dla nas tylko łabędzim śpiewem i nostalgicznym marzeniem o uniwersalistycznej wszechnicy? Różnorodne inicjatywy badań interdyscyplinarnych, sesje naukowe gromadzące specjali-

stów różnych dyscyplin każą wierzyć, iż warto włączyć mądrą książkę wielkiego Kardynała do kanonu lektur dzisiejszych intelektualistów.

Stanisław Obirek SJ

WIDZIANE ZZA GRANIC

Sąsiedzi wobec wojny 1920 roku

Wybór dokumentów

oprac. Janusz Cisek

Polska Fundacja Kulturalna
Londyn 1990, ss. 324

Okrągła rocznica bitwy warszawskiej 1920 r. znalazła po raz pierwszy po wojnie bardzo szeroki odzew w krajowych środkach społecznego przekazu. Zaowocowała też edycja publikacji po części oryginalnych, po części będących przedrukiem pozycji z okresu międzywojennego. Charakterystyczne, że przeważają książki tej drugiej kategorii, w rodzaju wspólnego wydania wspomnień Józefa Piłsudskiego „Rok 1920” i Michaiła Tuchaczewskiego „Pochód za Wisłę”, refleksji Lucjana Żeligowskiego „Wspomnienia i rozważania”, kompilacji fragmentów wspomnień i dokumentów o wojnie polsko-radzieckiej w tendencyjnym wyborze Jana Borkowskiego. Ten nurt dopełnia kilka wznowień literatury masowej z lat II Rzeczypospolitej, w tej liczbie powieści Stanisława Rembeka „Nagan”, Tadeusza Dołęgi-Mostowicza „Ich dziecko”. Odrębną pozycję sta-

nowi dopiero niedawno opublikowany w ZSRR, błyskawicznie udostępniony polskiemu czytelnikowi, na poły dokumentalny, na poły literacki „Dziennik 1920” Izaaka Babla w świetnym tłumaczeniu Jerzego Pomianowskiego.

Po stronie książek nowych, stanowiących dorobek współczesnych historyków, da się jedynie zauważyć popularny zarys Andrzeja Leszka Szczęśniaka i niewielką książeczkę o „cudzie nad Wisłą” Marka Tarczyńskiego. Nadal najpełniejsze opracowanie rozmaitych aspektów wojny polsko-bolszewickiej 1919–20 r. stanowi studium Tadeusza Jędruszczyka wchodzące w skład IV t. tzw. PAN-owskiej „Historii Polski”, wydanego w... 1969 r. Czy taka sytuacja może zaskakiwać? Po chwili zastanowienia wypadnie zaprzeczyć.

Trzeba na wstępie zauważyć, że wartościowa monografia o wojnie 1919–20 nie ukazała się w okresie II Rzeczypospolitej, mimo swobody badań naukowych, niewątpliwego zainteresowania społecznego, żyjącej rzeszy świadków i uczestników wydarzeń. Wtedy na przeszkodzie stanęła zapewne ta oto okoliczność, że wyprawa kijowska i następujące po niej wypadki nie spełniły oczekiwań ówczesnych polityków i dowódców. Odniesiono znakomite zwycięstwo pod Warszawą, słusznie przyrównywane do najślawniejszych bitew w dziejach świata, ale gdyby w obiektywnym opracowaniu rozdzielić sprawiedliwie laury i nagany, powstałby zapewne obraz nie pokrywający się z konturami patriotycznej legendy. Z kolei po II wojnie światowej właściwie wszystko sprzyjało się przeciw rzeczowym studiom nad dziejami

wojny polsko-radzieckiej: odmienny klimat polityczny i odwrócone preferencje propagandowe, bariera cenzuralna i brak dostępu do źródeł, nieuchronne wykruszenie się kombatanckich szeregów, stopniowe odchodzenie całego pokolenia Polaków, żyjącego w cieniu „cudu nad Wisłą”.

Teraz, w dobie generalnego przełomu, wypadnie poważne badania zacząć na dobrą sprawę od nowa, nie rezygnując oczywiście z bogatej spuścizny wspomnieniowej, istniejących już opracowań i przyczynków. Na pierwszy plan wysuwają się publikacje źródłowe, tworzące fundament wiedzy historycznej, choć trzeba mieć świadomość, że sporo jeszcze czasu upłynie, zanim otworzą się wszystkie podwoje pilnie do niedawna strzeżonych krajowych archiwów i bibliotek, gromadzących materiały związane z wojną polsko-radziecką. Jednak na polski rynek księgarski docierają już nowe edycje zbiorów dokumentów, tym bardziej godne uwagi, że wydane sumptem oficyn emigracyjnych, ogromnie zasłużonych dla wspierania niezależnych badań nad historią najnowszej Polski.

