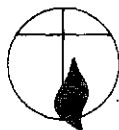


przegląd powszechny

11/867/93

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI · Warszawa

WYDAWCA

Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

RADA REDAKCJI
Kazimierz Dziewanowski
Ryszard Otowicz SJ
Wacław Oszejca SJ
Krzysztof Renik
Wojciech Roszkowski
Adriana Szymańska

ZESPÓŁ REDAKCYJNY
Jacek Bolewski SJ (red. naczelny)
Michał Jagiełło
Zbigniew Kubacki SJ
Maria M. Matusiak

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 1993 132000zł
za II półrocze 60000 zł
cena egzemplarza 16000 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”.

Skład i druk: Drukarnia Przeglądu Powszechnego
Warszawa, ul. Rakowiecka 61
Numer zamknięto 14 X 1993 r.

Redakcja zastrzega sobie prawo skracania tekstów nie zamówionych
i zmiany tytułów.

Spis treści

Czas chrześcijaństwa

183

Czas chrześcijaństwa jest ożywiany „pełnią czasu” zapoczątkowaną przez Jezusa Chrystusa. Płynące z niej działanie, także w polityce, może być wolne od złej (i nieskutecznej) niecierpliwości.

ks. Henryk Seweryniak

Reinkarnacja a wiara w zmartwychwstanie

186

Temat reinkarnacji staje się w Polsce coraz modniejszy: interesuje młodzież, podejmują go liczne publikacje ezoteryczne. Należy stwierdzić, że wiara w reinkarnację, tak jak i wiara w zmartwychwstanie, zawiera całościową wizję świata, naukę o zbawieniu, antropologię i eschatologię. Jest więc oczywiste, że nie można uważać się za chrześcijanina, wierząc w reinkarnację. Byłby to synkretyzm, który nie ma nic wspólnego ani z powagą Krzyża, ani z radosnym orędziem Wielkanocy.

Ewa Słoka

„To los mój na grobowcach siadać“

197

Zwyczaj siadania na grobach pojawił się w kulturze europejskiej i polskiej z początkiem XIX w., gdy zakładanie nowych, pozamicjskich cmentarzy złączyło się z ich zaanektowaniem przez romantyków. Zwyczaj ten wziął się z romantycznej uczuciowości i egzaltacji, by stać się motywem literackim oraz stylem zachowania na cmentarzu znaczącym dla epoki. Zanikł, gdy prywatnemu kultowi zmarłych zaczęto nadawać formy publiczne.

Jacek Bolewski SJ

Mówienie o Bogu z doświadczenia

216

Papieska Rada ds. Dialogu z Niewierzącymi, z myślą o zgromadzeniu plenarnym planowanym na 1994 r., postawiła pytanie: Jak dzisiejszemu człowiekowi mówić o Bogu? Jeśli przyjmiemy, że punktem wyjścia ma być doświadczenie, będzie to znaczyło, że mówienie winno być podporządkowane słuchaniu i pojawiać się tylko wtedy, gdy to nieodzowne. Jeśli mówienie o Bogu nie ma robić wrażenia zewnętrznej „indoktrynacji”, winno być poprzedzone otwarciem się na doświadczenie. Ono bowiem jest pierwszym znakiem Boga dla człowieka.

Avery Dulles SJ

Nauka a teologia

231

Kosmologia przyrodnicza ubogacona przez badania metody teologicznej może osiągnąć głębsze zaufanie do wiary, tradycji, wspólnoty i autorytetu. Nauka może lepiej zrozumieć swoją istotę i historię przez rozważanie swych osiągnięć w świetle myśli religijnej. Taki jest sens posłania, które Jan Paweł II wystosował z okazji spotkania fizyków, filozofów i teologów zwołanego do Castel Gandolfo w 1987 r.

ks. Michał Heller

Bóg i kosmologia

245

Filozofia nauki stwierdza nadzwyczajną skuteczność matematyki w naukach przyrodniczych, ale dotychczas nie zdołała wyjaśnić, dlaczego tak jest. Niewykluczone, że aby posunąć się w rozumieniu o krok dalej, trzeba wkroczyć na teren teologii. W niej problem istnienia świata łączy się z problemem jego racjonalności.

Michał Jagiełło

Ukraińskie zwierciadło (dokończenie)

257

Rachunki wzajemnych pretensji i krzywd w sprawach polsko-ukraińskich są tak zawiłane, że trzeba wielkiej odpowiedzialności przy ich rozpatrywaniu. Coraz częściej dochodzi jednak do wspólnych inicjatyw naukowych, kulturalnych, gospodarczych. Prezydenci Polski i Ukrainy powołali ostatnio Komitet Konsultacyjny. Po obu stronach granicy powstaną komisje robocze, które zajmą się wybranymi zagadnieniami ze sfery wzajemnych odniesień.

Adam Bartosz

O sytuacji politycznej i społecznej Romów

283

Wśród mniejszości narodowych w Polsce Romowie (Cyganie) stanowią małą grupę. Jest ich około 20 tys. W relacjach między kulturą tworzoną przez Romów a kulturą polską należy podkreślić większą niż dotychczas aktywność Romów, będącą wyraźnym przejawem poczucia podmiotowości liczących się przedstawicieli tego narodu. Partnerem Romów jest Biuro ds. Mniejszości Narodowych przy MKiS. W lutym 1992 r. powstała organizacja polityczna – Stowarzyszenie Romów w Polsce.

Głos Cyganów

296

Michał Jagiełło

Romowie stają obecnie na rozdrożu: albo zamkną się w swej grupowej oazie, skazując się na gettowość, albo zaczną w pełni korzystać z faktu bycia członkami wielogrupowego narodu romskiego i zarazem obywatelami Rzeczypospolitej Polskiej.

Respice lector...

302

Jacek Kolbuszewski

Renesans tematu śmierci, w zetknięciu z jej kulturowymi fenomenami wyzwala-
jący antropologię pamięci, staje się zjawiskiem charakterystycznym dla swoście
wyrafinowanej elitarnej tendencji kulturowej.

Pokolenie spóźnionych Kolumbów

314

Jerzy Gaul

Być ukształtowanym przez jedną epokę i zderzyć się nagle z realiami innej, we
własnym kraju, to sytuacja, która spotkała się z różnymi reakcjami. Jednakże
wyprawom przedsięwziętym przez politycznych marzycieli grożą mityczne zlu-
dzenia.

Sztuka*R. Rogozińska: Droga do nieznanego celu* 317

(Wystawa prac Piotra Potworowskiego „Studia do...“, Galeria u Jezuitów, Poznań,
maj – czerwiec 1993 r.)

Teatr*J. Godlewska: Upiorne „Upiory“* 320

(Teatr Mały w Warszawie, „Upiory“ Henrika Ibsena, reżyseria – Henryk Baranowski)

Książki*A. Szymańska: Awanturnik wyobraźni* 322

(Maciej Cisło, „Było jutro, będzie wczoraj“)

ks. W. Chrostowski: Zmagania z cierpieniem 325

(Harold S. Kushner, „Kiedy złe rzeczy zdarzają się dobrym ludziom“)

A. Pietrzak: Niemieckie podróże sentymentalne 328

(Arno Surminski, „Grunowen oder Das vergangene Leben“; Christian Graf von Kro-
ckow, „Die Reise nach Pommern“)

Z. Chojnowski: Wiechert w pryzmacie teologii 331

(Jan Roslan, „Ernst Wiechert. Życie i dzieło“)

Informacje o nowościach wydawniczych 334

Z życia Kościoła 338

Sommaire

Le temps du christianisme

183

Le temps du christianisme s'avive de la „plénitude du temps“ amorcée par Jésus-Christ. L'activité qui en découle, y compris en politique, peut être libre du mal et de l'inanité de l'impatience.

abbé Henryk Seweryniak

Métempsychose et foi en résurrection

186

La métempsychose devient en Pologne un sujet à la mode; les jeunes y portent de l'intérêt, les feuilles ésotériques en traitent. Ce qu'il y a lieu d'affirmer à ce propos, c'est que tant la doctrine de la métempsychose que celle de la résurrection comportent une vision globale de la vie et du monde, une est donc évident que croire en métempsychose et se dire chrétien est chose contradictoire. Ce serait faire profession d'un syncrétisme n'ayant rien à voir ni avec la gravité de la Passion ni avec le message pascal de joie.

Ewa Słoka

„C'est bien mon sort de m'asseoir sur les tombes“

197

L'usage de s'asseoir sur les tombes fut adopté en Europe et en Pologne au début du XIX^e s. où la fondation de cimetières suburbains coïncida avec leur „annexion“ par les romantiques. Procédant du sentimentalisme et de l'affectation romantiques, il devint un motif littéraire et une manière d'être très propre à l'époque. Cet usage disparut dès que le culte privé des défunts eut revêtu des formes publiques.

Jacek Bolewski SJ

Parler de Dieu de par son expérience

216

Le Conseil pontifical pour le Dialogue avec les Non-croyants a posé, en vue de son assemblée plénière de 1994, la question suivante: Comment parler de Dieu à l'homme d'aujourd'hui? A admettre l'expérience comme point de départ, la parole devra se voir subordonnée à l'écoute et ne rompre le silence que quand elle se fera indispensable. Si parler de Dieu ne doit pas faire l'effet d'un „endocritrinement“ imposé de l'extérieur, la parole devrait se faire précéder par l'ouverture de l'esprit sur l'expérience. Elle est le premier signe donné par Dieu à l'homme.

Avery Dulles SJ

Sciences et théologie

231

Enrichie par l'analyse de la méthode théologique, la cosmologie de la nature peut favoriser une confiance plus solide au fait de croire, à la tradition, à la communion et à l'autorité. La démarche scientifique est à même de mieux comprendre son essence et son histoire en considérant ses acquis à la lumière de la pensée religieuse. Tel est le sens du message que Jean Paul II a adressé à l'occasion de la réunion de physiciens, de philosophes et de théologiens à Castel Gandolfo en 1987.

abbé Michał Heller

Dieu et la cosmologie

245

La philosophie des sciences constate une efficacité extraordinaire des mathématiques dans les sciences de la nature, sans avoir pu jusqu'ici en expliquer les raisons. Il n'est pas exclu que pour faire un pas dans l'intelligence de la question, il faille empiéter sur le domaine de la théologie. C'est en effet bien le domaine où le problème de l'existence du monde rejoint celui de sa rationalité.

Michał Jagiełło

Le miroir ukrainien (fin)

257

Le compte des griefs et des torts mutuels dans les affaires polono-ukrainiennes est si embrouillé qu'il faut d'un exceptionnel esprit de responsabilité pour faire la part des choses. Mais de plus en plus fréquentes sont des initiatives communes dans les secteurs de la recherche, de la culture, de l'économie. Les présidents de la Pologne et de l'Ukraine ont récemment mis sur pied un Comité Consultatif. De part et d'autre de la frontière commune se fondent des commissions de travail chargées de problèmes relevant des secteurs qui sont les leurs.

Adam Bartosz

A propos de la situation politique et sociale des Roms

283

Parmi les minorités ethniques en Pologne, les Roms (Tsiganes) constituent un petit groupe d'environ 20 mille personnes. Dans les relations entre la culture des Roms et la culture polonaise, il y a lieu de souligner une activité depuis un temps accrue des Roms, ce qui traduit nettement les valeurs de subjectivité que les représentants qui comptent de cette ethnie attachent à leur identité. Sur le plan des structures, les Roms ont pour partenaire le Bureau des Minorités ethniques près le Ministère de la Culture et des Arts. Une Association des Roms de Pologne, organisation politique, s'est constituée en février 1992.

La voix des Tsiganes

296

par Michał Jagiełło

Les Roms se trouvent à un carrefour à l'heure qu'il est: ou bien ils vont se replier sur eux-mêmes dans leur oasis ethnique, en se condamnant à une condi-

tion de ghetto, ou bien ils vont mettre à profit leur qualité de membres du peuple Rom multigroupe et à la fois de citoyen de la République de Pologne.

Respice lector...

302

par Jacek Kolbuszewski

La renaissance du thème de la mort au contact de leurs phénomènes culturels libérant une anthropologie de la mémoire, devient un fait caractéristique d'une tendance culturelle spécifiquement raffinée.

Une génération des Colomb retardataires

314

par Jerzy Gaul

Etre formé par une époque et subitement se heurter aux réalités d'une autre, voilà une situation qui a provoqué diverses réactions. Toutefois les expéditions entreprises par des rêveurs politiques risquent de déboucher sur des désenchantements.

Comptes rendus

317

Czas chrześcijaństwa

Ludzki czas wiąże się nieuchronnie z przemijaniem. Narodzenie do życia, które przemija, jest narodzeniem do śmierci. Ta oczywista prawda jednak nie wystarcza, skoro człowiekowi trudno się z nią pogodzić. Pełna prawda musi raczej obejmować głębsze spojrzenie na śmierć i jej tajemnicę. Tak, z pewnością oznacza ona koniec życia i przemijania. Ale czy to koniec WSZYSTKIEGO? Chrześcijanie określają tajemnicę śmierci jako przejście – od życia poddanego przemijaniu do życia wiecznego. Jeszcze dokładniej należałoby powiedzieć, że takim przejściem jest CAŁE ludzkie życie. Jego zmienność związana z przemijaniem to nie tylko początkowe wzrastanie ustępujące z czasem stopniowej utracie sił. Zmienia się w człowieku coś więcej. Upływ czasu stwarza okazję nieustannego wzrostu duchowego, w którym zewnętrzne, uchwytnie zmysłowo elementy życia wyzwalają i aktywizują w człowieku obecnego w nim ducha. Taki jest sens słów Apostoła: *Dlatego to nie poddajemy się zwątpieniu, chociaż bowiem niszczy nas człowiek zewnętrzny, to jednak ten, który jest wewnątrz, odnawia się z dnia na dzień* (2 Kor 4,16).

W sensie chrześcijańskim ludzki czas jest zatem nie tylko przemijaniem, ale zarazem stopniowym odsłanianiem tego, co nie przemija. Dotyczy to zarówno jednostkowego jak i społecznego wymiaru czasu. Już Stary Testament odkrył, że dzieje ludzkości – zwłaszcza dzieje *narodu wybranego* – są dziejami zbawienia, które pochodzi od Boga, Pana i Stwórcy świata, wraz z jego historią. Jednak starotestamentowe doświadczenie nie było pełne. Z jednej strony czerpało ono z przeżycia przeszłości (Przejścia – Paschy), które wszakże nie było na tyle silne, by stanowić wystarczające oparcie dla wiary narodu. Dlatego z drugiej strony odwoływano się do przyszłości, w której oczekiwano jeszcze jednego, ostatecznego wejścia Boga w ludzkie dzieje. Wyznawcy judaizmu nadal trwają w tej postawie, oczekując decydującego działania Boga – w przyszłości. Czas jednostek i dziejów ludzkości jest dla nich przede wszystkim napięciem między przeszłością i przyszłością – prze-

mijaniem, w którym element teraźniejszości jest jakby nieuchwytny, równie trudny do uchwycenia jak Boża obecność. Tymczasem Jezus odwraca tę perspektywę. Dla Niego najważniejsze jest DZISIAJ, w którym – właśnie dzięki Jezusowi – można doświadczyć obecności Boga. To „dzisiaj“ nie jest tylko przemijającą chwilą ziemskiego działania Jezusa, lecz oznacza WYPEŁNIENIE starotestamentowego oczekiwania (por. Łk 4,21). Dlatego nawrócenie, do którego Chrystus wzywa, oznacza przyjęcie dobrej nowiny, że naprawdę nie ma już na co czekać, skoro *czas się wypełnił* (Mk 1,15). *Pełnia czasu* nadeszła wraz z Jego przyjściem na świat (Ga 4,4) i trwa odtąd nieprzerwanie – jak trwa Jezus pośród nas *przez wszystkie dni, aż do skończenia świata* (Mk 28,20), do końca, który będzie dopełnieniem Jego przyjścia.

Czy zatem chrześcijańska pełnia czasu wyklucza wszelkie oczekiwanie i zwrócenie ku przyszłości? Oczywiście, że nie. Jednak w przypowieściach, w których sam Jezus wzywa do czuwania, chodzi nie o postawę niecierpliwego przyspieszania Bożego przyjścia i przyszłości, lecz o cierpliwe skupienie się na teraźniejszości (por. Łk 12,41 nn.). Źródłem tej cierpliwości może być właśnie pewność, że czas „dzielący“ nas od ostatecznego przyjścia Pana już teraz jest wypełniony Jego obecnością i bliskością. Nerwowy pośpiech byłby raczej znakiem, że w naszym działaniu polegamy zbyt na sobie, a nie na Tym, który swym przyjściem stworzył nam już *pełnię czasu*. Poczucie braku czasu jest związane w Nowym Testamencie z postawą złego ducha, który jest *świadom, że mało ma czasu* (Ap 12,11). Dlatego jego działanie – także w nas – jest gorączkowe i niespokojne. Dostrzegła to przenikliwie mądrość ludowa stwierdzająca: *Co nagle, to po diable...*

Swoistym potwierdzeniem tej mądrości jest polskie doświadczenie społeczne ostatnich miesięcy. Wyniki wyborów do parlamentu można różnie interpretować. Na przykład fakt, że w chrześcijańskim społeczeństwie żadna z partii, które odwoływały się do wartości chrześcijańskich, nie przekroczyła progu wyborczego, można by wiązać z brakiem wyraźnego poparcia Kościoła dla któregośkolwiek z ugrupowań. Ale jeśli przyjmiemy, że ta powściągliwość wynikała z uszanowania trudnej

autonomii sfery politycznej, a także z doświadczenia poprzednich wyborów, to wynik ostatniego głosowania nie pozwala kwestionować kościelnej postawy. Trudno jednak powiedzieć to samo w odniesieniu do chrześcijańskich polityków. Wydaje się bowiem, że społeczne przesunięcie „na lewo” wiąże się m.in. z poczuciem, potęgowanym przez środki masowego przekazu, iż poprzedni parlament i wyłaniane przez niego rządy zbyt pośpiesznie zabrały się do prawnego zabezpieczenia „interesów” Kościoła. Można było odnieść wrażenie, że szybkość tych działań płynęła ze świadomości, iż czasu jest niewiele – zatem im więcej zdoła się wprowadzić zmian ustawowych „korzystnych” dla chrześcijaństwa, tym lepiej...

Tymczasem – nowa sytuacja w parlamencie uprzytomniła nam, że wprowadzone zmiany nie muszą być trwałe. Reakcja na wrażenie pośpiechu w ich wprowadzaniu przejawiała się nie tylko w wyniku wyborów, ale i w podejmowanych obecnie próbach – równie pośpiesznych – odwrócenia wprowadzonych zmian. Jaki będzie efekt tego nowego pośpiechu? Czy nie doprowadzi on z czasem do kolejnej reakcji? Rozsądek polityczny wymaga czegoś więcej niż przekonania o słuszności własnych racji. Trzeba nadto przewidywać społeczne skutki podejmowanych decyzji. Nie chodzi o to, by zabiegać o popularność wyborczą za wszelką cenę. Jednak uwzględnienie mechanizmów demokracji może wymagać rezygnacji ze zbyt nagłego „regulowania” kwestii kontrowersyjnych. Ważniejsze jest cierpliwe szukanie zgody i stopniowe poszerzanie fundamentu wspólnie wyznawanych wartości, bez których demokracja nie zdoła zapewnić społeczeństwu lepszej przyszłości.