Przed kilkoma miesiącami staraniem paryskiego Editions Andrzej Dembińskiego pojawił się tom pt. „Zwycięstwo 1920. Warszawa wobec agresji bolszewickiej”. Przygotowaniem zajęło się grono historyków krajowych, którzy dokonali wyboru różnorodnych źródeł, uwzględniając materiały prasowe, dokumenty archiwalne, kroniki i sprawozdania, a także fragmenty wspomnień koncentrujących się wokół dramatycznych dni sierpnia 1920 r.

Ostatnio doszedł kolejny tom, tym razem wydany przez londyńską Polską Fundację Kulturalną w porozumieniu z Radą Instytutu Józefa Piłsudskiego w Nowym Jorku. Rada ta, skupiająca wybitnych działaczy i historyków emigracyjnych, powzięła uchwałę o edycji zbioru dokumentów podkreślającego epokowe znaczenie wydarzeń sprzed 70 lat. Szczególnie uniknięto pokusy propagandowego wydawnictwa „ku pamięci”, decydując się na udostępnienie materiałów istotnych z poznawczego punktu widzenia. Oświełają one dyplomatyczne tło wojny polsko-radzieckiej koncentrując się w sposób szczególny na postawach sąsiadów wobec stron tego konfliktu. Autor wyboru, Janusz Cisek, sięgnął do bogatych zbiorów Instytutu Piłsudskiego w Nowym Jorku, w tym zarówno do zespołów archiwum ogólnego, jak też do kolekcji akt osobowych. Uzupełnienie stanowią materiały z Archiwum Akt Nowych w Warszawie oraz wydawnictwa źródeł drukowanych.

W rezultacie powstał zestaw 140 dokumentów zgrupowanych według kryterium geograficznego i rzeczowego. W intencji autora taki porządek umożliwia panoramiczne spojrzenie na międzynarodowy kontekst wojny, znany już w ogólnych zarysach z różnych opracowań, ale zawierający jeszcze sporo niedopowiedzeń i też zgoła fałszywych. Jedną z ważniejszych luk pozostaje kwestia postawy sąsiadów wobec zmagających się polsko-bolszewickich, przy czym problem ten należy rozumieć zarówno w kategoriach państwowych, jak też w odniesieniu do sąsiedztwa etnicznego. Autor uwzględ-

nił przede wszystkim ten pierwszy aspekt, dlatego też w niniejszym tomie dominują dokumenty cywilnych agend rządowych (głównie resort spraw zagranicznych i placówki dyplomatyczne za granicą) oraz władz wojskowych różnego szczebla (Naczelny Wódz i jego sztab, szefostwo misji wojskowych, dowództwo armii, ich ekspozytury wywiadowcze). W zdecydowanej większości są to materiały wytworzone w polskich kancelariach, jedyny większy wyjątek – poza pojedynczymi dokumentami proveniencji angielskiej, rosyjskiej, ukraińskiej i węgierskiej – stanowi kolekcja listów pióra legendarnego terrorysty, Borysa Sawinkowa. Można zatem powiedzieć, nie ujmując niczego z przydatności niniejszego zbioru, że sąsiedzi występują w nim niejako w zastępstwie, przez pryzmat polskiej dokumentacji, odbijającej siłą rzeczy określony, żeby nie powiedzieć – jednostronny, punkt widzenia.

Przegląd materiałów źródłowych otwierają trzy dokumenty stanowiące ciekawy przyczynek do trwającej od dziesiątków lat dyskusji na temat autorstwa planu polskich operacji w sierpniu 1920 r. Wymiana listów między Naczelnym Wodzem Wojska Polskiego Józefem Piłsudskim a szefem sztabu generalnego gen. Tadeuszem Rozwadowskim dostarcza mocnego argumentu na rzecz marszałka Piłsudskiego jako niekwestionowanego twórcy planu bitwy warszawskiej.

Połowę objętości książki zajmują dokumenty prezentujące postawę wschodnich sąsiadów Rzeczypospolitej, a ściślej biorąc różnych ośrodków politycznych i formacji militarnych

działających na obszarze Rosji, Białorusi i Ukrainy w latach 1919–20. Chodzi tu o armie „białych” generałów: Denikina, Wrangla i Von Bredowa, a także oddziały gen. Stanisława Bułak-Bałachowicza, walczącego początkowo po stronie białogwardystów gen. Judenicza, zaś od lutego 1920 r. operującego u boku Wojska Polskiego przeciwko bolszewikom. Kilkanaście dokumentów dotyczy sytuacji na Ukrainie, w szczególności nastawienia odłamów środowisk nacjonalistycznych wobec kwestii współpracy z Polakami na polu politycznym i wojskowym. Zestaw dokumentów odnoszących się do bolszewików i międzynarodowego ruchu robotniczego wygląda skromnie i poza dwoma raportami Naczelnego Dowództwa WP o liczebności sił radzieckich obejmuje kwestie w zasadzie drugorzędne.