Nie, czas chrześcijaństwa nie minął. Jego los nie zależy od zmiennych kolei polityki czy ekonomii. Istotne jest raczej, jak wielu będzie wyznawców Chrystusa, którzy przyjęli rozpoczętą wraz z Nim *pełnię czasu*. W tym duchu można i należy działać dalej – z cierpliwą wytrwałością, która wyda trwałe, nieprzemijające owoce.

ks. Henryk Seweryniak

Reinkarnacja a wiara w zmartwychwstanie

W 2000 r. 60% ludzkości będą stanowili Ajzaci, a wśród nich wielu wyznających wiarę w reinkarnację (metempsychozę). Azjatycki wymiar reinkarnacji może być jednak mylący: w 1981 r. do wiary w nią przyznawało się 22% Francuzów (w tym 31% praktykujących katolików!), 27% Brytyjczyków i... 28% Japończyków¹. Należy przypuszczać, że w minionym dziesięcioleciu w Europie wraz z rozwojem New Age i wpływów buddyzmu procent ten wzrósł. W Polsce temat reinkarnacji staje się coraz bardziej modny: młodzież „podrzuca” go katechetom, chętnie podejmują go publikacje ezoteryczne. Artykuł jest próbą odpowiedzi na pytanie o formy wiary w reinkarnację, przyczyny jej przyciągania i relację do chrześcijańskiej nauki o zmartwychwstaniu. Chodzi ostatecznie o odpowiedź na pytanie, czy można zachować tożsamość chrześcijańską wierząc w reinkarnację.

Formy wiary w reinkarnację

Wbrew niektórym opiniom wiara w reinkarnację nie jest ani powszechna, ani nie towarzyszy ludzkości od początku. W Indiach pojawiła się wraz z interpretacją świata dokonaną w „Upaniszadach” (ok. VII w. przed Chr.). Nie znają jej natomiast staroindyjskie „Wedy” (ok. XV w. przed Chr.). Idea reinkarnacji nie była znana w Chinach do momentu rozpowszechnienia się

¹ Por. M. Neusch, *Aujourd'hui Dieu*, Paris 1987, s. 25–26.

tam buddyzmu (VII w. po Chr.), a i później tradycja konfucjańska odrzucała ją jako sprzeczną z poczuciem godności człowieka. W Grecji reinkarnację przyjmowali orficy, Pitagoras i Platon. Była ona natomiast obca „Iliadzie” i „Odysei”. Wyznawali ją gnostycy, niektórzy przedstawiciele szkoły aleksandryjskiej i neoplatonicy chrześcijańscy, ale nie mogli się oni powołać na Pismo Święte czy naukę apostołów, aby uzasadnić swoje poglądy. O reinkarnacji nie wspominają też starożytne teksty asyryjskie i babilońskie².

W HINDUIZMIE istota ludzka jest mikrokosmosem ściśle powiązanim z makrokosmosem pojmowanym cyklicznie jako wielkość nieskończona. Jeden i drugi, makrokosmos i mikrokosmos, są podporządkowane dharmie, odwiecznemu prawu, które rządzi porządkiem universum i egzystencją ludzką: *Ten sam strumień, który płynie dzień i noc w moich żyłach, płynie także poprzez ten świat*. Każdy czyn wywołuje swoje owoce (karma). Człowiek akumuluje coraz więcej dobrej lub złej karmy i ciężar ten wnosi w kolejne egzystencje. Gdy np. przekroczy obowiązki swojej kasty, wówczas cały kosmos jest zagrożony. Z tego wynika, że reinkarnacja jest jednym z elementarnych praw składających się na prawo dharmy. Dla hinduisty realnie istnieje nie świat zewnętrzny, ale wewnętrzny, duchowy: Bóg (Brahman) i dusza (atman). Duchowe „ja” nie jest samoistne, bowiem ATMAN JEST BRAHMANEM. Koło narodzin, śmierci i ponownych narodzin (samsara) zostaje przerwane, gdy człowiek przez oświecenie (samadhi) wyrwa się z iluzji, że świat przyczyn i skutków jest rzeczywistością; gdy więc przestaje się przywiązywać do owoców swych czynów.

W BUDDYZMIE istota ludzka składa się wyłącznie z pięciu podlegających ciągłym przemianom elemen-

² Por. H. Küng (Hrsg.), *Christentum und Weltreligionen*, München 1984, s. 335–349; J. Varnette, *Réincarnation, Résurrection. Communiquer avec l'au-delà*, Mulhouse 1988, s. 5–35.

tów: cielesności, odczuć, postrzeżeń, woli i świadomości. Nie może zatem niczego nazywać „swoim“, „ja“, „osobą“. Gdy to czyni, ulega złudzeniu, że zbawia siebie przez znalezienie stałego centrum egzystencji lub związanie się ze światem. Źródłem złudzenia są: pożądanie, nienawiść i błąd. Z nich rodzą się złe owoce, które „spadają“ na sprawcę. Wówczas kolejne narodziny stają się nieuniknione. Ich kresem jest nirwana (wygaśnięcie cierpienia, dukha). *Wiele osób ma fałszywe pojęcie nirwany, ponieważ rozważają ją negatywnie jako anihilację JA. Nie jest to unicestwienie JA, bowiem w rzeczywistości nie ma JA do unicestwienia. Jeśli chce się mówić o anihilacji, to tylko o anihilacji iluzji, która daje fałszywą ideę JA* (Walpolea Rahula).

Pod koniec XIX w. reinkarnacja stała się jednym z centralnych tematów ruchów teozoficznych i okultystycznych w Europie i Ameryce, a obecnie jest stałym elementem synkretycznej doktryny NEW AGE. Chociaż reinkarnacjonizm typu europejskiego odwołuje się do pojęć hinduistycznych i buddyjskich, można wydobyć kilka jego elementów oryginalnych. Stwierdza się np., że europejską ideę reinkarnacji – w przeciwieństwie do wschodniej – cechuje swoisty optymizm. Wedle przeważającego nurtu inkarnacja dokonuje się tylko w postaciach ludzkich. Nie powraca się też do wcieleń niższych, bo reinkarnacja jest pozytywnym sposobem autorealizacji. Wyzwolenie to w zupełności dzieło człowieka – nie ma pardonu ani odkupienia.

W perspektywie zachodniej reinkarnację często się uzasadnia przez odwołanie do praw fizycznych. Najważniejsze z nich to prawo zachowania energii: w materii nic się nie traci, nic się nie stwarza, wszystko przekształca. W momencie śmierci człowieka jego komórki rozpadają się i przekształcają w inne kombinacje fizyczne, chemiczne lub organiczne, podczas gdy „zasada ożywiająca“ zostaje wyzwolona i ubogacona energiami, które zyskała w trakcie dotychczasowej egzystencji, daje początek nowemu, bogatszemu życiu ludzkiemu.

Wiara ta zyskuje swój „matecznik“ w niektórych współczesnych ruchach ekologicznych i wegetariańskich, bowiem rzekomo sytuuje człowieka w odpowiednim miejscu w naturze. Wszystkie istoty pochodzą od Boga drogą emanacji ducha przez energię aż po materię. Dlatego każdy byt żywy powinien być respektowany, a reinkarnacja tłumaczy stopniowy proces powrotu wszystkiego do Boga (panteizm). Zarazem, nawiązując do wierzeń dalekowschodnich, jej adepci ostrzegają cywilizację zachodnią przed zagładą, bowiem „zła karma kosmiczna“ gromadzi się tak jak odpady leśne po przejściu hordy turystów...

Cechą najbardziej charakterystyczną europejskiej wiary w reinkarnację jest szukanie dla niej „dowodów naukowych“. Mają ją poświadczać wspomnienia niektórych ludzi dotyczące miejsc i sytuacji, które mogli przeżyć „tylko“ w poprzednim wcieleniu, niezwykle uzdolnienia np. muzyczne, językowe czy matematyczne u małych dzieci, tajemnicze znamiona na skórze noworodków, odczucia obecności osób zmarłych i rozmaite formy komunikacji z nimi. Większość badaczy tego zagadnienia (M. Delahoutre, J. Dupuis, I. Stevenson, J. Varnette) uważa, że reinkarnacja może być uznana wyłącznie za jedną z hipotez wyjaśniających opisane fenomeny. Wiele spośród nich tłumaczy mechanizmy pamięci i wyjątkowe sytuacje jej pobudzenia, telepatia, hipnoza, wpływ przeżyć matki na sferę psychofizyczną płodu, powstawanie „kokonu astralnego“ w momencie nagłej śmierci itp. I. Stevenson, który przebadał około 2000 przypadków rzekomo potwierdzających doświadczalnie reinkarnację, stwierdził, że tylko 20 spośród nich wskazuje na możliwość istnienia nieznanych zdolności i relacji. Najczęściej stwierdza się je w Azji, a więc tam, gdzie wiara w reinkarnację jest rozpowszechniona. Zdaniem Stevensona reinkarnacja nie jest zatem udowodniona naukowo, bowiem nie dostarczono dowodu nie do obalenia. Nie zostało też dowiedzione – pod-

kreśla – że reinkarnacja nie istnieje. Jest ona przedmiotem wiary i osobistej decyzji³.

Wzrost zainteresowania

Czym wytłumaczyć siłę przyciągającą idei reinkarnacji? M. Neusch, P. Valadier i J. Varnette upatrują jej głównych źródeł w europejskim typie religijności postmodernistycznej. *Jednostka w społeczeństwie współczesnym* – pisze Neusch – *jest jednostką dla-siebie, solipsystyczną, bez relacji (...). Wszelkie doświadczenie, zdolne zaradzić zawrotowi głowy wobec przeżywanego pustki, jest „do wzięcia”. Jedni czerpią jeszcze z tej „encyklopedii mądrości”, którą są wierzenia religijne, często tylko w celu znalezienia własnego miejsca, którego społeczeństwo, zbyt anonimowe, im odmawia. Inni dają się uwieść Wschodowi. Jeszcze inni próbują wszystkich programów, jak telewizję przed telewizorem*⁴. Zatrzymują się, można dorzucić, wtedy, gdy program ma posmak sensacji i egzotyki. W tym kontekście Valadier pisze o postmodernistycznym typie religijności SELF-SERVICE i COCTAILU wierzeniowo-przeżyciowym⁵. Idea reinkarnacji w wydaniu europejskim stanowi jego element. Jest też, sądzę, oznaką europejskiej EUTANAZJI DUCHA – reinkarnacjonizm w pewnych formach to akceptacja przeświadczenia, że wszystko jest tylko kołem energii i materii.

Ideę reinkarnacji odczuwają jako szansę dla siebie ludzie, którzy dotknęli otchłani zła, ościenia smutku albo szarej banalności bytu; szansę, że wszystko można jeszcze odwrócić w innym istnieniu.

Odwrót w kierunku reinkarnacji tłumaczy się również jako wypełnienie pustki spowodowanej przez dyskreję Kościoła współczesnego w mówieniu o zmar-

³ Por. I. Stevenson, *Twenty Cases suggestive of reincarnation*, Charlottesville 1979; M. Delahoutre, *Réincarnation*, w: *Dictionnaire des religions*, Paris 1984, s. 1418–1419; J. Varnette, dz. cyt., s. 20–81.

⁴ M. Neusch, dz. cyt., s. 24–25.

⁵ Por. P. Valadier, *L'Eglise en procès*, Paris 1987; H. Seweryniak, *Oblicza sekularyzacji*, „PP” nr 12/1992, s. 368.

twychwstaniu. W jednej z najnowszych książek kard. J. Ratzinger pisze na ten temat: *Wiara w życie wieczne ledwo odgrywa jeszcze jakąkolwiek rolę w nauczaniu wiary dzisiaj. Jeden z moich niedawno zmarłych przyjaciół, egzegeta dużej klasy, opowiadał mi kiedyś o rekolleksjach wielkopostnych, które słyszał na początku lat siedemdziesiątych. W pierwszej nauce kaznodzieja wyjaśniał wiernym, że nie ma piekła; w drugiej przyszła kolej na czyścić; w trzeciej podjął się trudnego zadania wyjaśnienia, że nie ma też nieba, lecz powinniśmy szukać go już tutaj na ziemi. Rzadko – kończy kardynał – kaznodziejstwo przyjmuje formę tak radykalną, ale obawa przed podejmowaniem tematu wieczności stała się dzisiaj powszechna*⁶. Ten niedobór refleksji wręcz prowokuje brak odwagi u nominalnych chrześcijan, aby przyjąć szaleństwo krzyża i zmartwychwstanie.

Reinkarnacja czy zmartwychwstanie?

Wierze w reinkarnację chrześcijaństwo przeciwstawia wiarę w Boską obietnicę zmartwychwstania. Obietnica ta pojawia się w Starym Testamencie, zwłaszcza w proklamacjach prorockich, ale swój pełny wyraz znajduje w orędziu Jezusa. Dla Jezusa zmartwychwstanie wszystkich, sprawiedliwych i niesprawiedliwych, stanowi część wielkich wydarzeń u kresu czasów. Ich szczytem będzie nadejście Syna Człowieczego w funkcji Pana i Sędziego: *Gdy Syn Człowieczy przyjdzie w swej chwale i wszyscy aniołowie z Nim, wtedy zasiądzie na swoim tronie pełnym chwały. I zgromadzą się przed Nim wszystkie narody, a On oddzieli jednych [ludzi] od drugich, jak pasterz oddziela owce od kozłów* (Mt 25,31-32). Proces Jezusa wskazuje, że przywiązywał On ogromną wagę do tej wizji. W momencie decydującym dla swojego życia i posłannictwa stwierdza: *Ujrzenie Syna Człowieczego, siedzącego po prawicy Wszechmogącego i nadchodzącego z obłokami niebieskimi* (Mk 14,62).

⁶ J. Ratzinger, *Eglise et théologie*, Paris 1992, s. 77.

Zmartwychwstanie wszystkich jest nie tylko obiecanie, ale – jak to szczególnie podkreśla ewangelicki teolog W. Pannenberg – ANTYCYPOWANE w wydarzeniu zmartwychwstania Jezusa. W tej perspektywie nie jest prawdziwe zdanie np. J. Dupuis czy J. Varnette'a, że chrześcijańska wiara w zmartwychwstanie ciała, podobnie jak wiara w reinkarnację, nie znajduje żadnego potwierdzenia w doświadczeniu. To fakt, że samo zmartwychwstanie Jezusa nie jest w Ewangeliach relacjonowane, a miliardy siostr i braci Jezusa oczekują na zmartwychwstanie ostateczne. Wiara paschalna opiera się jednak na realnym doświadczeniu odkrycia pustego grobu i spotkań Zmartwychwstałego. Celem uwiarygodnienia tego doświadczenia przytacza się z jednej strony najdłuższe w całej literaturze starożytnej opisy krzyżowania, a z drugiej – rozbudowane listy świadków godnych wiary. Wydarzenie stoi w centrum całej kerygmy apostoelskiej (por. mowy w *Dziejach Apostolskich*), która z pewnością nie trwałaby długo, gdyby doświadczenia świadków były halucynacjami czy oszustwem. Jest ono fundamentem pierwotnych, krótkich wyznań wiary (1 Tes 1,9; 1 Kor 15,3-5a; Rz 1,3) i znakiem tożsamości chrześcijańskiej: *Jeśli Chrystus nie zmartwychwstał, daremne jest nasze nauczanie, próżna jest także nasza wiara* (1 Kor 15,14). Stwierdzenie faktu zmartwychwstania Jezusa i jego konsekwencji dla losów całej ludzkości stanowi też jądro teologii Pawłowej – dość powiedzieć, że powraca w niej 52 razy. Dla pierwotnej kerygmy chrześcijańskiej zmartwychwstanie było potwierdzeniem przedwiełkanocnego roszczenia Jezusa, iż przez stosunek do Niego decyduje się ostateczne przeznaczenie każdego człowieka oraz że w Nim istotnie dokonało się antycypacyjne objawienie rzeczywistości ostatecznej zwiastowanej przezeń jako *królestwo Boże*⁷.

⁷ Por. W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1992, s. 47-112; tenże, *Glaube und Wirklichkeit*, München 1975, s. 92-102.

W tej perspektywie widać też zasadniczą różnicę pomiędzy koncepcją wyzwolenia człowieka zawartą w idei reinkarnacji a koncepcją wiary paschalnej. Św. Ignacy Antiocheński, a za nim całe chrześcijaństwo określiło tę ostatnią mianem NOWEJ EKONOMII ZBAW-CZEJ. Nowość zachodzi przede wszystkim w odniesieniu do ówczesnej popularnej wiary Izraela. O ile niektóre ugrupowania żydowskie przyjmowały prawdę o ostatecznym zmartwychwstaniu, o tyle gminy chrześcijańskie głosiły zmartwychwstanie jednego – Jezusa, jako fundament i pierwociny zmartwychwstania wszystkich (*pierworodny spośród umarłych*, Kol 1,15-20). Oryginalność chrześcijaństwa w tej kwestii polega jednak jeszcze na czym innym. Jezus przeciwstawiając się legalizmowi Prawa wystąpił przeciwko pretensji człowieka do samozbawienia. Legalizm opiera się z jednej strony na koncepcji świata, w którym nie ma ani miłosierdzia, ani przebaczenia, a z drugiej – na tytanicznym indywidualizmie istoty ludzkiej. Dotyczy to również hinduistycznego i buddyjskiego rozumienia prawa karmy, która niejako spada na człowieka i nikt – poza nim samym w tym lub następnym wcieleniu – nie może jej zdjąć. W chrześcijańskim ujęciu zbawienia *nawet cały szereg żywotów ziemskich nie wystarczy, by człowiek oczyścił siebie i osiągnął swe przeznaczenie...*⁸ Chrześcijaństwo to poczucie realizmu i dogłębności grzechu, orędzie o darze przebaczenia w Chrystusie i wezwanie do odpowiedzialności w przeświadczeniu, że sam człowiek nie zbuduje królestwa prawdy, sprawiedliwości i pokoju. W Chrystusie została ustanowiona nowa logika zbawcza – logika przebaczącej miłości: *Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne* (J 3,16). Jest ona, jak pokazano, radykalnie różna od mechanistycznej i samowystarczalnej logiki Prawa czy karmy.

⁸ *Katolicki katechizm dorosłych*, Poznań 1987, s. 395.