Niezmiernie interesująco natomiast prezentuje się w grupie dokumentów wschodnich nigdy dotąd nie publikowany zespół korespondencji Borysa Sawinkowa, w tym zwłaszcza jego listy do Naczelnika Państwa J. Piłsudskiego. Sawinkow – jeden z przywódców Organizacji Bojowej Partii Socjalistów-Rewolucjonistów (eserów), współuczestnik zamachów na carskich dygnitarzy, a potem minister w rządzie Aleksandra Kiereńskiego w 1917 r. – żywił nadzieje na współpracę z Polakami przeciw bolszewikom. Piłsudski, sprzyjający niewątpliwie zabiegom Sawinkowa, spotykał się z nim kilkakrotnie, zaś latem 1920 r. rozważał całkiem poważnie koncepcję utworzenia oddziałów rosyjskich do walki ze wspólnym bolszewickim wrogiem. Zawieszenie broni, rokowania polsko-ra-

dzieckie, a następnie podpisanie pokoju w Rydze w 1921 r. przekreśliły plany wojskowe Sawinkowa i jego inicjatywy polityczne. Wierząc w możliwość wzniecenia irredenty antybolszewickiej wrócić do Rosji, został tam niebawem postawiony przed sądem, umarł w 1925 r. w więzieniu, w niejasnych okolicznościach wskazujących na morderstwo.

Bardzo istotne znaczenie dla przebiegu wojny 1920 r. miała postawa zachodniego sąsiada Rzeczypospolitej. Na ten temat napisano stosunkowo niewiele, a bodaj najpoważniejsza, jak dotąd, próba naukowego ujęcia tej kwestii wyszła spod pióra historyka zachodnoniemieckiego, Gerharda Wagnera. W książce „Deutschland und der polnisch-sowjetische Krieg 1920“ (Niemcy i wojna polsko-radziecka 1920 r.), wydanej w Wiesbaden w 1979 r. Wagner omawia stanowisko niemieckiego rządu i tamtejszych środowisk politycznych wobec konfliktu polsko-bolszewickiego, rozpatrując ten problem w szerszym kontekście stosunku Niemiec do Rosji Radzieckiej. Z ustaleń autora wynika, że pod wpływem sukcesów militarnych Armii Czerwonej latem 1920 r. oraz obietnic dyplomatycznych rządu radzieckiego doszło do zbliżenia między Niemcami a Rosją Radziecką. Republika Weimarska ogłosiła neutralność w toczącej się wojnie, ale nie przeszkadzało to w dostawach broni dla Rosji Radzieckiej i tolerowaniu akcesu wielu Niemców do Armii Czerwonej. W końcowej fazie wojny, pod naporem oddziałów polskich, granicę Prus Wschodnich przekroczyło za 7godną władz niemieckich blisko 50 tys.

krasnoarmiejców. Formalnie zostali oni internowani, ale w praktyce wielu z nich oddało się bez przeszkód na wschód. Wartościową monografię Wagnera należałoby bez wątpienia udostępnić polskiemu czytelnikowi w formie przekładu. Wiele zawartych w niej faktów znajduje potwierdzenie w materiałach wybranych do niniejszego tomu. Spośród kilkunastu dokumentów zwracają uwagę raporty Oddziału II-go Naczelnego Dowództwa WP, obrazujące rozwój wydarzeń na pograniczu polsko-niemieckim. Kilka odrębnie potraktowanych materiałów odnosi się do sytuacji na terytorium Wolnego Miasta Gdańska, gdzie nastroje antypolskie ujawniły się ze szczególnym natężeniem, przy biernej postawie administracji alianckiej rezydującej w Gdańsku.

Przytoczono konkretne fakty świadczące o koncentracji wojsk niemieckich, o kontaktach i współdziałaniu niemiecko-bolszewickim. Uporczywe pogłoski, docierające np. z Wiednia, wskazywały, że dojrzewa plan zawarcia sojuszu wojskowo-politycznego między Rosją Radziecką a Niemcami. Trudno oczywiście prorokować, jaki kształt przybrałyby stosunki radziecko-niemieckie w przypadku powodzenia ofensywy Armii Czerwonej latem 1920 r. Jedna kwestia, jak się zdaje, jednak nie ulega wątpliwości: współpraca radziecko-niemiecka z tego okresu przygotowała grunt porozumienia w Rapallo z kwietnia 1922 r., otwierającego fazę ożywionej współpracy obu krajów, zwłaszcza w dziedzinie wojskowej.