Biblijna wiara w zmartwychwstanie była również źródłem odkrycia osobowej godności każdego człowieka. Owa wiara kształtowała się w powiązaniu z refleksją nad niedorzecznością winy zbiorowej. Jak stwierdza wspomniany już Pannenberg, formujące się po niewoli judaistyczne oczekiwanie na powstanie z martwych jest najbardziej radykalnym wyrażeniem przeświadczenia, że sprawiedliwość Boża musi się wypełnić w życiu każdego człowieka. Człowiek ma udział w sensie rzeczywistości nie tylko jako członek wspólnoty dynastycznej, szczepowej czy narodowej, lecz ów sens powinien spełnić się w jego życiu indywidualnym. Jednakże nawet w myśli żydowskiej osoba nie była do końca pojmowana jako ostateczny cel miłości Bożej. Dopiero Jezus w przypowieściach o zagubionej owcy, drachmie i synu marnotrawnym ukazał, że Bóg kocha człowieka nie ze względu na jego dokonania, ale dlatego, że Jego odwieczna miłość nadaje każdej osobie nieskończoną wartość. Tak właśnie Jezus interpretował swój krzyż i zmartwychwstanie: *Syn Człowieczy nie przyszedł, aby Mu służyło, lecz żeby służyć i dać swoje życie na okup za wielu* (Mk 10,45). W tym sensie chrześcijaństwo przyczyniło się w sposób decydujący do stworzenia pojęcia osoby i godności osobowej. Wiara w reinkarnację relatywizuje je, osłabiając zarazem odpowiedzialność za życie ludzkie i czynienie bardziej ludzkim otaczającego świata. Egzystencja człowieka tylko wtedy nabiera powagi, gdy uświadamia on sobie, że „życie – tutaj” stanowi jedyną możliwość opowiedzenia się za lub przeciw Bogu⁹.

Radykalnie inna jest również chrześcijańska koncepcja cielesności ludzkiej. W Piśmie Świętym ciało nie jest tylko ubraniem, które zrzuca się, aby przyrodzić nowe w nowej egzystencji. Nie jest częścią zamienną czy więzieniem wzniosłej i nieszczęśliwej z powodu history-

⁹ Por. W. Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983, s. 160–161; tenże, *Die Bestimmung des Menschen*, Göttingen 1978, s. 9–10; *Katolicki katechizm dorosłych*, dz.cyt., s. 395.

cznej egzystencji duszy, ale integralnym wymiarem osoby ludzkiej. Dlatego w Piśmie Świętym nazywa się człowieka albo baszar (ciało, grec. sarx), albo nefesz (dusza, grec. psyche). W tym właśnie sensie Ewangelia Janowa stwierdza: *stało się ciałem* (sarx egeneto), aby wyrazić rzeczywistość, że Słowo stało się człowiekiem. Baszar (sarx), to nie ciało odrębne od duszy, „bez duszy”. Wedle myśli biblijnej coś takiego nie może istnieć. Baszar (sarx) to człowiek widziany w perspektywie jego historycznej przemijalności: *Wszelkie ciało to jakby trawa, a cały wdzięk jego jest niby kwiat polny. Trawa usycha, więdną kwiat...* (Iz 40,6-7). Kiedy Adam wykrzykuje po stworzeniu Ewy: *Ta dopiero jest (...) ciałem z mego ciała* (Rdz 2,23), wyraża myśl, że kobieta – w przeciwieństwie do zwierząt – jest tej samej natury co on (*ta dopiero*). Z kolei nefesz (psyche), to człowiek widziany w całym bogactwie jego życia psychicznego. Źródłem życia osoby jest ruah (duch, grec. pneuma). Tym słowem Biblia określa Boskie źródło wszelkiego życia i Boską zasadę życia w człowieku. „Ja” istoty ludzkiej powstaje w symbiozie z cielesnością tylko przez interakcję Ducha Bożego.

Słowem, antropologia chrześcijańska jest jak najdalej od opisywania cielesności człowieka wyłącznie w kategoriach materialnych i dualistycznych. Człowiek NIE MA duszę i ciało, ale JEST duchem, duszą i ciałem. Cielesność to nie tyle składnik, ile raczej znak jego „osobności” i osobowości, środek wyrazu i komunikacji ze światem, obraz osobowej historii, struktura ekspresji „ja” i przekazywania życia. Również genetyka współczesna wskazuje, że ludzkiej cielesności nie należy ograniczać do zespołu składników materialnych. Wiadomo bowiem, że co 7 lat materia organizmu ulega wymianie. W konsekwencji także ciągłości między człowiekiem, który żył na ziemi, a człowiekiem zmartwychwstałym nie powinno się opisywać w kategoriach ciągłości komórek czy partykuł fizycznych. Akt zmartwychwskrzeszenia nie będzie odtworzeniem tych elementów, ale

Boskim aktem powołania do pełnego życia w Chrystusie osoby istniejącej pomimo nieustannej przemiany jej jaźni i cielesności. Tak jak w przypadku zmartwychwstałego Pana będzie to odnowione, ale jednak nasze ciało, które tu na ziemi było znakiem indywidualnego powołania i środkiem komunikacji z innymi. Na jego określenie św. Paweł używał paradoksalnego zwrotu *ciało duchowe* (soma pneumatikon, 1 Kor 15,44). W tym sensie ludzkie ciało nie jest wygnaniem, powłoką duszy, ale inauguracją cielesności wiecznej, całkowicie „prześwietlonej” duchem¹⁰.

Reasumując, należy stwierdzić, że tak wiara w reinkarnację, jak i wiara w zmartwychwstanie streszczają w sobie globalną wizję świata, naukę o zbawieniu, antropologię i eschatologię. Jest więc oczywiste, że nie można się uważać za chrześcijanina wierząc w reinkarnację. Trzeba wybierać. Dalej rozpoczyna się już synkretyzm, który nie ma nic wspólnego ani z powagą Krzyża, ani z radosnym orędziem Wielkanocy.

¹⁰ Por. J. Varnette, dz. cyt., s. 176–181; J. Dupuis, *Reincarnazione*, w: *Dizionario della teologia fondamentale*, Assisi 1990, s. 915–917; X. Léon-Dufour, *Résurrection de Jésus et message pascal*, Paris 1971, s. 298–305.

Ewa Słoka

„To los mój na grobowcach siadać“

*I oni w grzechach na ziemi tu żyli;
Po falach czasu przemknęli po cichu,
Wrzały ich głosy chwilę – i po chwili
Pusto i głucho – ni śladu, ni słychu.
Gdzież się podzieli – kto powiedzieć może?
Szczęśliwi, co zmarli w łasce Twej, o Boże!*
(Bohdan Zaleski, „Umarli“)

Podróżujący po Anglii i Szkocji w pierwszej połowie XIX w. Krystyn Lach-Szyrma zanotował w swych podróżnych wspomnieniach godną uwagi myśl, najpełniej wyrażającą nowoczesną wówczas europejską świadomość. Dotyczyła ona cmentarzy, a mówiąc ściślej – ich położenia w obrębie aglomeracji miejskich. O małych, śródmiejskich cmentarzach przykościelnych Szyrma napisał: *Piękna to zapewne rzecz dla człowieka, być pochowanym tam, gdzie uczył się wiary i cnoty, ale kiedy wśród takiej ludnej stolicy jak Londyn, trzeba wyznać, że higiena miasta na nich nie zyskuje i muszą się zbyt rychło napępniać mogiłami*¹. Wiązała się ta wypowiedź z wydanym w 1776 r. w Paryżu pod powagą Kościoła edyktem, na mocy którego nakazano, w obawie przed zarażą, lokalizowanie cmentarzy poza murami miast. Od tego momentu zaczęły powstawać wielkie nekropolie pozamiejskie, a choć proces ich kształtowania się był znacznie rozciągnięty w czasie, dał ostatecznie Europie nie tylko nie urągające podstawowym wymaganiom higieny cmentarze (co było główną wadą cmentarzy śródmiejskich), lecz przyczynił się także do wytworze-

¹ K. Lach-Szyrma, *Anglia i Szkocja. Przypomnienie z podróży roku 1820–1824 odbytej*, Warszawa 1981, s. 464.

nia nowej, specyficznej kultury cmentarnej (płyty nagrobne, stele, rzeźby, epitafia), co znacznie wpłynęło na podniesienie estetycznego wyglądu miejsc ostatniego spoczynku. Zakładanie tych podmiejskich nekropolii budziło początkowo ostry sprzeciw i oburzenie: *Pomimo uroczystego poświęcenia i odprawiania nabożeństw, pomimo zachęceń z kazalnicy, chowania nawet zmarłych księży i zakonnic siostr miłosierdzia, parafianie nie chcieli grzebać zmarłych w polu, nie uważając nowych cmentarzy za miejsca święte*². Akceptacja nowych miejsc pochówku wymagała spełnienia kilku warunków: przebudowy świadomości społecznej, narzucenia nowego wzorca kulturowego i wytworzenia odmiennego od dotychczasowego (znamiennego dla koncepcji *śmierci oswojonej*) stylu zachowań wobec śmierci, nadającego nową postać kultowi zmarłych.

K. Lach-Szyrma był wyrazicielem tego nowoczesnego już myślenia i jawnym zwolennikiem nekropolii tworzonych poza granicami zabudowań i ludzkich skupisk. Wyrażone przez niego poglądy zaświadczały, że kontynentalna cywilizacja europejska wkraczała w XIX w. z myśleniem rozsądnym, pragmatycznym. Jego wytworem było ostateczne ukształtowanie się wielkich cmentarzy pozamiejskich, wyglądem przypominających zadbane parki czy ukwiecone ogrody. Już pierwsze lata XIX w. stworzyły jednocześnie dwa wzorce nekropolii: paryski cmentarz Père Lachaise (1803), zaplanowany jako angielski park, oraz rural cemetery w Mount Auburn (stan Massachusetts, 1815). Od tego też momentu *cmentarz stał się celem odwiedzin, miejscem dumań*³ oraz *obiektem godnym widzenia i zwiedzania, literackiej deskrypcji, naukowego i podróżniczego opisu, utrwalenia i symbolicznej interpretacji*⁴.

Tematyka funeralna zdominowała więc w nowej po-

² S. Orgelbrand, *Encyklopedia powszechna*, t. 7, Warszawa 1861, s. 752 (hasło *Cmentarz*).

³ P. Ariès, *Człowiek i śmierć*, Warszawa 1989, s. 520.

⁴ J. Kolbuszewski, *Wiersze z cmentarza*, Wrocław 1985, s. 25.

staci zarówno kulturę, jak i sztukę pierwszej połowy XIX w. Na potwierdzenie ogromu i rozpiętości tego zjawiska wystarczy przywołać takie nazwiska, jak Nicolas Poussin, Jean Honoré Fragonard, Carl Gustaw Carus, Caspar David Friedrich, Franz Pforr, Johan Heinrich Füssli, Ferdinand Olivier, Eugène Delacour czy Artur Grottger. C. D. Friedrich w swych dziełach może najpełniej wyrażał przecucie śmierci i determinację ludzkiego losu, dlatego jego obrazy ukazują *cmentarz pojęty jako wydzieloną przestrzeń stanowiącą przedsionek zaświatów*⁵.

Podobne zjawisko można było zaobserwować w literaturze: zauroczenie cmentarną atmosferą przeradzało się w swoisty niemal jej kult, wiążący się z różnorodnym wykorzystywaniem motywu cmentarza. Prekursorami tego zjawiska, które z biegiem lat urosło do rozmiarów wyraźnego prądu, byli początkowo poeci angielscy (Edward Young, Robert Blair, William Collins, Thomas Gray), następnie zaś Niemcy, wkrótce jednak moda na poezję grobów ogarnęła całą Europę. Do literackiej legendy tamtych czasów przeszła romantyczna miłość Novalisa do przedwcześnie zmarłej narzeczonej, opiewana w „Hymnach do nocy”. Na grobie tej dziewczyny młody poeta odprawiał długie medytacje, by owoce ich, przemyślenia i gorzkie refleksje, zamknąć w literackim kształcie. Głośnym też echem odbiły się „Groby” Ugo Foscolo, polskiemu czytelnikowi przyswojone przez J. U. Niemcewicza. Później tematykę cmentarną podejmowali poeci tej miary co George Byron, Heinrich Heine czy Victor Hugo. To Hugo w jednym z sonetów napisał, że *Śmierć i Piękno to głębokie dwie sprawy... Dwie siostry po równi straszliwe i płodne*. To zaś zespolenie śmierci z pięknem bodaj najpełniej dokonało się w sentymentalnym i romantycznym ogrodzie, będącym protoplastą nowych cmenta-

⁵ J. Białostocki, *Od heroicznych grobowców do pogrzebu chłopca*, w: *Ikografia romantyczna*, pod red. K. Poprzęckiej, Warszawa 1977, s. 131.

rzy. W „Theorie der Gartenkunst“ Hirschfelda (1779–85) mowa jest o cmentarzach stanowiących *melancholijny rodzaj ogrodów*, natomiast Ksawery Giżycki (1827) pisał, że *ogród melancholijny ma w przedmiocie przedstawienia widowiska nieco posępnego, skłaniającego do rozmyślania i naprowadzającego umysł na kolej wyobrażeń poważnych; gęste lasy, widok cmentarza lub zwalisk, grobowiec, kaplica w samotnym położeniu umieszczona, drzewa, których kolor jest ciemny i gałęzie zwieszane, służą szczególnie do urzędzenia takiego stanowiska*⁶.

Nie przypadkiem więc niejednokrotnie w romantycznej literaturze przestrzeń cmentarza porównywano do ukwieconego ogrodu. Klementyna z Tańskich Hoffmanowa we „Wspomnieniach z podróży w obce kraje“ charakteryzując atmosferę i wygląd cmentarzy niemieckich napisała: *Każdy też cmentarz jest jakby ogrodem, takie w nim mnóstwo drzew, krzewów i kwiatów. To staranie rozjaśnia mieszkanie śmierci, przystęp daje nadziei. Nieraz też pojawiał się motyw kwietnego ogrodu, gdzie błogosławieni przechadzają się parami w chłodnym cieniu cudownego sadu*⁷. To Nicolas Poussin jako jeden z pierwszych złączył obraz szczęśliwej Arkadii z wizją Śmierci. Stąd w krainie szczęścia – zgodnie z imperatywem *memento mori!* – pojawiły się takie atrybuty, jak trumny, nagrobki, czaszki ludzkie. Wtapianie elementów funeralnych w przestrzeń parku bądź ogrodu, jak tego dowodzą przykłady z Pawłowska czy Sofiówki, było zabiegiem celowym i świadomym. Zgodne to było z pouczeniami Jacquesa Delille’a, który w „Ogrodach“ zalecał, by w ogród wkomponowany był grobowiec, *który brzoza siwa / Niczym wierzba ze wschodu żałośnie okrywa i smutne liście gubi nad mogiłą*. Dlatego parki stanowiły miejsce *rozmyślań o zmarłych, przyjaciółach*

⁶ K. Giżycki, *O przyozdobieniu siedlisk wiejskich. Rzecz zastosowana do Polski*, Warszawa 1827, t. 1, s. 108; cyt. za: P. Krakowski, *Ruiny i groby w sztuce preromantyzmu i romantyzmu*, „Folia Historiae Artium“ XIV, 1978, s. 112.

⁷ P. Ariès, dz. cyt., s. 39.

i innych bliskich osobach. Groby, nagrobki, smętne dokumenta (określenie C. C. L. Hirschfelda) sytuowane były na ogół w miejscach tajemniczych i swoście niedostępnych: *I niezależnie od tego, czyje pomniki tam* (w ogrodach) *umieszczano – zmarłego współmałżonka, rodziców, krewnych, czy choćby ulubionych psów, miejsca te powinny być ukryte w gęstwinie i ukazywać się oczom spacerujących w sposób nieoczekiwany w najbardziej utajonych i odludnych zakątkach*⁸.

Podobną funkcję, jaką spełniały u schyłku XVIII w. ogrody, w epoce romantycznej podjęły wielkomiejskie cmentarze. Rolę intymnego – prywatnego ogrodu przejęła równie intymna, publicznie jednak dostępna, przestrzeń cmentarza, miejsca spacerów i przechadzek. W sposób niemal pikantny, bo do intymnych spotkań z Delfiną Potocką, wykorzystywał cmentarze Zygmunt Krasiński: *Tam wśród grobów niemieckich, pokrytych kwiatami, spędziłem z nią dziesięć do piętnastu wieczorów letnich. Jeśli burza nas zaskoczyła, mokła do suchej nitki* – pisał do Henryka Reeve'a. W podobnej roli miejsca schadzki pojawił się cmentarz w dramacie Słowackiego „Fantazy”. Motyw spaceru po świecie umarłych wyzyskał też w stosunkowo mało znanym utworze Ludwik Spitznagel:

*Tamten jak ptak grobowy unika od ludzi,
Cichość nocy przerywa i śmiertelnych budzi;
Głos jego jak mruczenie strumyka, co płynie,
Rozlega się w pieczarach i w pieczarach ginie.
Przy promieniu księżyca, na cmentarzu fary,
Snuje się on z latarnią, podobny do mary,
Tam rozważa los człowieka.*

(„Wiersz o poezji dydaktycznej“)

Atmosfera cmentarza ewokowała myśl o śmierci i przemijaniu. Bohater powieści Zygmunta Kaczkowskiego „Murdelio“ zwierzał się: *I długo, długo to miejsce*

⁸ D. Lichaczow, *Poezja ogrodów*, Wrocław 1991, s. 221.

było najulubieńszym przybytkiem moim. Tam siadywałem wszystkie dni letnie i wszystkie wieczory, tam zawiniony w szubę, przeklęczałem wszystkie ranki zimowe.

Chodzenie po cmentarzach, rozmyślania na grobowcach, podziwianie nagrobków i mogił należało do konwencjonalnych zachowań romantycznych. Cmentarz, epatując urokiem mistycznych ciemności i niepowtarzalną atmosferą grozy, jawił się jednocześnie jako specyficzna kronika ludzkiego żywota, jako *najdawniejsza biblioteka i ostatnia klasa ludzkiej filozofii*, a nawet jako sztambuch, stając się przekąźnikiem wielu różnych informacji (*jak u dawnych ludów były na drzewie, kamieniach i kościach*).

Uwrażliwiony na przemijanie i historię romantyk chętnie też dopatrywał się paraleli między cmentarzem a ruiną. Stawiano też znak równości między cmentarzem a zgliszczami: *Przejsście w stan ruiny wyraźnie uszlachetnia; bo jej zasmucające piękno staje się symbolem przemijania, nietrwałości wszystkiego, co nas otacza, tak samo przyrody, jak i pomników kultury*⁹. Wyraźnie paralelę tę podkreślił Krasiński, najbardziej chyba z romantyków wyczulony na odgłosy historii: *Trzeba, by wszystko rozpadło się w ruinę, aby stało się jednym cmentarzem...*

Nakładanie się obrazów, w których w pejzażu dominuje ruina i cmentarzysko, gruzy i śmierć, nie było obce literaturze romantycznej. Poeci tej epoki wielokrotnie ukazywali cmentarz w obrębie ruin. Jedną z ciekawszych realizacji tego motywu spotkać można w „Królu zamczyska” Seweryna Goszczyńskiego. Tam w rozmowie z romantycznie egzaltowanym młodzieńcem dziwny gospodarz ruin – Machnicki, mówi o zwaliskach zamku: *Gdyby mi wolno było podnieść ich zastłonę, świat z boleści wzięłby się za włosy; zobaczyłby pod nimi przestrzeń pustyni (...) w każdym kamieniu trupa, w każdej warstwie pokolenia wymordowane*. Także w „Panu Ta-

⁹ A. Kowalczykowa, *Pejzaż romantyczny*, Kraków 1982, s. 33.

deuszu“ Mickiewicza ukazany został cmentarz usytuowany w zamku:

*Na dziedzińcu spomiędzy piołunu i chwastu
Wznoszą się stare szczęty krzyżów kilkunastu
Na ziemi nieświęconej; znak, że tu chowano
Poległych śmiercią nagłą i niespodziewaną.*

(Księga VI, w. 454–457)

W „Mogiłach na Pleśniku w Podhorcach“ Bogusz Zygmunt Stęczyński opisał grobowy lasek, pocięty licznymi mogiłami zarosłymi trawą i drzewami. Centralny jego punkt stanowił głaz z wyrytym na nim napisem: *Maryja z Rzewuskich Potocka 22 kwietnia 1813 roku. – Ta to pani bowiem lubiła w tym miejscu samotnie przeżywać chwile, oddana marzeniom, których ślad jedyny w ciemnym pozostał kamieniu.*

Ważność kamienia polegała na tym, że jako podstawowy budulec tak ruin jak i cmentarza, przede wszystkim zaś trwającego na nim pomnika, pełnił dzięki swym wartościom symbolicznym rolę łącznika między nimi. Na wymownym tym naturalnym głazie bądź obrobionym kamieniu przesiadywał, nieraz zmęczony¹⁰ lub zafascynowany krajobrazem, romantyczny podróżnik. Siadywanie na kamieniu, najpierw w sentymentalnym parku, później wśród ruin, wreszcie pomiędzy grobami, stało się jednym ze stereotypów ówczesnych zachowań. Konwencja wymagała, by przysiąc na obrobionym kamieniu, ręką odgarnąć obrastający go mech, by dumać i marzyć, przeżywając te nastroje, których ewokacją był wiersz J. B. Zaleskiego:

*Martwyż to obraz?... nieme te zwaliska!
Wieczór tchnie wonią i lubą i świeżą –
Cienie drzew, mogił jak olbrzymy leżą,
Choć o przeszłości szepce struga siwa.*

(„Odmiana. Sonet pisany blisko rozwalin“)

¹⁰ Por. rysunek Caspara Davida Friedricha, *Wanderer am Meilenstein* (1802) w: C. Sommerhage, *Deutsche Romantik*, Köln 1988, s. 24.

Machnicki z „Króla zamczyska“ oprowadzając swego gościa po ruinach, zatrzymał się zaś przed *glazem samorodnym*, mówiąc: *Przedę wszystkim cześć grobom! Tu, pod tym kamieniem leży półtora wieku. Olbrzymie zwłoki!* To kamień bowiem jako najważniejsze tworzywo wszelkich gruzowisk wyzwał najsilniej myśl o przemianach, tajemnicy życia i sensie śmierci.

Na takiej właśnie zasadzie postawił znak równości między ruinami a cmentarzem Z. Kaczkowski w „Grobie Nieczui“, gdy opisywał stojące w ciszy ruiny zagórskiego klasztoru: *Pomiędzy mury i sterczące ku niebu kolumny leżą w nieładzie porozwalane głazy; tam spory kawał marmurowego nagrobku, tu anioł biały odwrócony twarzą do ziemi, indziej rycerz kamienny bez rąk i bez głowy, tam ptak wiecznej ciemności i śmierci, sowa bez nóg i skrzydeł... Nad tym strasliwym polem podwójnej śmierci, wiecznie z siebie samej się odradzająca natura odnosi swoje nieodbite zwycięstwo (...). Tak już i na tym olbrzymim grobie zaczyna we dnie nowe maluczkie życie przygłuszać wielkie wspomnienie śmierci...*

Tam, pomiędzy ruinami bądź na kamieniu zasiadał romantyczny wędrowiec – przechodzień przez życie. Zwiedzając i kontemplując ślady minionej przeszłości, często dumał tam o własnej śmierci. Dlatego Krasiński między historycznymi ruinami Rzymu chciał widzieć grób kochanki:

*(...) Słuchaj – w tych dolinach
Ty mnie pochowasz przy Rzymu ruinach,
A grób mój będzie otoczony wzgórzami,
I ty wyryjesz na białym kamieniu
Prośbę do Boga, by w cyprysów cieniu
Ten kamień za mnie modlił się w milczeniu!*

(„Dla ciebie wszystko straciła na ziemi...”)

I także Hrabia z „Pana Tadeusza“, poznawszy z opowieści Gerwazego dzieje zamku, pragnął się wobec nich znaleźć w stosownej konwencji, o czym powiedział Gerwazemu:

*Szkoda, żeś mię nie przywiódł tu w godzinę nocną,
Udrapowany płaszczem siadłbym na ruinach,
A ty byś mi o krwawych rozpowiadał czynach.*

(Księga II, w. 372–374)

Zgodnie z romantyczną konwencją Hrabia chciał uczynić to, co zrobił bohater „Króla zameczyska”, opowiadający o sobie: *Usiadłem na gruzach, spojrzałem po okolicy, a cała okolica wydała mi się, jak żebym patrzył na nią okiem Machnickiego, puścieszą, bardziej martwą, jak gruzy, wśród których spoczywałem.* Literatura spotykała się tu z życiem, czego dowodem jest fakt, iż Krasiński w jednym z listów z Rzymu pisał do Henryka Reeve’a: *Usiadłem wśród ruin, gdzie orzeł kapitoliniński rozwiął w proch swe skrzydła (...) marzyłem wśród ruin.*

Identyfikacji grobu i ruin dokonał także Słowacki w „Grobie Agamemnona”. To w nim padły owe pamiętne, stanowiące o istocie niniejszych rozważań, słowa: *Tak więc – to los mój na grobowcach siadać.* Przywołał tu poeta zwyczaj siadania, czy może przysiadania na grobach. Przegląd romantycznej literatury jednoznacznie potwierdza istnienie takiego zwyczaju, uznawanego za jedno z normalnych, a może nawet oczekiwanych zachowań na cmentarzu. Przestrzeń cmentarza narzucała bowiem pewne formy zachowań, nie zagrażających profanacją grobów, a związanych z kultowym jego traktowaniem. Tradycyjne normy kultuowe, dopuszczając, a nawet zalecając zachowania modlitewne, zabraniały chodzenia po grobach, stawania i siadania na nich. To dlatego Guślarz w drugiej części „Dziadów” zwracał uwagę Pasterce:

*Pasterko, ot tam w żałobie...
Wstań, bo czy mi się wydaje,
Czy ty usiadłaś na grobie?*

To właśnie owej Pasterce ukazało się Widmo, którego nie mogły przegonić zaklęcia Guślarza. Siadając na grobie Pasterka zachowywała się w sposób znamieny dla elitarnej kultury romantycznej, nie zaś dla ludo-

wych wzorów śmierci oswojonej, zakazujących takiej czynności. Do kanonu bowiem romantycznych zachowań na cmentarzu należało m.in. przyklękanie na mogile i obok niej, wspieranie się o grobowiec bądź krzyż, kładzenie głowy na płytę grobową, rzucanie się na mogiłę, by okazać żal i rozpacz, wreszcie – siadanie na grobie. I co zaskakujące, owo siadanie na grobie było jedną z form okazywania zmarłemu szacunku, nie uchodziło też za zachowanie grób profanujące. W ten sposób nie tylko oddawano umarłemu cześć, ale także podkreślano emocjonalny związek między osobą żyjącą a spoczywającą w ziemi. O tym, że dawało ono miarę bliskości między żyjącym a zmarłym, dobrze zaświadcza jeden z listów Słowackiego do matki, opisujący reakcję poety na wieść o śmierci bliskiej mu osoby: *Po przeczytaniu listu myślałem długo, a potem czułem gwałtowne zniechęcenie, ale bardzo gwałtowne. Oto chciałem być w tej chwili w Paryżu, chciałem pójść na Père Lachaise i usiąść na jego grobie... bo ranek był tak piękny i cichy – a gdybym siadł milczący na jego mogile, to byłoby to samo jak wizyta, którą choremu co rano oddawałem* (15 III 1833 r.).

Przysiadanie na mogile odpowiadało więc odwiedzinom u osoby bliskiej, ważnej, kochanej i szanowanej, a tylko nieobecnej wśród żywych. Odzywało się w tym echo poczucia metafizycznej jedności, łączności żywych i umarłych, świata realnego, dotykającego z pozaziemskim, irracjonalnym. Dowodem tej łączności było wyjście z grobu Widma w drugiej części „Dziadów“ i jego podążanie za tą Pasterką, która nie przypadkiem widać usiadła na jego grobie. Ten wyraźny związek żywych z umarłymi ukazał także J. I. Kraszewski w sielance „Wioska“, w opisie wizyty chłopów na cmentarzu bardzo przypominającej obrzęd dziadów:

*Siedli, płaczą, jak gdyby pracę wysuszone,
Łez znowu pogrzebowych wytrysnęło źródło,
Jęki matek, żon płacze leć w duchów stronę,
Wszystko im mówią: jak się im wiedzie i wiodło,*

*Która im zdechła krówka, ile kop w stodole,
Spowiadają nadzieje swe, straty i bole.*

Romantyczny poeta niejednokrotnie sadowił się na grobach i grobowcach, nie było bowiem w otoczeniu Słowackiego grobu ani cmentarza, który by uszedł jego uwagi: *...pociąga ją w tym zakresie wszystko od piramid egipskich i samotnych kurhanów na polach Ukrainy po fantazmatyczno-archeologiczną panoramę grobów i pochówków*¹¹. Tak zwany grób Agamemnona, czyli skarbiec Arteusza w Mykenach, był jednym z najciekawszych zabytków najdawniejszego budownictwa greckiego. W tej właśnie druidycznej z głazów wielkiej grocie poeta spędził *sam jeden całą godzinę*, uznając ją za symbol *sławy, zbroi, pychy*. Wokół panował mrok, cisza zaś – w wierszu przez niego hiperbolizowana – skłaniała do refleksji i gorzkiej zadumy, wyzwalała nastrój fantastyki, acz nie oderwania od rzeczywistości. Przysiadający na rachitycznym opodał rosnącym dębie ptak – symbol wędrowki – nagle uzmysłowił pocie jego tułaczy los i tragiczne przeznaczenie:

*Tak więc – to los mój na grobowcach siadać
I szukać smutków błahych, wiotkich, kruchych.
To los mój senne królestwa posiadać...*

Podobnym zainteresowaniem darzył Słowacki mogiły Druidów, tzw. dolmeny (grobowce z okresu neolitu, budowane z głazów przykrytych wielkim, płaskim blokiem kamiennym, pierwotnie przysypywane ziemią). Świadczyło to o jego wyraźnym zainteresowaniu dawną kulturą i materialnymi śladami życia dawnych pokoleń. W prowadzonym przez siebie raptularzu poeta zapisał: *Monument Druidyczny – cudny skład kamieni*, dodając też: *Duchy Druidów, które zakląłem, pomagać mi muszą*. Motyw druidycznej mogiły pojawił się także w jego

¹¹ K. Ziemia, (Głos w dyskusji), w: *Style zachowań romantycznych. Propozycje i dyskusje. Sympozjum Warszawa 6–7 grudnia 1982 r.*, pod. red. M. Janion, M. Zielińskiej, Warszawa 1986, s. 253–254.

wierszu „Do pastreczki siedzącej na Druidów kamieniach w Pornic nad oceanem“ oraz w liście do Joanny Bobrowej. Wedle tego listu, wspomniana w wierszu pastreczka to *syłficzna druidessa, trochę biedna, trochę żebracka, ale cudownie ładna i kształtna* – zwłaszcza włosy jej... To do niej zwrócił się poeta:

*Jak ty mi jesteś wdzięczna,
Duszczenko moja mała,
Słoneczna i miesięczna,
Prawie bez krwi i ciała.
Gdyś wysoko siadała
Z główką w zorzy pierścieniach,
Na Druidów kamieniach,
Śród jałowcowych krzaków.*

Tę samą scenę i sytuację zreferował Słowacki we wspomnianym już liście do Bobrowej: *Raz przy zachodzie słońca... na tym kopcu druidycznym, z którego świat widać okrągło i pusto na wszystkie strony (...) zamknąłem oczy i myślałem.* O tym, że spotkanie, a następnie znajomość z prostą, wiejską dziewczyną, było wydarzeniem ważnym i istotnym dla przeżyć Słowackiego, świadczy zakończenie listu: *Nie śmiej się ze mnie Pani, proszę, ani posądzaj o żadną egzaltację wymuszoną i sternostwo angielskie, głupio sentymentalne; ta mi dziewczyna była nauką – i pokorniejszy wstałem z tych kamieni, niżem był, gdym się na nich jak marmurowy kto rozciągnął.*

Kryła się za tym wyznaniem koncepcja swoście charzmatycznej pierwotnej wiedzy ludu, jakby nabytej z obcowania z odwieczną mogiłą, na której siedziała pastreczka z Pornic. Bodaj na takiej samej zasadzie ukazał Z. Kaczkowski w powieści „Bajronista“ małego, schludnego, odmiennego od reszty gromady dzieci wiejskich, pastuszka, siedzącego na szczycie prastarego kurhanu. Być może dokonywano w ten sposób swoistej projekcji własnych przeżyć na postaci literackich boha-

terów¹². Nie było też rzeczą przypadku, że Słowacki druidyczne mogiły przenosił na ziemie polskie, słowiańskie, pisząc w „Królu-Duchu“:

*Niejedna teraz Druidów mogiła,
Którą oplata wkoło krzew różowy
(...)
Pokaże ci swe słońca: Krwawe plamy.*

(Rapsod I, pieśń I)

Obcowanie z tymi wiekowymi mogiłami miało dla romantyków charakter swoistego doświadczenia wielkich prawd historii i losów ludzkości. Inny natomiast wymiar miały odwiedzania pewnych mogił na cmentarzach. Tu bowiem sposób zachowania był uzależniony od stopnia bliskości osoby umarłej, nie tracąc wcale znamion romantycznej poetyczności. Nawet przeciwnie. Pisząc, że są różne poetyczne chwile, Słowacki w „Podróży do Ziemi Świętej z Neapolu“ wskazywał, że należą do nich i te, gdy kto nocą *sam idzie na cmentarz i na kochanki usiądzie mogile*. Stąd motyw ten powrócił w poemacie „W Szwajcarii“. W nim zapowiedzią śmierci są znaki-zwiastuny o treści funeralnej, jakimi są czarny motyl¹³, szalec przypominający trumnę, ogród wreszcie upodabniający się do ponurego cmentarza. Gdy zaś dokonała się – nie ukazana zresztą oczom czytelnika – katastrofa śmierci, wówczas wśród zachowań zrozpaczonego kochanka pojawiło się także siadanie na grobie zmarłej:

¹² Co nie zmienia faktu, że znaczenie takich kurhanów interpretowano szerzej, skoro C. D. Friedrich „starodawne grobowce ze spiętrzonych kamieni, do niedawna jeszcze spotykane na pobrzeżu Bałtyku, (...) traktował jako symbole przemijalności i przeczyczenia pogaństwa. (...) pociągały one artystę swym malowniczym i nastrojowym położeniem i wyglądem“ (J. Białostocki, dz. cyt., s. 125).

¹³ Według M. Wańczowskiego (*Księga żałoby i śmierci. A-Z*, Opole 1993, s. 54) czarny motyl w folklorze latynoamerykańskim pełni symboliczną rolę zwiastuna śmierci. Co osobliwe, taką samą rolę pełnił on przed kilkudziesięciu laty w środowiskowym folklorze taternickim; por. opowiadanie Jana Długosza *Czarny motyl* w jego książce *Komin Pokutników*, Warszawa 1964.

*I stoję błądy, i kreślę jej rysy;
 Lub imię piszę na piasku wilgotnym;
 Lub błędę między róże i cyprysy
 Jak człowiek, który skarb drogi postrada,
 Zmysły utracił i płacząc usiada
 Tam, kędy urny na grobowcach siedzą;
 Myśląc, że groby o niej co powiedzą.*

Siedzenie na grobie ukochanej osoby było jednak zachowaniem mniej ekspresywnym od rzucania się na mogiłę (Kazimierz Brodziński, „Poezja do Dafny”; J. Słowacki, „Jan Bielecki”), będąc jednocześnie mocniej nacechowanym emocjonalnie od wspierania się o grób (Z. Krasiński, „Noc letnia”), czy nawet przyklęknięcia obok grobu – zazwyczaj sygnału intencji modlitewnych. W katalogu tych *póz żałobnych* (określenie Krasińskiego) mieściło się także opieranie o nagrobny krzyż (Z. Krasiński, „Fragment”), zachowaniem jednak najbardziej romantycznym, właściwym tylko dla tej epoki, było siadanie na grobie.

Wielokrotnie więc pojawił się ten motyw w literaturze romantycznej. Z ważnym jego przykładem spotykamy się w „Grobie Nieczui” Z. Kaczkowskiego. Tu bohater powieści, Jędrzej, poszukując grobu bliskiej sobie osoby na lwowskim Cmentarzu Łyczakowskim, dostrzegł w pewnym momencie tymczasowo położony głaz i siedzącą na nim kobietę – starą służącą zmarłej. Siedziała ona *na owym starym głazie, który położono tymczasem, miała rozpuszczone warkocze, szyję i piersi otwarte, i z kwiatów i ziela wiała wieńce na swoich kolanach*. To jej zachowanie wskazywało na całkowity rozstrój nerwowy i wręcz utratę zmysłów, spowodowane żałobą. Nieco natomiast inaczej wyzyskał ów motyw Józef Korzeniowski (w „Ofierze i sumieniu”) ukazując *melancholii potęgę* (określenie Antoniego Czajkowskiego¹⁴), kierującą zachowaniami bohatera, który więk-

¹⁴ Por. A. Czajkowski, *Melancholia*, w: tegoż, *Niektóre poezje*, Warszawa 1841, s. 94.

szość czasu spędzał na cmentarzu, wśród mogił i krzyży, co obserwujący go stary dziadek kościelny z ludową mądrością tym tłumaczył, że *musi tam mu coś być na sercu, bo jak tu przyjdzie i tak siądzie na tych białych schodkach* (grobowca – E. S.), *to siedzi nawet trzy godziny, choć zimno i wiatr świszcze*. Bohater powieści istotnie w ten sposób szukał uspokojenia po śmierci żony, by także nad jej grobem publicznie wypowiadać się z popełnionych win, uzyskać przebaczenie ze strony tych, wobec których zawinił, i nie przypadkiem powrócić do dawnych swych zachowań: *usiadł na schodach grobowca, wsparł głowę na dłoni i tak został w zamyśleniu*.

W zachowaniach takich realizowała się zasada sformułowana przez Józefa Kremera, który w „Podróży do Włoch” napisał, że *ciche groby umarłych oddzielone od mieszkania żywych, są miejscem dumania, tęsknoty, pocieszenia i modłów; tutaj wieczności powiewne szepty koją ziemskie rany, przynosząc wieści o tamiecznych rzeczach*¹⁵.