Kolejna grupa dokumentów prezentuje postawę państw bałtyckich,

zainteresowanych z racji swojego niewielkiego potencjału i niewrażliwego położenia geostrategicznego w zachowaniu neutralności wobec stron konfliktu. Pewien wyjątek stanowiła Litwa, która w przewidywaniu sukcesów Armii Czerwonej zdecydowała się, jak pokazują to przytoczone dokumenty, na współdziałanie militarne z bolszewikami, zaś w połowie lipca 1920 r. podpisała umowę polityczno-terytorialną z Rosją Radziecką, przewidującą m.in. przekazanie Litwie Wilna. Po bitwie warszawskiej doszło jesienią 1920 r. do utarczek między oddziałami polskimi a litewskimi zakończonych rozejmem i podpisaniem ugody w Suwałkach. Nie doprowadziło to jednak do pozytywnego przełomu, wprost przeciwnie – po zajęciu Wilna przez „zbuntowany” korpus gen. Żeligowskiego, działający z inspiracji marszałka Piłsudskiego, stosunki polsko-litewskie weszły w fazę chronicznego kryzysu.

Przegląd dokumentów zamykają materiały ukazujące nastawienie wobec wojny polsko-radzieckiej miarodajnych władz Czechosłowacji, Rumunii i Węgier.

W sumie – czytelnik otrzymał sporą i bardzo interesującą dawkę materiału źródłowego, ułatwiającego poznanie motywów postępowania państw ościennych wobec konfliktu polsko-bolszewickiego. Na wiele pytań zabrakło jeszcze odpowiedzi, nie wszystkie problemy znalazły pełne naświetlenie. Zaistniałe w ostatnich latach możliwości swobodnych badań historycznych pozwalają żywić nadzieję, że wydawnictw tego typu pojawi się więcej, zaś wojna polsko-radziecka lat 1919–20 doczeka się

wkrótce opracowania na miarę swojego znaczenia w dziejach najnowszych Europy i Polski.

Eugeniusz C. Król

PO PROSTU I SERDECZNIE

ks. Jan Pałyga SAC

***Proboszcz niezwykłej parafii* (Rozmowy z księdzem Bronisławem Bozowskim)**

Pallottinum, Warszawa 1990

W grudniu 1990 r. ukazała się książka oczekiwana przez grono osób, które zetknęły się z niezwykłym duszpasterzem, jakim był zmarły przed czterema laty ks. Bronisław Bozowski, dla wielu po prostu Broniek. Na książkę złożyły się jego obszerne wspomnienia będące zapisem rozmów z redaktorem tego zbioru, ks. J. Pałygą SAC. Liczący sobie 78–79 lat ks. Bozowski dzieli się we wspomnieniach z rozmówcą i czytelnikami doświadczeniami swego świadomie przeżytego życia, często odwołuje się do zapisów w pamiętniku. Retrospekcję podzielono tematycznie zagadnieniami, np.: „O samotności – optymistycznie“, „Wobec rozwiezionych“, „Nauczyciele życia“ itd. Wypowiedzi ks. Bronisława są uzupełnione przez spisane po jego śmierci wspomnienia osób, którym dane było znaleźć się w kręgu oddziaływania jego duszpasterstwa i przyjaźni. Ks. Bozowski miał dar

przekazywania słowa, tego Słowa pisanego dużą literą, szczególnie w osobistym kontakcie. W lekturze niektóre fragmenty mogą się wydać naiwne, Franciszkowe (bo też i św. Biedaczyna z Assyżu był jednym z jego świadomie wybranych patro-nów). Ale Broniek publikując te intymne zwierzenia dzieli się z każdym czytelnym do lektury i nawet – jeśli coś wyda nam się zbyt afektowane (np. niektóre zapiski dorastającego do kapłaństwa kleryka) – czy my, czytelnicy nieduchowni, mamy kiedykolwiek okazję zaglądać do duszy księdza?

Tytuł książki trafnie oddaje rzeczywistość życia ks. Bozowskiego. Potrafił przyciągać ludzi, przybliżać im Boga. Jeden z autorów wspomnień napisał o nim: *Wszyscy byliśmy dla niego ludźmi kochającymi i pragnącymi dobra, szamocącymi się we własnych słabościach*. Ks. Bozowski sformułował to tak samo: *W ludziach jest dużo dobrej, chociaż biednej i słabej woli, także w wykołajeniach, którzy sobie życie złamali*. Skupiała się więc wokół niego bardzo zróżnicowana wspólnota, której służył całym swoim bogactwem osobowości i powołania kapłańskiego. Ta parafia rzeczywiście nie miała granic terytorialnych, czasowych ani żadnych innych.