Nic przeto dziwnego, że przestrzeń cmentarza mogła oddziaływać terapeutycznie, przyczyniając się do wewnętrznych przemian bohaterów. Bardzo wyraźnie taką funkcję spełniło siedzenie na grobie, wzbogacone zresztą o inne jeszcze motywy, w powieści Augusta Wilkońskiego „Trupia głowa”. W niej rozpasany, awanturniczny bohater powracał w jednym z epizodów do swego domu przez cmentarz, z którego ciszą kłóciły się dźwięki dochodzącej z dala wesołej muzyki. Jednakże cisza cmentarza działała porażająco i pod jej wpływem *usiadł na jednej z mogił i chłodny wiatr oziębził na chwilę wrzącą krew. Zegar na wieży poważnie, uroczyście wybijał godziny. Janusz westchnął głęboko i tży były bliskie jego oczu...* Od uczuciowości tej uwolnił się na moment w chwilę później, gdy usłyszał wystrzały moździerzy i wiwaty dochodzące z jego domu. Zerwał się wówczas

¹⁵ J. Kremer, *Podróż do Włoch*, Wilno 1861, t. 4, s. 469.

z grobu i przeskakując przez mogiły szedł śpiesznie, czując zażenowanie z powodu swej skruchy, gdy nagle zeskakując z jednej mogiły, aby wskoczyć na drugą, potknął się i potrącił nogą o trupa głowę, która przy blasku księżyca patrzyła na niego czarnymi oczyma i śmiała się wyszczerzonymi zębami; trącił ją, aż podskoczyła na kamień grobowca i stoczyła się jak kula.

Ekspresję tej sceny wzmacniają nieprzypadkowe filiacje ze słynną sceną z „Hamleta” Szekspira, co miało wzmocnić wiarygodność faktu, iż ten właśnie moment stał się punktem zwrotnym w życiu bohatera i zapoczątkował jego moralną przemianę. Natomiast traktowana jako dokument obyczajowej kultury epoki powieść Wilkońskiego dowodzi, że siadanie na grobie miało charakter czynności spontanicznej, dyktowanej przez nastrój chwili. Potwierdza to świadectwo dane przez Z. Krasińskiego, który w jednym ze swych wczesnych utworów („Wiek, w którym żyjemy”) napisał: *Ja wołałbym raczej usiąść na kurhanie żałobnym i tam naznaczyć sobie spotkanie z ludźmi, z samym stuleciem, gdyż stulecia giną jak ludzie*. Dowodzi to, że owo siadanie na grobie w jakiś sposób zaspokajało potrzeby romantycznej psychiki, znajdującej dla tego zachowania różne motywacje, raz wpisujące się w kategorie intymnie przeżywanej żałoby, kiedy indziej – wynikające z poddania się *potędze melancholii*, w innych zaś jeszcze przypadkach określane przez potrzebę uczuciowego, głębokiego przeżywania historii wieków, jak w „Grobie Agamemnona” i tu przytoczonym przykładzie z Krasińskiego.

Wyraźną zaś romantyczność takiego zachowania określa fakt nadawania mu ważnej funkcji literackiej. Tak było w „Nocy letniej” Krasińskiego, w której w dramatycznym epizodzie przymuszania córki przez staro- go ojca do zamążpójścia za nie kochanego człowieka, rozgrywającej się w zamkowej kaplicy wśród kamiennych sarkofagów, ubrana w wieniec ślubny dziewczyna na

grobie matki *siedzi, milczy, truchleje*, potem zaś *zsunąwszy się, klęka na głazach, modli się*.

W sztuczny zaś literacki sposób wyzyskała ów motyw Narcyza Żmichowska w poemacie „Maina i Kościej“, ukazując tytułową bohaterkę na grobie młodszego brata, któremu *przyniosła mleka, owocu i kwiatu*. Głównym jednak celem jej tam odwiedzin jest dumanie i słuchanie tego, *co będą duchy nuciły*:

*Pagórek stał nad rzeką,
Na pagórku mogiły,
Promienie księżycy,
Niepewnie, daleko,
Na ciemnych falach świeciły,
A na mogilnym kamieniu
Siedziała dziewczica,
Biała, w białym odzieniu (...)*

Siedzenie na mogilnym kamieniu interpretowane tu jest jako fizyczny kontakt ze śmiercią, bohaterka bowiem, kładąc czoło na kamieniu grobowym, oczekuje Kościeja – demiurga śmierci, czego psychologicznie Żmichowska już uzasadnić nie potrafiła.

Literackie realizacje tego motywu, zasygnalizowanego tu w paru najcelniejszych przykładach, miały także inną formę – metaforyczną. W romantycznych bowiem ujęciach literackich na mogile siadać mógł nie tylko człowiek, ale uczynić to mogły także czas, myśl i śmierć. Już w 1815 r. Kazimierz Brodziński personifikując Czas w „Wierszu obrzędowym w święto imienia Ludwika Osieńskiego“ sięgnął po taką metaforę, nie wiadomo tylko, czy kierując się obserwacją zachowań ludzkich, czy wyprowadzając tę metaforę z innego źródła:

*Ta ziemia jest cmentarzem, gdzie czarna królowa
Wysłane sobie twory na zatrutę chowa;
(...)
Z grobami tylko ziemia pod gwiazdami krąży,*

*To, co się po niej błąka, do swych grobów dąży.
Tu czas, jak na swym tronie, siada na mogile. (...)*

Akcentując temporalne ograniczenie życia ludzkiego, w symbolice nagrobnej wyrażane przez motyw ściętego bądź zwiędłego złamanego kwiatu czy drzewa, przez klepsydrę, Brodziński podjął jednocześnie znamieny dla idei vanitas motyw przemijania. Z kolei Włodzimierz Wolski w poemacie fantastycznym „Połóska” na trochę podobnej zasadzie poddał personifikacji Myśl, także każąc jej, na ludzki wzór, usiąść na grobie:

*Myśl się białawą taśmą przesunie;
(...)
Siądzie na grobie z nieśmiertelnikiem,
Co choć nie kwitnie, wędnać nie umie...*

W sposób jednak bodaj najciekawszy wyzyskał ów motyw metaforycznie Franciszek Dzierżykraj-Morawski w poemacie „Pompei”. Miasto to, zasypane w 79 r. przez wulkaniczny popiół, było w drugiej połowie XVIII i w pierwszej połowie XIX w. terenem prac wykopaliskowych i dla kultury romantycznej stanowiło wielką atrakcję. Interpretowano Pompeje jako wielki cmentarz, symbol strasznej tragedii i zagłady, tajemnicy śmierci. W tym też kierunku poszedł Morawski, z oglądu ruin pragnący odtworzyć przeszłość i oddać wymiar tragedii, jaka tam miała miejsce:

*Przestrach, wycia rozpacz i – wieczne milczenie.
Zgasto do ostatniego wszelkie życia tchnienie,
Straszna śmierć na rozległej zasiadła mogile,
Całe miasto zasnute, zagrzebane w pyle.*

Omówiony tu zwyczaj siadania na grobach, jakże odległy od dzisiejszych zachowań, pojawiał się w europejskiej i w ślad za tym polskiej kulturze obyczajowej z początkiem XIX w., gdy zakładanie nowych, pozamiejskich cmentarzy łączyło się z ich zaanektowaniem przez kulturę romantyczną. Ustał ten zwyczaj stosun-

kowo szybko, jak się zdaje, już w połowie XIX w. Wziął się on z romantycznej uczuciowości, a nawet egzaltacji, by stać się nie tylko motywem literackim, ale przede wszystkim znamiennym dla epoki stylem zachowania na cmentarzu – na mogile. Zaniął natomiast, jak się wydaje, wtedy, gdy instytucjonalizacja cmentarza silniej wiązać się poczęła z nadawaniem form publicznych prywatnemu kultowi zmarłych. Było ono bowiem zachowaniem tyleż niekonwencjonalnym, łamiącym tradycyjne formy zachowań wobec grobu, ile – przede wszystkim – intymnym, miało charakter reakcji indywidualnej, choć powtarzalnej, tyleż dowodzącej szczególnej siły związku żyjącego ze zmarłym, ile zaś świadczącej o ogromie emocjonalnej wrażliwości siadającego na grobie: jak rzecz nazwał Słowacki, siadanie na grobie było *poetyczną chwilą*. Jak zaś napisał Krasiński, bohater romantycznego wieku *zbyt dumny, by żalić się przed ludźmi, wolał powierzyć westchnienia swe wiatrom ciemnej nocy, a tzy swe głazowi grobowca – może mniemał, że jest on wrażliwszy, niż dusze bliźnich, lub przynajmniej niezdolny wyśmiewać jego mąk, zdradzając jego wzruszenia*¹⁶.

¹⁶ Z. Krasiński, *O śmierci*, w: *Pisma Zygmunta Krasińskiego*, wyd. jubileuszowe, Kraków 1912, t. 8, s. 9.

Jacek Bolewski SJ

Mówienie o Bogu z doświadczenia

Jak dzisiejszemu człowiekowi mówić o Bogu? To pytanie, niezmiennie aktualne, zostało ostatnio postawione przez Papieską Radę ds. Dialogu z Niewierzącymi z myślą o kolejnym zgromadzeniu plenarnym – w marcu 1994 r. Celem przygotowania tego spotkania oraz odpowiedzi na powyższe pytanie przewodniczący Rady kard. Paul Poupard sformułował dodatkowe pytania, zebrane w 3 grupach problemowych. Oto one:

1. Jak dzisiejsi ludzie traktują pytanie o sens swego istnienia i istnienia świata: czy w istnieniu tym upatrują ponurej zagadki, czy też tajemnicy otwierającej drogę ku Transcendencji? Czy z tego doświadczenia wnioskuje o istnieniu Opatrzności? Jakie jest ich stanowisko wobec Boga objawionego w Jezusie Chrystusie i głoszonego przez Kościół?

2. Jakie doświadczenia życiowe mogą stanowić punkt wyjścia w głoszeniu dzisiejszym ludziom Boga: cierpienia, śmierć, lecz także miłość, poświęcenie się, solidarność, piękno itd.? Jakiego języka wymaga ten temat?

3. Jak możemy dziś dzielić się doświadczeniem Boga: przez wiarę i miłość, modlitwę i życie sakramentalne, świadectwa chrześcijańskiego życia osobistego i wspólnotowego, przyjaźni i zaangażowania w służbie najuboższym?

Powyższe pytania dotarły do Polski za pośrednictwem Komisji Episkopatu Polski ds. Dialogu z Niewierzącymi. W jej imieniu bp Bogdan Bejze zwrócił się do wielu osób z prośbą o odpowiedzi, które mają zostać opublikowane w planowanej przez niego książce. Jako punkt wyjścia mojej odpowiedzi przyjąłem własne, osobiste doświadczenie. Pytania mówią o *dzisiejszym człowieku*. Jak to uwzględnić bez popadania w ogólniki?

Człowiekiem, o którym mogę dzisiaj (np. w Wielki Czwartek 1993 r.) mówić najbardziej kompetentnie i autentycznie, jestem... ja sam! Dlatego w centrum mojej odpowiedzi stoją nie tyle poszczególne pytania, ile całościowe spojrzenie na problem, który osobiście uważam za fundamentalny w mówieniu o Bogu – z doświadczenia.

Problematyka doświadczenia Boga

Mówienie może się stać aktem mechanicznym, powtarzaniem ciągle tych samych słów. Trudno tego uniknąć, kiedy się mówi o Bogu. Trudność pozostaje na ogół ukryta. Nie odczuwają jej ci, dla których pojęcie Boga jest czymś bezproblemowym. W dwojakim sensie: albo nie widzą problemu w przyjmowaniu rzeczywistości nazywanej Bogiem, albo też – niejako na odwrót – nie widzą problemu w swoim odrzucaniu Go. Tymczasem problem istnieje w obu przypadkach i sprowadza się ostatecznie do jednego. Jest nim praktyczne utożsamianie pojęcia i pojmowanej w nim rzeczywistości. W pierwszym przypadku pojęcie jest akceptowane z taką oczywistością, że człowiek czuje się zwolniony od pytania o wyrażającą się w nim rzeczywistość. W drugim natomiast przypadku pojęcie jest z taką samą oczywistością odrzucane – w przekonaniu, że zasługuje też na odrzucenie rzeczywistość, która się w nim wyraża. Powodem jest za każdym razem to samo – bezproblemowe traktowanie pojęcia. Gdzie zatem tkwi głębszy problem?

Trudność staje się widoczna w owocach takiej postawy. W obu przypadkach ujawnia się ten sam rozdźwięk pomiędzy mówieniem o Bogu a życiowym doświadczeniem człowieka. U tych, którzy nie mają trudności w mówieniu o Nim, słowa nie przystają często do ich życiowej praktyki wskazując, wbrew wystawianym deklaracjom, że wiara nie jest zdolna do przeniknięcia i przemienienia życia. Ich świadectwo nie może być

ostatecznie przekonujące, skoro codzienne doświadczenie ma niewiele wspólnego z doświadczeniem Boga – skoro zadowolają się Jego pojęciem. Podobnie, choć znowu z odwrotnym skutkiem, jest u ludzi odrzucających Boga. Również dla nich doświadczenie życia pozostaje bez związku z Boską rzeczywistością, z tą różnicą, że teraz stanowi to dla nich samych argument przeciwko Niemu. Jednym słowem podstawowym problemem jest zawsze niezgodność między pojęciem Boga przyjmowanym z góry a doświadczeniem życiowym... Co pozostaje? Samo dostrzeżenie problemu wskazuje kierunek dalszych poszukiwań. Potrzeba z pewnością głębszego spojrzenia na pojęcie Boga właśnie w kontekście doświadczenia, które do tej chwili wiązało się z nim zbyt powierzchownie.

Takie postawienie problemu wymaga w świetle teologii katolickiej dodatkowego komentarza. Mówienie o doświadczeniu Boga przywołuje na myśl różne nieporozumienia, nie tylko z przeszłości, ale i nadal aktualne. Najpierw może się wydawać, że doświadczenie Go jest dane tylko nielicznym: świętym, mistykom, postaciom obdarzonym szczególnym charyzmatem. Z tym wiąże się wyobrażenie, że samo to doświadczenie musi zawsze przybierać niezwykle formy, występujące w opisach przeżyć mistycznych czy nadzwyczajnych wydarzeń – spotkań z Bogiem, o których świadczy Pismo Święte. Na czym polega nieporozumienie? Przede wszystkim na tym, że owe „widowiskowe” przejawy wcale nie stanowią istoty doświadczenia Boga. Spotkanie z Nim dokonuje się głębiej i jego znakiem są nie tyle zewnętrzne zjawiska, ile raczej wewnętrzna przemiana ludzkiego serca (w sensie biblijnym), uzewnętrzniająca się w owocach konkretnego działania. Dlatego Kościół zachowuje daleko idącą powściągliwość w ocenie tzw. objawień towarzyszących doświadczeniu mistyków. Także oni sami, przynajmniej ci najgłębiej patrzący (jak św. Ignacy Loyola i św. Jan od Krzyża), nie ustają w podkreślaniu, że najgłębsze doświadczenie dokonuje się

w wymiarze *pozaprzecznym* – niczym... *bez przyczyny*.

O ile zatem pierwsze nieporozumienie jest ograniczaniem doświadczenia Boga do nadzwyczajnych przeżyć, o tyle drugie – niejako przeciwnie – wiąże się z nadmiernym rozszerzaniem tego doświadczenia na całą sferę przeżyciową człowieka. Co to znaczy? Spojrzenie tego rodzaju bywało w historii reakcją na jednostronny, skrajny racjonalizm (intelektualizm) w mówieniu o Bogu. Tak było w przypadku reformacyjnego protestu wobec scholastycznych spekulacji, podobnie też stało się z reakcją na racjonalizm teologii XIX w., który doprowadził do sprzeciwu modernistycznego z naciskiem na element doświadczenia – uczuciowego przeżycia. Groziło to swoistą banalizacją wiary i sprowadzeniem jej do sfery subiektywnych odczuć samego człowieka. Kościół nie mógł się na to zgodzić. Jednak odrzucenie przez niego skrajnego subiektywizmu w dziedzinie Objawienia i wiary mogło wywołać wrażenie, że cała sfera ludzkiego doświadczenia pozostaje tylko w zewnętrznej relacji do Boga, którego wystarczy przyjąć w postaci prawd i pojęć „ze słyszenia” – czy to z Pisma Świętego, czy z późniejszego nauczania Kościoła.

Dzisiaj powinno być jasne, że wiary nie da się zredukować do żadnego częściowego, jednostronnego ujęcia. Istotna jest raczej postawa całościowa. Wskazuje na nią samo Pismo Święte mówiąc o zwracaniu się do Boga *całym swoim sercem, całą swoją duszą, całym swoim umysłem i całą swoją mocą* (Mk 12,30). Trudności związane z wiarą mają swój korzeń właśnie w braku takiej postawy. Najczęściej zauważa się trudności „rozumowe”. Faktem jest, że świadczą one o licznych nieporozumieniach co do podstawowych treści wiary. Jednak między wiarą a rozumem nie może istnieć zasadnicza sprzeczność. Dlatego nie rozum jest zagrożeniem dla wiary, ale najwyżej... nierozumność, czyli albo braki w rozumowaniu, albo to, co w samym człowieku nie

daje się sprowadzić do działania rozumu, jak właśnie sfera uczuć i woli. Tutaj tkwią najpoważniejsze przyczyny oporów przeciwko wierze – przeciw Bogu. Zablockowane czy zranione uczucia, uzależniona i osłabiona przez nie wola – to wszystko stanowi przeszkodę w otwarciu się na prawdę, na Boga. Poza tą przeszkodą kryje się najczęściej konkretne doświadczenie, gdyż to ono – przez otoczenie – najbardziej wpływa na ludzkie uczucia i wolę. A zatem raz jeszcze: Trudno doświadczyć Boga tam, gdzie doświadczenie człowieka świadczy o czym innym – o Jego braku.

Droga do Boga przez doświadczenie

Jak dojść do innego doświadczenia – Innego? Wyjściem z trudności jest pójście „na całość” w kierunku, który one same wskazują. Takiej wskazówki udziela nam doświadczenie Boga poświadczane w Piśmie Świętym. Fundamentem starotestamentowej wiary było doświadczenie Wyjścia jako znak zbawczego działania Boga – Jahwe. Po ludzku jedynym wybawieniem z trudności wydawała się śmierć. Od tyłu nacierali prześladowcy, od przodu napierało morze (por. Wj 14,10 nn.). Co wybrać – wydać się na pastwę ludzi, czy paść ofiarą morskiego żywiołu? Mojżesz wiedział, że nie ma innego wyboru, jak posuwać się dalej rozpoczętą drogą. Dzięki temu dalsza droga rzeczywiście się odsłoniła – w morzu! Przejście stało się możliwe dzięki wierze Mojżesza, o którym Nowy Testament powie dobitnie, że trwając w niej *wytrwał, jakby widząc Niewidzialnego* (Hbr 11,27). Jak? Widząc drogę oczyma wiary tam, gdzie po ludzku była ona niewidoczna.