Do kogo adresowana jest książka? Tak jak Ewangelia – do wszystkich, nie tylko wierzących. Czytają ją ci, którzy spotkali w życiu tego niezwykłego człowieka. Ale przecież nie jest to tylko pamiątka dla członków fan-klubu ks. Bozowskiego. Zrozumiałe, że sięgają po nią duchowni. Sam ks. Bozowski tak widział z perspektywy lat kapłaństwo: *Nauczyłem się, że*

jako ksiądz, duszpasterz, spowiednik – jednym słowem ojciec duchowny – nie mogą być paternalistyczny, życiowie protekcyjny, nie mogą być ponad wiernymi nawet udzielając sakramentów (...). Trzeba o tym stale pamiętać udzielając w imieniu Chrystusa Pana Jego sakramentów, aby umieć zachować godność kapłana i pokorę sługi. Ludzie to wyczują (...). Nie wolno nam ani na chwilę zapominać, że my stale jesteśmy w sytuacji osiołka dźwigającego na grzbiecie samego Pana Jezusa i że to nie przed nami ludzie ścielą szaty i z palmami w rękach oddają pokłony. Jednocześnie podkreślał wspólnotowy wymiar społeczności Kościoła: *W Kościele są ludzie, którzy uważają że należy im się komfort duchowy. Mamy do Kościoła pretensje, że za mało nam służy lub nie tak, jakby nam się to podobało... a tu każdy z nas [mowa i o duchownych, i o świeckich] musi dać z siebie wszystko co niezbędne. Mogę polecić książkę także licznym ludziom poszukującym swego miejsca i sensu. Również katolicki intelektualista wyłowia z szerokiego chrześcijaństwa ks. Bozowskiego wiele myśli do rozważenia. Po prostu i serdecznie żyć w przyjaźni z Bogiem i wszystkimi ludźmi – to życiowa dewiza ks. Bozowskiego i wskazanie, które pozostawił w testamentie dla wszystkich.*

Minione tygodnie po ukazaniu się książki przyniosły już pierwsze opinie. Odnotowano głosy krytyczne „z kręgów profesjonalnych”, ale i spowiedzi po latach przerwy, chwile refleksji u osób, które poznały ks. Bozowskiego dopiero z książki.

Był to człowiek naprawdę wielkiego serca, przez swoje wady i zalety toro-

wał drogę Łasce – powiedział o nim ks. Jan Twardowski, mistrz trafnych syntez.

Łukasz Kaczyński

TWIERDZA WARSZAWSKICH REFORMATÓW

Anzelm Janusz Szećinke OFM

Kościół świętego Antoniego i klasztor franciszkanów-reformatów w Warszawie 1623–1987

**Wydawnictwo Prowincji
Franciszkanów-Reformatów
Kraków 1990, ss. 592**

Kościół Św. Antoniego jest jednym z najbardziej harmonijnych i jednolitych stylowo kościołów warszawskich. Mowa oczywiście o wnętrzu, bo sama sylwetka świątyni to typowy przykład poddanego surowym konwencjom budownictwa franciszkańskiego. Wszystkich miłośników tego kościoła zainteresuje monografia zawierająca wyczerpujące informacje o każdym z elementów wystroju świątyni. Wszystkich miłośników Warszawy ucieszy fakt, że znów powiększyła się liczba cegiełek pozwalających na historyczną rekonstrukcję dziejów miasta. Służą temu znakomicie m.in. plany, zdjęcia i dokumenty publikowane w książce. Dla fachowców wreszcie, historyków Kościoła w Polsce, to na pewno niebagatelne dzieło, bo – jak sam autor mówi – jest ono w ogóle pierwszym

źródłowym opracowaniem historii domu wchodzącego w skład wielkopolskiej prowincji reformatów (s. 459).

Czy jest to książka do czytania? Na pewno tak. Jest dobrze, gładko i żywo napisana. Wymaga jednak od czytelnika rozbudzonych zainteresowań historycznych, co zresztą – wbrew pozorom – wcale nie jest tak rzadkim zjawiskiem, jak by się wydawało. Poddana rygorom naukowym, obficie udokumentowana, właściwie nie nużyłaby w czytaniu, gdyby nie pewna rozwlekłość, gdy materiał kronikarski czy w ogóle dokumentacyjny na to pozwala. Na tym zapewne polega pewna wada konstrukcyjna tej książki, że autor chciałby przekazać czytelnikowi wszystkie posiadane informacje. Z tego płynnie zbytnie uleganie materiałowi dowodowemu. Wydaje się, że i książka, i czytelnicy wyszliby lepiej na tym, gdyby autor narzucił sobie większą dyscyplinę eliminując ze swojej relacji nie tylko niewiele znaczące fakty, ale i zbędne słowa. Oczywiście, zdając sobie sprawę, że jest to zabieg niesłychanie trudny, zwłaszcza w naszym kraju, gdzie nieustannie pożogi niszczą wszelkie źródła i gdzie cieszy każda znaleziona informacja. Selekcja i eliminacja, jak się zdaje równa się wtedy rezygnacji krzywdzącej i dzieło, i autora. Tak jednak nie jest. W istocie aneksy i przypisy pozwalają zachować informację, zaś książka zyskuje formę bardziej atrakcyjną w czytaniu.