Tak, doświadczenie trudności może się stać dzięki wierze doświadczeniem samego Boga. Kryje się w tym wielka tajemnica. Oba doświadczenia pozostają niewspółmierne. Na pierwszym planie jest i dominuje doświadczenie trudności, na tyle poważne, że po ludzku nie widać żadnego wyjścia. W tym kontekście jedynym

znakiem innego doświadczenia jest najpierw wiara jako niepoddawanie się trudnościom i poddanie się Temu, który JEST, a zatem nigdy, w najcięższej nawet sytuacji, nie przestaje działać. Właśnie dzięki tej wierze Jego działanie może w końcu stać się widoczne. Otwiera się nowe doświadczenie Bożego działania – nie tyle jako „wewnętrzne“, subiektywne przeżycie, ile jako najbardziej dosłowne PRZEŻYCIE, wyjście cało ze śmiertelnego zagrożenia, przejście – z zachowaniem życia. Tak było w przypadku Mojżesza. Taki był również sens wiary Abrahama. Jako ojciec wszystkich wierzących stał się pierwszym wyznawcą Tego, *który ożywia umarłych i to, co nie istnieje, powołuje do istnienia*. Bo w swym doświadczeniu *wbrew nadziei uwierzył nadziei* (Rz 4,16 nn.).

Świadek Starego Testamentu znajduje dopełnienie w Nowym. Jego pełnia objawia się w Jezusie Chrystusie – w cieniu krzyża i w świetle zmartwychwstania. Tutaj kulminują szczytowe doświadczenia wiary z wcześniejszych dziejów jako zapowiedzi tajemnicy krzyża – czy to w heroicznej wierze Abrahama wobec Boskiej „konieczności“ ofiary z syna, czy w doświadczeniu Paschy – Przejścia Boga i Jego ludu dzięki wierze Mojżesza. W Jezusie to wszystko się łączy i wypełnia – w Jego ofierze, która staje się przejściem – drogą – do nowego życia, do zbawienia. Ewangeliczne świadectwa pozwalają głębiej wejrzeć w ludzkie doświadczenie Boga u samego Mistrza z Nazaretu. Jego modlitwa na krzyżu jest znakiem ciemności, którą jedynie wiara jest zdolna przyjąć i przeniknąć: *Boże mój, Boże, czemuś mnie opuścić?* Nie słowa są tu niezwykle. Były one znane i powtarzane już wcześniej w starotestamentowym Psalmie 22. Niezwykle jest raczej to, że modli się nimi sam wcielony Bóg-Człowiek. Jako człowiek *musiał* (por. Łk 24,26) przyjąć całą ciemność (nie)ludzkiego grzechu, aby jako Bóg wnieść również do tej sfery Boskie życie i światło. A tym, co również tutaj – w skrajnym przypadku Jego męki – zdołało otworzyć drogę decydującego przejścia, była wiara Jezusa, Jego pełne od-

danie się Niewidzialnemu: *Ojcze, w ręce Twoje powierzam ducha mego.*

Owocem tego doświadczenia było nowe świadectwo uczniów – apostołów. Ich wcześniejsze świadectwo o bliskości królestwa Bożego przeszło pod wpływem paschalnego przeżycia w świadectwo o samym Jezusie – jako Synu wskrzeszonym przez Ojca i działającym w Jego Duchu. Już wcześniej, jeszcze za swego życia, Mistrz posyłał ich, aby Go re-prezentowali, uobecniali Jego Dobrą Nowinę wobec innych, nie tylko w swych słowach, ale i w znakach, jakie właśnie Jego mocą dane im było czynić. Jednak ich pierwotna wiara nie wytrzymała ciemności krzyża. Wyparli się Jezusa, zadali kłam swemu wcześniejszemu świadectwu. Konieczne było nowe doświadczenie – poświadczane najpierw przez niewiasty, których wiara pozwoliła wcześniej pojąć to, co się stało w istocie rzeczy. Zmartwychwstanie! Ukrzyżowany objawia się jako Żyjący, jako żywy Bóg. Nowe doświadczenie jest przede wszystkim doświadczeniem Jego Ducha, w którym On sam działa odtąd we wspólnocie wierzących, w Kościele. W Duchu Świętym staje się możliwe nowe, pełne świadectwo o Jezusie. Wszak On sam zapowiedział: *Gdy zaś przyjdzie On, Duch Prawdy, doprowadzi was do całej prawdy. Bo nie będzie mówił od siebie* (J 16,13)... W tym nowym świetle żadne trudności nie są już straszne. Apostołowie stali się nie do poznania. Od tej pory *cieszyli się, że stali się godni cierpieć dla imienia Jezusa* (Dz 5,41).

Mówiąc o drodze do Boga przez doświadczenie, które zrazu, zdaje się, świadczy o Jego nieobecności i opuszczeniu człowieka, nie sposób na koniec nie wspomnieć o jeszcze jednej istotnej postaci Nowego Testamentu – o Maryi. Także Ona, może najbardziej, musiała doświadczyć sprzeciwu, jaki wiązał się z tajemnicą Jej Syna. Pismo Święte jest nader powściągliwe w mówieniu o Jej doświadczeniu. Jego ślad znajdujemy w proroczych słowach Symeona. Wskazując na Jezusa jako *znak, któremu sprzeciwiać się będą*, starzec dodaje

w słowach zwróconych bezpośrednio do Jego Matki: *A Twoją duszę miecz przeniknie, aby na jaw wyszły zamysły serc wielu* (Łk 2,34 n.). Nietrudno przyjąć, że mowa tu przede wszystkim o doświadczeniu krzyża. Ale czy już wcześniej, przed końcem na Golgocie, tajemnica Syna nie kładła się cieniem także na życie Matki? Świadczą o tym nie tylko liczne sceny, z dzieciństwa i z późniejszego życia Jezusa, ukazujące zadziwienie Maryi. Wymownym śladem trudnego doświadczenia związanego z Jezusem jest świadectwo zawarte w Magnificat. Napelniona Duchem Świętym i Jego radością Maryja wielbi Boga za Jego działanie w Jej życiu. Dziękuje Mu przede wszystkim za to, że *wejrzał na uniżenie służebnicy swojej* (Łk 1,48). Ale greckie słowo „tapejnosis“, znaczy nie tylko uniżenie w sensie pokory, ale także poniżenie, jak o tym świadczy użycie go w starotestamentowym opowiadaniu o Annie (1 Sm 1,11). Skoro zatem cały hymn Magnificat nawiązuje wyraźnie do dziękczynnej modlitwy Anny, to wolno przyjąć, że również tajemnica początku Syna Maryi obejmowała nie tylko Jej uniżenie, ale i poniżenie – trudne doświadczenie, którego można się jedynie domyślać (por. Mt 1,19)...

Świadectwo Maryi przekazane w Magnificat streszcza niejako to wszystko, co w świetle Pisma daje się powiedzieć o drodze do Boga przez doświadczenie. Jest to droga przejścia – Paschy – od doświadczenia krzyżującego człowieka, krańcowo trudnego i po ludzku bez wyjścia, do nowego doświadczenia, które staje się możliwe dzięki wierze nie uciekającej, lecz trwającej aż do końca w trudnej sytuacji. Istotna jest zatem wiara – pierwszy znak Bożego działania w trudnym doświadczeniu a zarazem warunek dostrzeżenia kolejnych znaków Jego dalszego, nieustającego działania. Wytrwanie w tym doświadczeniu prowadzi do świadectwa o Bogu. On sam może się objawiać – najpierw w postaci wiary, następnie zaś w pochodzących z niej owocach ludzkiego życia. Życie staje się świadectwem o doświadcze-

niu – nie tylko trudności, ale i obecnego poza nimi Boga. Mówienie o Nim nabiera wtedy głębszego sensu – staje się świadectwem z doświadczenia.

Znoszenie trudności w doświadczeniu

Doświadczenie i świadectwo biblijnych postaci wskazuje drogę, która pozostaje aktualna, niejako wzorcowa, również dzisiaj. Mogłoby się wydawać, że sposób działania i objawiania się Boga jest obecnie inny aniżeli w dziejach zbawienia opisanych w Piśmie Świętym. Trudno temu zaprzeczyć. Bóg się nie powtarza, Jego działanie przybiera coraz to nowe formy i właściwie w każdym pojedynczym człowieku działa inaczej, całkiem indywidualnie – na miarę ludzkiej osoby, która jest Jego jedynym i niepowtarzalnym obrazem. Jednak pozostaje też faktem, że można odnaleźć w działaniu i doświadczeniu Boga pewne struktury – jakby echo Jego niezmienności przy całej zmienności konkretnych form Objawienia. Tym niezmiennym elementem jest „prawo krzyża” – tajemnicza konieczność skrajnego, granicznego doświadczenia w drodze do pełnego doświadczenia Boga.

Jaki jest sens trudnego „experimentum crucis”? Zdawałoby się, że najprostszą drogą do poznania prawdy o Bogu winno być rozpoznanie Go w świecie i w ludziach – pochodzących od Niego i dlatego noszących Jego ślady. W samym Piśmie Świętym istnieje wyraźny nurt wskazujący tę właśnie drogę – mądrości przejawiającej się w ładzie świata i objawiającej Stwórcę. Nawiązując do tego nurtu św. Paweł w słynnej mowie na Areopagu (Dz 17,16 nn.) mógł się odwołać do greckiej, pozabiblijnej myśli o Bogu i dostrzec jej głębokie intuicje. Prawdą jest jednak również to, że piękno świata nie wystarcza jako droga do pełnego poznania Jego Stwórcy. Pozostaje problem istniejącego w świecie zła. Nie chodzi tu nawet o *tak zwane zło* (K. Lorenz), czyli o gorszenie się tym, że w dobroci Boskiego stworzenia

jest naturalnie miejsce na cierpienie i śmierć w bezpardonowej walce o przeżycie. Chodzi raczej o zło w sensie ścisłym, czyli zawinione przez człowieka, grzeszne działanie. Czy popełniane przez człowieka zło nie oskarża również Boga jako Jego Stwórcy – niejako bezsilnego wobec wolności swojego stworzenia?

Właśnie w kontekście tych pytań trzeba powrócić do krzyża i jego sensu. W nim doświadczenie zła i grzechu dosięga szczytu. Pytanie, dlaczego tak się dzieje, dlaczego zło dotyka także – a może zwłaszcza – niewinnych, nie znajduje ostatecznie innej odpowiedzi jak w spojrzeniu na krzyż i wiszącego na nim Człowieka-Boga. Oczywiście, przyjęcie tej odpowiedzi jest znowu tajemnicą – wiary, która jest widzeniem Niewidzialnego. Ale wiara ta różnie się może przejawiać. Może być po prostu milczeniem w obliczu niewysłowionego cierpienia – nie rezygnacją ani buntem, ale przyjęciem, że jego tajemnicy nie da się przeniknąć po ludzku. Może być więcej aniżeli milczeniem – po prostu czynieniem wszystkiego, aby cierpiącemu bliźniemu przynieść ulgę. To wszystko może być – mówiąc językiem K. Rahnera – *anonimową wiarą* w sens cierpienia, którego pełną wykładnią, wydobytą z cienia na światło, jest właśnie chrześcijańska wizja krzyża jako znaku nie tylko grzechu, ale i znoszenia go (cierpliwego, wytrwałego – aż do końca) przez samego Boga.

Na pytanie zatem, dlaczego droga doświadczenia Boga prowadzi nieuchronnie przez doświadczenie krzyża, jedyną odpowiedzią może być wskazanie na Jezusa – na Baranka Bożego, który ZNOSI (bierze na siebie aż do unicestwienia) grzech świata (por. J 1,29). Jednak zanim odpowiedź zostanie przyjęta i pojęta, ważniejsza jest sama postawa – gotowość do przyjęcia, że doświadczenie sytuacji bez wyjścia kryje w sobie drogę innego doświadczenia, które prawdziwie okaże się wyjściem – uwolnieniem, zbawieniem. Mówienie o Bogu zbawiającym stanie się jaśniejsze w świetle doświadczenia Jego pomocy. Słowa o Nim mają najpierw zachęcić

do trwania i wytrwania w trudnościach. Więcej będzie można powiedzieć wtedy, gdy samo doświadczenie zostanie przyjęte i zacznie odsłaniać swój głębszy sens. Ten, kto przez to przeszedł i to przeżył, będzie od tej pory zdolny do świadectwa najbardziej osobistego. Jak biblijny Hiob. Wcześniej doświadczał jedynie bezmiaru własnego nieszczęścia i niewspółmierności słów powtarzanych mu o Bogu przez *przyjaciół*. Dopiero trwając aż do końca w swoim doświadczeniu mógł dostrzec w Nim wreszcie samego Niewidzialnego i wyznać: *Dotąd Cię znałem ze słyszenia, obecnie ujrzałem Cię wzrokiem* (Hi 42,5).

Czy muszę dodawać, jak bardzo jest to aktualne w dzisiejszym mówieniu o Bogu? Przyjęcie, że punktem wyjścia ma być doświadczenie, oznacza również, iż samo mówienie winno być podporządkowane – słuchaniu. Chodzi o to, by wobec trudnego doświadczenia – czy to własnego, czy innych – przyjąć postawę uwagi, czujności, w której cały człowiek zamienia się w słuch. Jedynie w ten sposób można się głębiej otworzyć na doświadczenie, nie tylko w jego wymiarze widzialnym, ale i w Niewidzialnym. Mówienie winno być owocem tej postawy pojawiając się wtedy, kiedy stanie się prawdą konieczne, nieodzowne. Jeśli mówienie o Bogu nie ma czynić wrażenia zewnętrznej „indoktrynacji”, niejako nałożonej na przeżywaną sytuację, winno być poprzedzone próbą otwarcia się na samo doświadczenie. Słowa mówiące o Bogu nie są gotowe z góry, jakby w formule, której raz wystarczy się nauczyć, by w każdej sytuacji ją powtarzać. Pierwszym słowem Bożym jest raczej samo doświadczenie, z którym człowiek jest skonfrontowany. Wsłuchać się w nie, to dostrzec w nim osobisty znak od Boga, wezwanie do odpowiedzi – do głębszego spotkania. W takiej postawie wyjściowe doświadczenie może stopniowo odsłaniać swoją głębię, stawać się jeszcze wyraźniej znakiem-słowem samego Boga.

W tym, co teraz opisałem, trzeba może jeszcze wyraż-

niej rozróżnić dwa elementy jednego doświadczenia. Jeden wiąże się bardziej z indywidualną modlitwą jako drogą otwierania się na trudne doświadczenia własnego życia. To sposób, aby w obliczu osobistego krzyża znaleźć siły do znoszenia go – do końca. Taka modlitwa jest właściwie jednym nie tyle mówieniem Bogu o trudnościach, które On przecież najlepiej zna, ile raczej słuchaniem Jego mowy – twardej mowy samego krzyża (por. J 6,60). Słuchaniem, w którym już z góry kryje się odpowiedź na ostatnie pytanie: *Panie, do kogóż pójdziemy? Ty masz słowa życia wiecznego* (J 6,68). To jedno. A drugi element jest rozszerzeniem tej modlitewnej postawy na wszelkie relacje międzyludzkie. W obliczu trudnego doświadczenia drugiego człowieka trzeba umieć zamilknąć – dokładnie tak, jak uczynili najpierw towarzysze Hioba (Hi 2,13), choć niestety nie wytrwali w tej postawie dostatecznie długo... Samo doświadczenie musi dojść do głosu, nie tylko w słowach narzekania, ale w całym bólu, który kryje się głębiej. Postawa słuchania może być zaprawdę pierwszą pomocą, znakiem towarzyszenia drugiej osobie w jej cierpieniu – by możliwe było dalej odkrycie jeszcze głębszej obecności, która to znosi... To droga, aby dopuścić wreszcie do głosu Słowo – przemawiające językiem żywych, wcielonych w życie faktów.

Nazywanie Nienazywalnego

Na koniec chciałbym jeszcze wyraźniej wskazać implikacje tego jednego: mówienia o Bogu z doświadczenia. Pierwsza i najważniejsza uwaga wiąże się tajemniczym charakterem Boskiej rzeczywistości. Tajemnica nie daje się do końca wyrazić. Nie tylko w słowach i pojęciach ludzkiego języka, ale nawet w najwyraźniejszej postaci, w jakiej niewidzialny Bóg objawił się na ziemi – w Jezusie z Nazaretu. Wszak właśnie Jego widzialność była dla wielu największym kamieniem obrazy – do odrzucenia w Nim samego Boga. W tym sensie

także konkretne człowieczeństwo Jezusa było jedynie ograniczoną postacią Jego Boskiego objawienia. Świadomie przyjmował On to ograniczenie. W swojej ziemskiej misji czuł się posłany jedynie do *rozproszonych owiec Izraela*, chociaż – na zasadzie wyjątków potwierdzających regułę – odpowiadał również na wiarę spotykaną poza narodem wybranym. Zapowiadał też, że pełny, uniwersalistyczny charakter Jego misji objawi się później, po *wywyższeniu* związanym z krzyżem, kiedy działając w swoim Duchu przyciągnie do siebie wszystkich ludzi (por. J 12,32).

Czym było zatem i nadal jest doświadczenie Syna i Ojca w pochodzącym od Nich Duchu Świętym? Świadectiono Pisma jest wymowne. Opis duchowego doświadczenia wskazuje przede wszystkim jego wymiar zewnętrzny: stan przeżywany przez uczniów w świetle Zesłania Ducha Świętego przejawia się w ich świadectwie – w słowach i znakach, później w szczególnych darach, charyzmatach dla dobra wspólnoty. Najbardziej tajemnicze jest jednak to, że doświadczenie przemawia językiem zrozumiałym dla wszystkich. Nie jest to mowa ograniczająca się do litery znanych i różniących się między sobą języków świata. Jej przekaz dokonuje się i dociera głębiej, komunikując jakby bezpośrednio dane w nim doświadczenie. To doświadczenie wspólnoty, jedności w wielości. Jest przekroczeniem barier oddzielających ludzi od Boga i od siebie; otwarciem się na Tego, który jest *wszystkim we wszystkich* (1 Kor 15,28). Mówiąc inaczej, jest to doświadczenie miłości: Boga, który sam nią jest, i ludzi, których pragnie objąć bez reszty. Właśnie język miłości, nie ograniczający się do słów, może adekwatnie wyrazić doświadczenie Boga i dlatego przekazać je innym najpełniej, czyli nie ustając również tam, gdzie natrafia na opory. To bowiem, co się miłości sprzeciwia, jest najwyraźniejszym znakiem jej braku, jej potrzeby – jest wybranym miejscem dla „experimentum crucis”, w którym dzięki cierpli-

wości właściwej miłości (por. 1 Kor 13,4) opory mają być w końcu przezwyciężone.

To wszystko winno być zachętą – nie tylko do otwartości na ludzkie doświadczenie, ale i do cierpliwości wobec różnych języków, które je wyrażają. W dzisiejszym świecie uderza z pewnością wielość, istna wieża Babel krzyżujących się poglądów i językowych kodów. Jak się w tym nie pogubić, jak odnaleźć w tej wielości jej wymiar nagłębszy – otwarty na jedność w samym Bogu? Pragnę na koniec wskazać dwa rodzaje doświadczenia istotne zwłaszcza dla nauki, która *ex professo* – jako teo-logia – jest zobowiązana do mówienia o Bogu i do związanej z nim refleksji.