Mimo to jest to dzieło imponującej pracy i nie byłobyśmy w porządku nie wymieniając jego zawartości: „Geneza fundacji”, „Kościoł i klasztor – ich architektura i wyposażenie”, „Życie w klasztorze”, „Działal-

ność zewnętrzna”, „Społeczność zakonna w l. 1864–1987”, „Parafia... (1866–1987)”.

Co w tej wielkiej księdze można odnaleźć zaskakującego? Pewną typowość sytuacji ludzkich w naszym kraju i typowość sytuacji zasobów naszej kultury – bibliotek. Tę pierwszą reprezentują losy znanego w dwudziestolecie księdza antysemitę, proboszcza parafii Św. Antoniego, Stanisława Trzeciaka (posiadacza m.in. odznaczeń III Rzeszy za prace na temat Żydów), autora książki „Talmud o gojach a kwestia żydowska w Polsce”, Warszawa 1939 (s. 345–346). W czasie wojny, mimo że nie cieszył się zaufaniem społeczeństwa, uchronił wielu ludzi od wywiezienia do Niemiec, wielu wydobył z Pawiaka, a wreszcie starał się, by jak najwięcej żydowskich dzieci ocalało w przytułkach zakonnych. Oto paradoks o polskim antysemityzmie! Tu trudno też oprzeć się zacytowaniu małej anegdoty. Gospodynią proboszcza była *Michalina Rokosowska, siostra Konstantego, późniejszego Ministra obrony PRL* (s. 438). Wszystkim, którzy będą mieli w rękach tę książkę, polecam także przeczytanie w „Aneksie” dramatycznej relacji o dziejach księgozbioru reformatów pióra ks. Jana Bukowicza (s. 506–512). Jeżeli prawdziwe jest powiedzenie starożytnych: *Habent sua facta libelli*, to dla Polski należałoby jeszcze je uszczegółowić – los książki wiernie oddaje sytuację naszego kraju!

Na koniec kilka uwag. Na s. 346 autor o tymże proboszczu Trzeciaku mówi: *We współpracy z niektórymi przedstawicielami arystokracji (...) podjął próbę utworzenia w polsce par-*

tii narodowo-socjalistycznej – chodzi chyba o partię narodowo-demokratyczną? W całej książce korekta jest dość niedbała, np. nazwisko znane w dziejach architektury warszawskiej (kamienica Petyskusa) dwa razy zanotowano błędnie: *Petykusa* (s. 190, 191). Na s. 258–259 arcyciekawo z punktu widzenia historii literatury fragment poematu Klemensa Bolesławiusza pisany zwrotką saficką ma złe zaznaczony układ wersów. Przy omawianiu antymasońskiej twórczości Karola Surowieckiego należałoby wykorzystać monografię L. Hassa „Wołnomularstwo w Europie środkowo-wschodniej w XVIII i XIX wieku”, Wrocław 1982.

Te uwagi nie zmieniają uznania dla wielkiej pracy autora, który dał nam tak wyczerpującą monografię. Mamy też nadzieję, że i władze parafialne, i instytucje współpracujące z kościołem Św. Antoniego zrozumieją, że nie tylko wojny i pożogi niszczą naszą historię pozbawiając ją dokumentów materiałowych, ale i *porządna niedbałość nasza* w prowadzeniu kronik działalności.

Kazimiera Żukowska

film

ŚWIĘTY

Krzysztof Zanussi

Życie za życie. Maksymilian Kolbe

Jedynym polskim filmem pokazywanym na tegorocznych „Konfrontacjach '90” był utwór K. Zanussiego „Życie za życie. Maksymilian Kolbe”. Przedstawia on ważny, zawsze aktualny temat – świętość. Stawia pytanie: Kim jest święty w dzisiejszych, nie sprzyjających ideałom czasach?

Dość dawno na tych łamach ks. Józef Majkowski opisał kryteria świętości. Podstawową regułą świętości jest doskonałość, heroizm, oczyszczenie się człowieka od wszystkiego, co go poniża, trwałe oddanie się Bogu, brak grzechów, kierowanie się zawsze racją ostateczną, życie cnotami kardynalnymi, teologicznymi oraz pochodnymi, a wreszcie konsekwentne realizowanie planów Bożych. Czy tacy ludzie w ogóle chodzą po ziemi? Tadeusz Żychiewicz twierdzi, że tak, chociaż *procedura procesów kanonizacyjnych, a jeszcze bardziej sztywne schematy hagiografii nie wychodzą świętym na zdrowie. Człowiek przepuszczony przez maszynkę procesów kanonizacyjnych, przetarty przez sitka, odcędzony i wyprany do czysta, rozsmarowany na kartach kościelnych hagiografii staje się niebieski, gładki, pachnący. Prawie nie*

nie zostaje z żywego człowieka. Wskazane byłoby zastąpienie hagiografii prawdziwymi żywotami świętych, takimi, które nie odbierałyby im ludzkich cech, ich ułomności i potknięć na drodze ku niebu.

Tę drogę do świętości w przypadku o. Maksymiliana Kolbego próbował zobrazować w swoim filmie K. Zanussi. Niestety, jego wizja, choć przygotowana w realiach Oświęcimia, poszła raczej w kierunku hagiografii niż żywota. Wyeksponowano przede wszystkim to, że oddanie życia za życie, ofiara poniesiona w imię chrześcijańskiej wiary, w imię miłości Niepokalanej przyniosła o. Maksymilianowi wyniesienie na ołtarz. Nie położono nacisku na głęboko zakorzenione motywy tego wyboru.

Film opowiada o św. Maksymilianie nie wprost. Głównym bohaterem uczyniono bowiem uciekiniera z Oświęcimia – Jana. Konsekwencją jego ucieczki jest skazanie przez hitlerowców dziesięciu losowo wybranych więźniów na śmierć w bunkrze głodowym. Wśród nich znajduje się franciszkanin, który dobrowolnie zgłosił się za jednego z przymusowych straceńców. O tym, co pozostawia za sobą Jan, w chwili gdy wskakuje do towarowego pociągu, puka do furty w Niepokalanowie, opuszcza rodzinny Śląsk, by odnaleźć brata w Ameryce, dowiadujemy się z kolejnych retrospekcji. Retrospekcje, przełamujące tok narracji, kierują nas ponownie do Auschwitz otwierając czeluść obozowego piekła. Ojciec Kolbe pociesza współbraci, modli się wraz z nimi, spowiada i błogosławi konających. Przywrócony życiu Jan nie potrafi się

wyzwolić od problemu odpowiedzialności i poczucia winy. Dręczą go wątpliwości i nie rozstrzygnięte dylematy sumienia. Przy krótkach konfesjonale zastanawia się, jak daleko można się posunąć walcząc o własne życie, czy moralnie dopuszczalne jest narażanie na śmierć innych. *Ocalalem, prowadzony na rzeź* – mógłby powtórzyć za Tadeuszem Różewiczem. Ocalony, nie narodził się jednak na nowo, nie ma dla niego życia bez przeszłości.

Reżyser rysując przed widzami dwie postacie: prawdziwą – o. Maksymiliana i fikcyjną – Jana, zaznacza tragiczny konflikt odmiennych racji: męczeństwa, które stoi ponad doczesnym życiem, i życia rozumianego jako najwyższe dobro na ziemi, które domaga się obrony. Tak skonstruowany moralitet nie prowadzi do jednoznacznych rozstrzygnięć. Nie dowiemy się, czy przykład o. Kolbego przywiódł Jana do wiary, czy ten ostatni *porażony świętością*, ogłędający na klęczkach transmisję z Watykanu (kanonizacja, 1982) poczuł się oczyszczony?

Ostatni film K. Zanussiego, rozpatrując przy użyciu kamery tak istotne zagadnienia moralne, ma niestety sporo niedociągnięć formalnych. Oparty na scenariuszu napisanym przy współudziale Jana Józefa Szczepańskiego, autora eseju „Święty” z tomu „Przed nieznanym trybunałem”, zapowiadał się na wydarzenie intelektualno-artystyczne. Niestety, tych, którzy na nie liczyli, w kinie czeka przykre rozczarowanie. Ten współczesny apokryf „grzeszy” niedoskonałym doborem aktorów. Edward Zentara jest wyrazistym, pełnym powagi, ale chłodnym „Świę-