Pierwsze doświadczenie wiąże się ze współczesną nauką, przede wszystkim z naukami ścisłymi, które najsilniej wpłynęły i nadal wpływają na kształt dzisiejszego świata. Istotnym ich elementem jest metodyczne przeprowadzanie eksperymentów zmierzających do sprawdzenia teoretycznych przewidywań. W samych doświadczeniach tego rodzaju nie ma miejsca na Boga. Jednak osobiste doświadczenie zajmujących się nauką ludzi mówi więcej. Liczne są świadectwa tych największych, którym dane było dokonać decydujących odkryć: ład i harmonia odkrywanych w przyrodzie praw wiązały się dla nich z doświadczeniem i przeżyciem głębszej tajemnicy. Kiedy o niej mówią, używają dostępnego im języka – czy to estetyki, czy etyki, czy religii. Jednak nie język, ale właśnie wykraczające poza niego doświadczenie jest tu najwymowniejszym świadectwem, że jedność odnajdywana coraz pełniej w przyrodzie może być znakiem również dla teologa. Jego zadaniem może być porównanie różnych języków i doświadczeń, by ułatwić wzajemne porozumienie i przybliżyć się do poszukiwanej jedności.

Z tym łączy się drugie doświadczenie, coraz wyraźniejsze w jednoczącym się świecie. Myślę o rosnącej dzisiaj świadomości wielości rozmaitych religii – zarówno głównych nurtów „wielkich religii“, jak i nie-

przeliczenie wielu mniejszych odmian. Łączy je z pewnością szukanie głębszego doświadczenia – na drogach, na których doszli do niego ich założyciele. Wielkim zadaniem naszych czasów jest spotkanie różnych tradycji i złączenie działań wobec wspólnego zagrożenia wiszącego nad ludzkością. Sami naukowcy, dostrzegający jednostronność dotychczasowego rozwoju, zaczynają szukać nowych rozwiązań w powrocie do tradycji religijnych, ulegając fascynacji mniej znanego, bardziej zagadkowego Wschodu. To zbyt obszerny i ważny temat, by można było poprzestać na krótkiej uwadze. Niech wystarczy przynajmniej przypomnienie, że spotkanie jest konieczne. Drogą do niego winno być znowu otwieranie się na głębsze doświadczenie – przede wszystkim we własnej religii, by lepiej pojmować i stosować jej język, ale też na doświadczenie, które przekazują inni, aby również ich język i świadectwo mogły być lepiej pojęte. Dopiero na tej drodze można liczyć na głębsze spotkanie i porozumienie, które dla obu stron – dla wszystkich – może się stać ubogaceniem.

Droga pozostaje otwarta. Wspominając o warunkach mówienia dzisiaj o Bogu wskazałem jedynie kierunek. Skupiając się na doświadczeniu wykraczającym poza wszelkie pojęcie znajdowałem oparcie w świętych Imionach tradycji chrześcijańskiej. Nazywanie Nienazywalnego jest dla ludzi nieuchronne. Jednak żywe powinno być również przekonanie, o którym tak wyraźnie świadczą mistycy wszystkich wielkich religii – o niewyrażalności tajemnicy. Dopiero otwarcie się na ten najgłębszy wymiar doświadczenia Boga pozwala człowiekowi stawać się naprawdę żywym Jego obrazem, bez wytwarzania własnych Jego obrazów według miary czysto ludzkiej. Czyż najwięcej nie powie o Nim ten obraz, którym sami – otwierając się całkowicie na Jego działanie w naszym życiu – możemy i mamy się stać?

Avery Dulles SJ

Nauka a teologia*

W 1987 r. na polecenie Jana Pawła II odbyło się w Castel Gandolfo międzynarodowe sympozjum poświęcone wielostronnemu omówieniu problematyki wzajemnych relacji między nauką a religią. Okazją do tego stała się 300. rocznica wydania dzieła Izaaka Newtona „Philosophiae naturalis principia mathematica” (1687). Do tomu zawierającego referaty wygłoszone na tym sympozjum zostało dołączone specjalne posłanie papieża skierowane do dyrektora Watykańskiego Obserwatorium Astronomicznego, o. George’a V. Coyne’a SJ, wyrażające papieskie ujęcie relacji między nauką a wiarą. Z chwilą opublikowania papieskiego posłania wywijała się bardzo ożywiona dyskusja, zwłaszcza w światowej społeczności przyrodników. Posłanie zostało przyjęte bardzo pozytywnie, a niekiedy nawet wręcz entuzjastycznie. Głos w dyskusji zabrali również teologowie, a wśród nich Avery Dulles SJ, długoletni profesor Katolickiego Uniwersytetu Amerykańskiego, obecnie wykładający na uniwersytecie w Fordham.

J.R.

Posłanie Jana Pawła II wystosowane z okazji sympozjum na temat fizyki, filozofii i teologii, które odbyło się w Castel Gandolfo, zasługuje na uważne studium¹. Trudno nie zgodzić się z Ernanem McMullinem, że *bez wątpienia stanowi ono najważniejszą i najbardziej wyjątk-*

* A. Dulles SJ, *Science and Theology*, w: *John Paul II on Science and Religion. Reflections on the New View from Rome*, red. G. V. Coyne SJ, W. R. Stoeger SJ, R. J. Russell, Vatican Observatory Publications 1990, s. 9–18. Przekład tego tekstu na język polski stał się możliwy dzięki zgodzie dyrektora Watykańskiego Obserwatorium Astronomicznego, o. George’a V. Coyne’a SJ (przyp. tłum.). (Por. G. V. Coyne SJ, *Religia i nauka: tradycja i współczesność*, „PP” 10/1992, s. 81–91 – dop. red.)

¹ Posłanie jest cytowane wg polskiego tłumaczenia zamieszczonego w zeszycie zatytułowanym *Bóg i przyroda w filozofii procesu*, „Znak” (Idee) 5/1993, s. 6–14 (przyp. tłum.).

*kową papieską wypowiedź na temat relacji między religią a nauką w ostatnich latach*². Ton posłania jest otwarty, zdecydowany i zachęcający. Nie przydzielając szczególnych przywilejów teologom, filozofom czy też naukowcom Ojciec Święty proponuje program, który wydaje się możliwy do zrealizowania, wartościowy, a nawet konieczny dla dobra wszystkich zainteresowanych.

Ogólne stanowisko Jana Pawła II może zostać ukazane przez odniesienie do standardowej typologii związków między religią a nauką: konfliktu, separacji, przeemieszania, dialogu i integracji³.

Papież bardzo stanowczo odrzuca stanowisko konfliktu, w którym konieczność wyboru między dziedzinami nauki i religii wykluczałaby jedną z nich. To odrzucenie odnosi się do dwóch wyróżnionych form konfliktu. Pierwszą jest scjentyzm, taki jak ten, który głosił Thomas Henry Huxley w wystąpieniu publicznym w 1886 r.: *Istnieje tylko jeden rodzaj poznania i tylko jedna metoda jego zdobywania*, mianowicie naukowa⁴. Pozytywiści sądzili, iż przez uniwersalne zastosowanie metody naukowej stanie się możliwe rozwiązanie ciemnych obłoków dogmatu oraz zapoczątkowanie świetlanej nowej ery wolnej zgody na uniwersalnie przyjmowaną prawdę. Ta tryumfalistyczna odmiana scjentyzmu jest jeszcze wciąż żywa. Czasopismo „Free Inquiry” np. popiera naukę i rozum jako stojące w opozycji do wiary i religii⁵. „Naukowy” program dąży do

² E. McMullin, *Religious Book Week: Critics' Choices*, „Commonweal”, nr 116/5 (March 10/1989), s. 149.

³ Zaproponowano wiele takich typologii, np.: A. R. Peacocke, *Wprowadzenie*, do: *The Sciences and Theology in the Twentieth Century*, red. A. R. Peacocke, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1981, s. XIII–XV. Por. także I. G. Barbour, *Ways of Relating Science and Theology*, w: *Physics, Philosophy, and Theology: A Common Quest for Understanding*, red. R. J. Russell, W. R. Stoeger, G. V. Coyne, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1988, s. 21–45. Zasadniczo posługuję się typologią Barboura.

⁴ Cytat znajduje się w: S. L. Jaki, *The Relevance of Physics*, University of Chicago Press, Chicago 1966, s. 499.

⁵ „Free Inquiry” (red. P. Kurtz) jest publikowane w Buffalo przez The Council for Democratic and Secular Humanism.

zredukowania jakości do ilości oraz do podkreślania technologicznych wymiarów życia. Jednocześnie robi on jednak także miejsce dla pewnej mistycznej egzaltacji nauki, która tym samym staje się pseudoreligią, wprowadzając to, co w swoim posłaniu papież nazywa *nieświadomą siebie teologią* (s. 14). Jacques Monod i Carl Sagan czasami są cytowani, chociaż nie przez papieża, jako przykłady naukowców, którzy dążą do wykraczania poza granice właściwe ich dziedzinie badawczej.

Z drugiej strony, w sposób nie mniej zdecydowany, papież odrzuca alternatywną możliwość – religionizm, który przeciwstawia się nauce w imię wiary. Papież ostrzega, że w takiej postaci teologia staje się pseudonauką (s. 14). Można sądzić, że zdarzyło się to w przypadku kreacjonizmu (creation science) głoszonego przez niektórych amerykańskich fundamentalistów. Stanowisko kreacjonistyczne, jak to udowodnili Gilkey i inni, jest w rzeczywistości antynaukowe⁶. Zgodnie z ostrożnym poglądem głoszonym przez papieża w jego posłaniu wiara nie może zastępować pracy naukowej ani też Biblia nie może funkcjonować jako podręcznik astronomii albo biologii.

Drugie ważne stanowisko, które odrzucił papież, może być nazwane separacjonizmem. Niektórzy zatroskani chrześcijanie rozwiązują problem zaliczając religię i naukę do oddzielnych sfer. Ten typ rozdziału stał się niemal aksjomatyczny od czasów Immanuela Kanta, który kompetencje rozumu ograniczył do porządku zjawisk, traktując wierzenia religijne jako przejaw intelektu praktycznego. Podział na dwie sfery przyjęli nie tylko teologowie liberalni, tacy jak Albrecht Ritschl i Adolf Harnack, lecz również myśliciele ortodoksyjni, jak Karl Barth, Rudolf Bultmann i Paul Tillich. W naszych czasach teologowie pozostający pod wpływem Ludwiga Wittgensteina często uważają, podobnie jak

⁶ L. Gilkey, *Creationism on Trial: Evolution and God at Little Rock*, Harper and Row, San Francisco 1985.

Richard Braithwait, iż język religijny nie jest przeznaczony do komunikowania prawdy poznawczej, lecz do zalecania pewnego sposobu życia i wywoływania określonych postaw. George Lindbeck mający podobne nastawienie uważa, że twierdzenia doktrynalne są *powszechnie autorytatywnymi zasadami dyskursu, postaw i działania*⁷. We wszystkich tych teoriach dogmaty Kościoła, nawet jeśli wydaje się, że przedstawiają obiektywne rzeczywistości, są reinterpretowane jako wyrażenia symboliczne, opisujące wewnętrzne doświadczenie tego, który je wypowiada, albo regulujące prowadzenie wspólnoty kultycznej. Dla kontrastu nauka jest traktowana jako dostarczająca informacji i twierdzeń o obiektywnej rzeczywistości. W obu tych systemach myślenia między nauką a religią zostaje osiągnięty pokój, ale tylko za cenę pozbawienia religii jej roszczeń do wypowiadania jakiegokolwiek prawdy dotyczącej świata codziennego doświadczenia.

Jan Paweł II nie godzi się z myślą o świecie podzielonym na dwie kultury, humanistyczną i naukową, co zostało przedstawione w klasycznym już esej C. P. Snowa⁸. Według papieża wzajemne oddziaływanie jest konieczne do właściwego funkcjonowania zarówno religii jak i nauki. Bez niego nauka może stać się destrukcyjna, natomiast religia bezowocna (s. 14).

Na rzecz swojego programu unifikacji papież przytacza kilka argumentów. Ludzki umysł poszukując rozumienia jest ukierunkowany na to, aby jednoczyć i dostarczać syntezy. Jednocząc wiele danych jesteśmy w stanie nadać sens całości (s. 11). A jedność jest także wymogiem miłości. Ostatecznie jedność między nauką a religią stanowi wymóg wiary chrześcijańskiej, która każe patrzeć na wszystko jako stworzone w Chrystusie i dla Chrystusa (Kol 1,16-17) oraz przeznaczone do

⁷ G. A. Lindbeck, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Post-liberal Age*, Westminster Press, Philadelphia 1984, s. 18.

⁸ C. P. Snow, *The Two Cultures and a Second Look*, Cambridge University Press, Cambridge 1965.

tęgo, aby zostało w Nim pojednane (Kol 1,20; Ef 1,10). Zdaniem papieża wyrazem tej wiary jest fakt zakładania uniwersytetów przez Kościół (s. 11).

Odmawiając słuszności separacjonizmowi, który można określić jako metodologiczny nestorianizm, Jan Paweł II odrzuca także przeciwną skrajność, jaką jest przemieszanie, które z kolei można przyrównać do monofizytyzmu w chrystologii. Papież ostrzega, że nauka nie jest powołana do tego, aby stać się teologią, ani teologia, aby stać się nauką. Obie także nie powinny zostać pochłonięte przez coś w rodzaju tertium quid, które stanowiłoby jakąś wyższą integrację. Papież pragnie, aby każda z tych dziedzin zachowała swoje własne zasady i swoją własną tożsamość, jednocześnie stanowiąc dla siebie wzajemne wyzwanie (s. 10). Nie rozpatruje jednak dyscyplinarnej jedności między teologią a nauką.

Natomiast w sposób pozytywny papież przyjmuje czwarte stanowisko – dialogu i wzajemnego oddziaływania. W tych relacjach ani nauka, ani religia nie powinny dążyć do dominacji lub bezkrytycznych ustępstw. Jednak każda dyscyplina powinna korzystać z osiągnięć drugiej i wносить coś do niej. W wartym zapamiętania akapicie papież wyjaśnia: *Zarówno religia jak i nauka muszą zachować swoją autonomię i zróżnicowanie. Religia nie opiera się na nauce ani nauka nie jest ekstrapolacją religii. (...) Tak religia jak i nauka mogą i powinny podtrzymywać się nawzajem jako różne wymiary kultury ludzkiej. Żadna z nich nie może jednak zakładać, że tworzy dla drugiej konieczną przesłankę. Mamy dziś do czynienia z bezprecedensową okazją stworzenia wspólnych wzajemnych relacji pomiędzy nimi, relacji, w których każda dyscyplina zachowuje swoją integralność, ale też pozostaje radykalnie otwarta na odkrycia i intuicje drugiej* (s. 10–11). Wyjaśniając, co miał na myśli, Jan Paweł II przytacza dwa historyczne przykłady. Pokazuje, że pierwsze rozdziały Księgi Rodzaju z powodzeniem odwoływały się do kosmologii staro-

żytnego Bliskiego Wschodu, których pojęcia i wyobrażenia, po uprzednim oczyszczeniu, mogły dobrze służyć przekazowi prawdy objawionej. W średniowieczu teologowie przejęli od starożytnej filozofii greckiej cały arsenał pojęć technicznych, takich jak forma i materia, substancja i przypadłość. Aczkolwiek Kościół wykorzystał, a następnie oczyszczał takie pojęcia w pracach nad sakramentami i unią hipostatyczną, *nie oznacza to, że Kościół orzekł prawdziwość lub fałszywość podejścia arystotelesowskiego; nie było to przedmiotem troski Kościoła. Oznacza to tylko, że owo podejście stanowiło jeden z najbogatszych sposobów, ofiarowanych przez grecką kulturę, który należało zrozumieć, wziąć na serio i poddać próbie w rozjaśnianiu różnych dziedzin teologii* (s. 12). To ostatnie stwierdzenie ma znaczną doniosłość teologiczną, ponieważ Piusa XII rozumiano jako nauczającego, iż Kościół istotnie poświadcza prawdziwość zasad arystotelesowskich oraz metafizyki scholastycznej⁹.

Następnie Jan Paweł II kontynuuje zachętę skierowaną do współczesnych teologów, aby czerpali z osiągnięć metodologii i filozofii nauki. Nie wspominając wyrażnie o wyjątkowym systemie Teilharda de Chardina, któremu krytycy wykazywali braki zarówno co do podstaw naukowych jak i teologicznych, papież jednak – jak się wydaje – zachęca do rozwijania ducha przygody intelektualnej, którym kierował się wielki francuski paleontolog.

Typ programu, jaki sugeruje papież, jest faktycznie realizowany na wielu frontach. Można tutaj wspomnieć o kilku przykładach z dziedziny kosmologii. Niektórzy są przekonani, że teoria kosmicznych początków Big Bang dostarcza naukowego potwierdzenia dla chrześcijańskiej doktryny o stworzeniu. Papież wspomina o tym poglądzie, jednocześnie ostrzegając, iż *bezkrytyczne i zbyt pospieszne wykorzystanie teorii „Big Bang”*

⁹ Pius XII, *Humani generis*, AAS 42/1950, s. 571.

nie powinno służyć celom apologetycznym (s. 12)¹⁰. Inni pytają, czy naukowo przepowiedziana na podstawie działania praw termodynamiki ciepła śmierć wszechświata ma cokolwiek do powiedzenia chrześcijańskiej eschatologii. Z kolei można postawić pytanie, czy zasada antropiczna, zgodnie z którą wydaje się, że wszechświat od początku swojej ewolucji został *subtelnie ze-strojony* (fine-tuned), aby wydać z siebie i podtrzymywać ludzkie życie, sugeruje nowe spojrzenie na klasyczne argumenty z celowości. Co więcej, niektórzy teologowie sądzą, że związana z fizyką kwantową zasada nieoznaczoności Wernera Heisenberga może się stać pomocna w przewyżczeniu dylematów wolności i konieczności oraz ukazaniu, w jaki sposób Opatrzność może działać bez naruszania ustalonego porządku przyrody. Wreszcie wielu teologów utrzymuje, że zasada komplementarności Nielsa Bohra, według której światło wykazuje zarówno cechy falowe jak i korpuskularne, mogłaby sugerować nowe sposoby ujęcia problematyki tajemnicy i paradoksu w teologii. Dla przykładu, Yves Congar stawia pytanie, czy wschodnia i zachodnia tradycja w teologii trynitarniej nie powinny być traktowane jako nieredukowalnie różne, aczkolwiek komplementarne artykulacje tajemnicy, która jest zbyt bogata, by mógł ją ująć jakikolwiek jeden system pojęciowy¹¹.

¹⁰ Pius XII w swoim przemówieniu skierowanym do Papieskiej Akademii Nauk w 1951 r. wyraził opinię, iż nauka współczesna „potwierdza przygodność wszechświata oraz dobrze ugruntowany wniosek odnoszący się do okresu, w którym kosmos wyszedł z rąk Bożych” („Catholic Mind”, nr 50/1952, s. 190). Jan Paweł II w sposób konsekwentny był bardziej ostrożny wypowiadając się na temat możliwości nauk fizycznych w potwierdzaniu czy też pomniejszaniu metafizycznej i teologicznej wymowy doktryny o stworzeniu. Zob. Jan Paweł II, *The Path of Scientific Discovery*, „Origins”, nr 11/1981, s. 277–280. S. W. Hawking w swojej *Brief History of Time*, Bantam Books, New York 1988, s. 116 i 141, w hipotetyczny sposób proponuje teorię naukową, zgodnie z którą stworzenie wszechświata nie ma początku i dlatego nie ma żadnego momentu stworzenia.