tym". Zresztą został osadzony w tej roli: wbrew swoim warunkom fizycznym. Jak wspomina aktor było to *najdziwniejsze przeżycie: jak młody, barczysty blondyn ma zagrać starszego, krepiego, ciemnookiego o. Kolbe*? Starał się zatem oddać cechy charakteru, a nie wyglądu. Jeszcze mniej przekonujący jest Christopher Waltz jako Jan. Zaangażowanie obcego aktora było, jak przypuszczam, wynikiem umowy z niemieckim producentem. Za najgorszy pomysł uważam obsadzenie w epizodycznych rolkach Jerzego Stuhra (prałat) i Jana Pietrzaka (brat Jana). Ci aktorzy kojarzą się polskim widzom z postaciami komediowymi i samo ich pojawienie się wywołuje śmiech na widowni. Cenne natomiast wydaje się umieszczenie w tle postaci dziennikarza Olszańskiego (w tej roli Krzysztof Zaleski). Ten zdeklarowany ateista wydawane przez o. Kolbego przed wojną pismo „Rycerza Niepokalanej” atakuje za konserwatyzm i antysemityzm, a zarazem w scenie ze swoim przełożonym – działaczem partyjnym w czasach stalinowskich – opiera się zdyskredytowaniu czynu o. Kolbego i przyrównaniu go do bohaterskiego aktu odwagi cywilnej. Zastrzeżenia budzi także wątek fabularny, w rzeczywistości mało prawdopodobny (np. dziwnie „szczyry” jest uciekinier, który pierwszym napotkanym ludziom zdradza swą tajemnicę, nieomal niemożliwe jest jego trafienie do Niepokalanowa).

Opis losów świętego Maksymiliana środkami, którymi dysponuje kino, nie należy do zadań łatwych, tym bardziej poziomu filmu nie powinny obniżać usterki warszta-

towe. Szczególnie tak prozaiczne, jak nie dopracowane kostiumy (zanadto czyste pasiaki!), błędy w charakteryzacji (bohater w bunkrze głodowym dopiero w ostatniej scenie ma naprawdę wychudzoną twarz!), niestanny montaż.

Twórczość K. Zanussiego z ostatnich lat skłania do zweryfikowania poglądów, jakoby reżyser, dla którego problematyka etyczna była dotąd najbogatszym źródłem inspiracji, pozostał *moralistą polskiego kina*. Niestety, ku ogromnemu żalowi tych wszystkich, którzy utożsamiali się z jego stylem myślenia, dziś z moralisty zmienił się w kogoś, kto po prostu prawi morały.

Na koniec tych rozważań wróćmy raz jeszcze do świętości. J.J. Szczepański pisał: *Na horyzoncie chrześcijaństwa święci stoją, jak wygaste wulkany. Ich imiona kojarzą się często już tylko z ikonograficznym symbolem, z ludową przepowiednią pogody, z datą kalendarza. Zapomniano, jakie wstrząsy wydzwignęły ich w górę, jakimi tryskali lawami. Kiedy przyjrzeć im się bliżej, niejedna z tych postaci wydaje się dziś kontrowersyjna. Pojawienie się świętego w naszych skłonnych do cynizmu czasach jest zjawiskiem prowokującym do zadumy*.

Taka refleksyjna zaduma mogłaby nam towarzyszyć po wyjściu z kina. Jednak, aby ją wzniecić, trzeba byłoby nakręcić zupełnie inny film.

Anna Pietrzak

Książki nadesłane

Andrzej Stanisław Kowalczyk, *Kryzys świadomości europejskiej w eseistyce polskiej lat 1945–1977 (Vincenz – Stempowski – Miłosz)*
Warszawa 1990

„Aneks” – Biblioteka „Więzi”

Marcin Kula, *Narodowe i rewolucyjne*
Londyn – Warszawa 1991

„Aneks” – Polska Fundacja Kulturalna

Marian Hemar, *Liryki, satyry, fraszki*
Londyn 1990

Instytut Wydawniczy Pax

Georges Bernanos, *Pamiętnik wiejskiego proboszcza*
Warszawa 1991, wyd. IV, nakł. 9650+350 egz.

Thomas Gordon, *Wychowanie bez porażek. Rozwiązywanie konfliktów między rodzicami a dziećmi*

tłum. i wstęp Alicja Makowska, Elżbieta Sujak
Warszawa 1991, wyd. I, nakł. 39 650+350 egz.

Guareschi, *Don Camillo*

przeł. Barbara Sieroszewska, rysunki autora
Warszawa 1990, wyd. I, nakł. 29 650+350 egz.

Paweł Starzeński, *Trzy lata z Beckiem*

przedmowa i przypisy Bogdan Grzełowski
Warszawa 1991, wyd. I krajowe, nakł. 19 650+350 egz.

Państwowe Wydawnictwo Naukowe

Jerzy Eisler, *Marzec 1968. Geneza, przebieg, konsekwencje*
Warszawa 1991, wyd. I

Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie – Bobolanum

ks. Jan Charytański SJ, *Z Dobrą Nowiną w szkole*
Warszawa 1991

Ryszard Otowicz SJ, *Ideologia a moralnospołeczne nauczanie Kościoła*
Warszawa 1991

„W drodze”. Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów

bp Józef Życiński, *Trzy kultury*
Poznań 1990, wyd. I, nakł. 10 000 egz.