¹¹ Y. Congar, *Diversity and Communion*, „Mystic”, CT: Twenty-Third Publications 1985, s. 74–75. R. J. Russell w *Quantum Physics in Philosophical and Theological Perspective*, w: *Physics, Philosophy, and Theology: A Com-*

Podanie ostatecznych odpowiedzi na każde z tych pytań mogłoby być przedwczesne. Możemy jednak powiedzieć, iż w duchu papieskiego listu teologom pozo- stawiona jest ocena, czy i pod jakimi warunkami mogą oni przyjąć i powitać nowe hipotezy naukowe, a następnie przeanalizować sposoby, w których takie hipotezy mogą dostarczyć nowych wyobrażeń i słownika do wyrażenia tradycyjnych doktryn chrześcijańskich. Jednocześnie teologowie powinni mieć się na baczności przed łatwym konkordyzmem, który doktrynę wiary wiązałby zbyt ściśle z kruchymi hipotezami naukowymi. Naukowcy – przeciwnie – powstrzymując się od traktowania swoich teorii jako wniosków z doktryny wiary chrześcijańskiej, mogą ze strony wiary religijnej dopuścić inspirację kierunków badań naukowych, które nie rozwinęłyby się w inny sposób. Uczeni, którzy jednocześnie są ludźmi wierzącymi, niechętnie będą przyjmowali takie hipotezy naukowe, jak doktryna przypadku i konieczności Jacquesa Monoda, o ile te hipotezy wydają się niezgodne z wiarą chrześcijańską¹². W związku z tym warto przypomnieć wypowiedź Piusa XII z 1950 r., zgodnie z którą teoria poligenizmu w pewnych swoich sformułowaniach jest nie do przyjęcia, *zupełnie bowiem nie widać, jak tego rodzaju zdanie dałoby się pogodzić*¹³ z biblijnym i kościelnym nauczaniem o grzechu pierworodnym.

Jeden z sugerowanych przez papieża kierunków dialogu dotyczy metodologii (s. 12). Od początku czasów nowożytnych uznawano ostry kontrast między metodami nauki i teologii. Blaise Pascal wyraził ten problem w sposób bardzo stanowczy: *Jedynie autorytet może nas*

mon Quest for Understanding, dz. cyt., s. 343–374 oraz 359–361 podaje wiele innych wypróbowanych zastosowań zasady komplementarności w dziedzinie teologii.

¹² Por. J. Monod, *Chance and Necessity*, A. Knopf, New York 1971; również L. J. O'Donovan, *Science or Prophecy? A Discussion with Jacques Monod*, „American Ecclesiastical Review”, nr 167/1973, s. 543–552.

¹³ Pius XII, *Humani generis*, dz. cyt., s. 575; zob. *Breviarium Fidei*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1988, s. 191.

oświecić w tych (historycznych) kwestiach. Lecz autorytet czerpie swoją zasadniczą siłę z teologii, ponieważ jest ona nierozzerwalnie związana z prawdą, a prawda jest nieosiągalna w jakikolwiek inny sposób. Dlatego też, aby nadać całkowitą pewność rozważanym kwestiom, które są najbardziej niepojęte dla rozumu, należy pokazać, iż znajdują się one w świętych księgach. Z kolei, aby udowodnić niepewność kwestii, które wydają się całkowicie oczywiste, wystarczy wykazać, iż nie są one zawarte w Piśmie Świętym. Ponieważ zasady teologii są zarówno ponad przyrodą, jak i rozumem. Skoro jednak rozum ludzki jest zbyt słaby, aby je ogarnąć dzięki własnym wysiłkom, nie dostąpi on takiego wzniosłego zrozumienia, jeśli nie zrodzi ich wszechmocna i nadprzyrodzona siła.

Jednak w kwestiach, które mieszczą się w zakresie działania zmysłów i rozumu, sytuacja jest zupełnie inna. Tutaj autorytet jest bezużyteczny, natomiast rozum jest w stanie sam je rozstrzygnąć. Oba typy poznania mają swoje oddzielne przywileje. W poprzednim typie wpływ autorytetu ma całkowitą przewagę, natomiast tutaj panuje rozum¹⁴.

Rozwój XX-wiecznej nauki i teologii uprzytomnił nam, jak dalece ten kontrast był przesadzony. Nauka nie jest związana jedynie z rozumem ani wiara tylko z autorytetem. Każda z tych dziedzin funkcjonuje na zasadzie subtelного połączenia wiary i doświadczenia, intuicji i rozumu, wyobraźni i dedukcji, indywidualanej intuicji i powszechnej mądrości.

Rolę wiary w nauce mocno podkreślał m.in. Max Planck. W jednym z wywiadów wypowiedział się na ten temat w sposób bardzo dramatyczny: *Każdy, kto na serio angażuje się w jakiegokolwiek rodzaju pracę naukową, uświadamia sobie, iż nad bramami świątyni nauki są wypisane słowa: Musicie mieć wiarę. Jest to jakość,*

¹⁴ B. Pascal, *Preface sur le traite du vide*, w: *Opuscules et lettres (choix)*, red. L. Lafuma, Aubier, Paris 1955, s. 50.

*bez której uczony nie może się obejść*¹⁵. Einstein, Eddington, Heisenberg, Oppenheimer mogliby z łatwością dostarczyć podobnych wypowiedzi¹⁶. Naukowiec musi opierać swoje działanie na takich przesłankach jak te, że świat zewnętrzny istnieje, że jest uporządkowany oraz że umysł ma zdolność do rozumienia istniejącego porządku. Dalsze akty wiary są wymagane od kogoś, kto ma być przekonany do podjęcia przedsięwzięcia naukowego, do zapoznania się z bieżącym stanem określonej dyscypliny oraz do postępu w kierunku nowych odkryć. Na każdym etapie musi się wyrazić własne zaufanie do pewnych idei czy też zasad, które mogą się rozmiąć z prawdą – innymi słowy, trzeba uczynić akt przyrodzonej lub naukowej wiary. Dlatego wiara w szerokim i podstawowym sensie może być traktowana jako więź łącząca naukę i teologię.

Z kolei wiara religijna do pewnego stopnia zależy od rozumu. Objawienie nie mogłoby zostać dokonane z pominięciem racjonalnej strony ludzkiego bytu, gdyż dzięki zwierzę nie uchwyciłoby znaczenia i wiarygodności Bożego słowa. Teologia jako metodyczne badanie znaczenia i spójności objawionego posłania stanowi w znacznym stopniu dzieło rozumu.

Innym ogniwem między nauką a religią jest w każdej z tych dziedzin autorytet tradycji. Bez wątpienia wielu uczonych od czasów Oświecenia było na różny sposób wrogo nastawionych wobec autorytetu i tradycji. Michael Polanyi przypomina nam, że założyciele Royal Society przyjęli jako swoją dewizę: *Nulius in verba*¹⁷. Lecz historycy nauki wyraźnie pokazują, iż tradycja odgrywa w nauce nie mniejszą rolę aniżeli w teologii. W swojej niewielkiej książce zatytułowanej „Tradycja w nauce” Werner Heisenberg udowadnia, iż naukowiec

¹⁵ M. Planck, *Where Is Science Going?* W. W. Norton, New York 1932, s. 214.

¹⁶ Niektóre inne świadectwa zob. w: S. L. Jaki, *The Role of Faith in Physics*, „Zygon”, nr 2/1967, s. 187–202.

¹⁷ M. Polanyi, *The Tacit Dimension*, Doubleday, Garden City 1967, s. 63.

mocno opiera się na tradycji chcąc się zorientować w stanie zagadnienia, problemach czekających na rozwiązanie oraz pojęciach, paradygmatach i metodach, które mogą się okazać pomocne do ich rozwiązania¹⁸. Zarówno w nauce jak i w teologii rozwój odbywa się w sposób stopniowy. Postęp nie byłby możliwy bez odwoływania się do przeszłych osiągnięć oraz ich wykorzystania.

Podobnie jak ciągłość ma swoje miejsce w nauce, również na odwrót – zmiana stanowi czynnik w poznaniu religijnym. Teolog nie może być zadowolony jedynie z powtarzania słów czcigodnych poprzedników. Nowe problemy muszą być konfrontowane z nowymi informacjami i nowymi metodami badań. Podobnie jak w naukach przyrodniczych także w teologii mogą mieć miejsce nagłe przejścia lub „rewolucje naukowe”, w których całe obszary zostają ujęte z radykalnie nowej perspektywy¹⁹. Jest zupełnie oczywiste, że teologowie działają wewnątrz wspólnoty wiary. Swoją wiarę otrzymują od Kościoła, prowadzą swoje refleksje wewnątrz Kościoła, a wyniki prac przedstawiają Kościołowi do oceny. Podobnie uczeni nie pracują w izolowanej niezależności. Polanyi zwraca uwagę na to, iż ludzie stawiający swoje pierwsze kroki w nauce muszą się przyłączyć do wspólnoty naukowej oraz poddać procesowi formacji, w czasie której uczą się przez przykład i nadzorowane przedsięwzięcia. Píše on: *Przyswojenie wielkich systemów artykułowanej wiedzy przez nowicjuszy różnych stopni jest możliwe jedynie przez uprzedni akt stowarzyszenia, przez który nowicjusz decyduje się na odpowiednie przygotowanie do wejścia w wspólnotę, która tę wiedzę kultywuje, ocenia jej wartość oraz usiłuje działać zgodnie z jej standardami. Takie stowarzyszenie rozpoczyna się z chwilą, kiedy dziecko poddaje się wychowaniu wewnątrz wspólnoty i potwierdza się w praktyce*

¹⁸ W. Heisenberg, *Tradition in Science*, Seabury, New York, rozdz. I.

¹⁹ G. A. Lindbeck, *Theological Revolution and the Present Crisis*, „Theological Digest”, nr 23/1975, s. 308–319.

*życiowej do takiego stopnia, iż jako dorosły pozostanie bezgranicznie wierny intelektualnym liderom tej samej wspólnoty*²⁰.

Wspólnota naukowa formalnie jest mniej zorganizowana aniżeli Kościół. Ale i ona ma właściwą sobie hierarchię kierowniczą. Oficjalni reprezentanci Kościoła sprawują pieczę nad przekazem doktryny chrześcijańskiej nie tylko przez bezpośrednie nauczanie, lecz także w sposób pośredni, za pomocą rozmaitych środków, takich jak nadzór nad pełnieniem funkcji seminaryjnych, święceniami, i publikacjami teologicznymi. Podobnie liderzy wspólnot naukowych pełnią rolę doktrynalnego autorytetu, nie tylko przez swoje wypowiedzi, lecz także przez wpływ na programy nauczania, nadawanie godności i stopni naukowych, stanowisk uniwersyteckich, członkostw oraz akceptację artykułów do czasopism naukowych. Według Polanyia zdolność do *użyczenia lub odmawiania sposobności do badań, publikacji i nauczania; do potwierdzania lub dyskredytowania dorobków wysuwanych przez jednostki jest niezbędna dla podtrzymywania nauki*. Bez takiej kontroli czasopisma naukowe zostałyby zalane tandetą, natomiast wartościowe prace byłyby skazane na zapomnienie²¹.

Wymienione podobieństwa nie świadczą oczywiście o tożsamości. Jak podkreśla Jan Paweł II, nauka i teologia posługują się istotnie różnymi metodami. W odróżnieniu od wiary religijnej zgoda na prawdę naukową nie jest zależna od Bożej łaski. Nauka nie opiera się na niezmiennym depozycie wiary oraz nie odwołuje się do unikalnych i niepowtarzalnych wydarzeń z przeszłości jako swojej podstawowej bazy. Z kolei wspólnota naukowa nie ma urzędu nauczycielskiego, którego orzeczenia byłyby poparte Boskim autorytetem oraz zdol-

²⁰ M. Polanyi, *Personal Knowledge*, Harper Torchbooks, New York 1964, s. 207. Dla dyskusji zob. A. Dulles, *Faith, Church, and God: Insights from Michael Polanyi*, „Theological Studies” nr 45/1984, s. 537–550.

²¹ M. Polanyi, *Science, Faith and Society*, University of Chicago Press, Chicago 1946, s. 49.

nego do wypowiadania przy okazji sądów nieomylnych. Jednak analogie są wystarczające, aby zgodnie z sugestią papieża każda z tych dwóch dziedzin mogła się czegoś nauczyć od drugiej.

Dialog między wiarą a nauką może obu dostarczyć konkretnych korzyści. Chociażby z tego powodu, iż każda z tych dziedzin, utrzymując kontakt z drugą, jest chroniona od pewnych błędów i nadużyć, do których sama byłaby skłonna. Z jednej strony teologia została uwolniona od naiwnej i fundamentalistycznej interpretacji Pisma Świętego, podobnej do tej, która odegrała swoją rolę w potępieniu Galileusza²², oraz tej, która ciągle cieszy się powodzeniem w kreacjonizmie. Pomimo naukowego wykształcenia ludzie wierzący nie są w stanie przewyciężyć przesadnej lub magicznej postawy, która przyjmuje niewystarczające rozumienie ustalonego porządku przyczynowości naturalnej. Z drugiej strony, jak zauważa papież, nauka jest oczyszczana z *idolatrii i fałszywych absolutów* (s. 13). Wspaniałe osiągnięcia nauki dokonane w izolacji mogą mieć destrukcyjny wpływ na wartości wyższe.

Wzajemne korzyści płynące z dialogu nie są jedynie negatywne, ale także pozytywne. Jest to widoczne na polu kosmologii, do której głównie odwołuje się papież. Teologiczną wyobraźnię niezmiernie rozwinęły śmiałe perspektywy oferowane przez współczesną fizykę i astronomię. Teologowie nie dyskutują już doktryny o stworzeniu i Opatrzności w wąskich ramach dostarczanych przez starożytne mity i systemy filozoficzne. Stworzenie nabiera o wiele donioślejszego znaczenia, jeśli się je rozumie w kategoriach *nieskończo-*

²² Jeden z członków komisji powołanej przez Jana Pawła II zinterpretował potępienia z 1616 i 1633 r. jako mające raczej wydźwięk dyscyplinarny aniżeli doktrynalny. Zob. M. d'Addio, *Alcuni fasi dell'istruttoria del processo a Galileo*, „L'Osservatore Romano”, March, 2/1984. Inne materiały zostały zaprezentowane w: P. Poupard (red.) *Galileo Galilei: Toward a Resolution of 350 Years of Debate, 1633–1983*, Duquesne University Press, Pittsburgh 1987.

nich przestrzeni, które Pascala napawały drżeniem i religijną trwogą²³. Z kolei Opatrzność i historia zbawienia nabierają całkowicie nowej wymowy, jeśli się je rozważa na tle miliardów lat kosmicznego istnienia, postulowanego przez współczesną naukę, lecz nie do pomyślenia dla bpa Usschera oraz jemu współczesnych.

Ubogacona przez badania metody teologicznej kosmologia przyrodnicza może osiągnąć głębsze urzeczywistnienie swojego zaufania do wiary, tradycji, wspólnoty i autorytetu. Nauka jest w stanie lepiej zrozumieć swoją istotę i historię przez rozważanie swoich osiągnięć w świetle myśli religijnej. Jak zauważa papież, nauka rozwija się bardziej owocnie wtedy, gdy *jej pojęcia i wnioski są włączone w szerszy horyzont ludzkiej kultury wraz z jej zainteresowaniem ostatecznym sensem i wartością* (s. 13). Refleksje myślicieli religijnych tej wielkości co Newman, Tillich, Teilhard de Chardin czy Rahner mogą pomóc naukowcom we włączaniu ich odkryć w szersze ramy, a tym samym w ukierunkowaniu badań na pomyślność rodziny ludzkiej.

Aczkolwiek sytuacja wciąż jest zbyt płynna, by osiągnąć trwałe syntezy, długa wojna między naukami a teologią zbliża się ku końcowi, natomiast rozpoczyna się nowa era przyjaźni i współpracy. Posłanie Jana Pawła II oraz konferencja, z racji której zostało wystosowane, dają powody do takiej nadziei.

thum. Jacek Rodzeń SDB

²³ B. Pascal, *Pensées*, nr 313; w: *The Essential Pascal*, red. R. J. Gleason, Mentor-Omega, New York 1966, s. 124. Rozważania o dwóch nieskończonościach, pod numerem 43, 33–40. Podobnie przedstawiają się reakcje tego religijnego geniusza wobec nadchodzącej naukowej świadomości tamtego okresu.



ks. Michał Heller

Bóg i kosmologia*

Wszechświat jest pojęciem granicznym. Nie tylko dlatego, że myślenie o nim wymaga od nas wyłączenia wyobraźni do granic jej możliwości, ale przede wszystkim dlatego, że myślenie o wszechświecie zmusza nas do stawiania pytań o granice naszego istnienia: skąd się wzięliśmy w świecie? dokąd zdążamy? jakie jest nasze miejsce w całości? Tu właśnie pojawia się problem Boga. Nawet jeśli przywołujemy Jego stwórczą działalność, by wytłumaczyć funkcjonowanie maszyny świata, w gruncie rzeczy zawsze idzie o to samo – o to, by rozumiejąc wszechświat lepiej rozumieć swój los.

W rozważaniach kosmologicznych problem Boga pojawia się, jakby mimochodem, zwykle wtedy, gdy dotykamy zagadnień znajdujących się w jakimś sensie na granicach naszego poznania: kwestia warunków początkowych, natura i pochodzenie praw fizyki, granice stosowności pojęć czasu i przestrzeni. Także wielcy twórcy idei kosmologicznych, a może oni przede wszystkim, ulegali presji nasuwających się pytań o Boga i Jego stosunek do świata. Na ogół odczuwali oni potrzebę jakiejś zasady kosmicznej lub nadkosmicznej, która w jakimś sensie dopełniałaby samoniewystarczalności świata. Ale nawet wtedy, gdy niektórzy z nich twierdzili, że taka zasada jest niepotrzebna, czynili to z zaangażowaniem świadczącym, że problem ten porusza ich głęboko.

W kosmologii XX w. można wyraźnie dostrzec dwa przeciwne sobie trendy. Z jednej strony silna tendencja do tego, by zbudować samozwarty model wszechświata, przy czym przez „samozwarty“ należy rozumieć taki model kosmologiczny, który w jak najpełniejszym stop-

* Artykuł ten jest częścią większej całości.

niu wyjaśniałby sam siebie. Z drugiej strony – i niejako wbrew tamtej tendencji – modele kosmologiczne ujawniały „pęknięcia“, domagające się wyjaśnień z zewnątrz. I tak np. Einstein konstruując swój pierwszy model kosmologiczny w 1917 r. postulował przestrzenną zamkniętość wszechświata. W sensie technicznym oznaczało to uniknięcie warunków brzegowych przy rozwiązywaniu równań pola grawitacyjnego, ale z filozoficznego punktu widzenia Einsteinowi przyświecała idea zbudowania takiego modelu, który nigdzie nie byłby otwarty na konieczność importowania założeń spoza samego modelu. Jak wiadomo, zamysł ten nie powiódł się twórcy teorii względności. Wprawdzie model Einsteina był przestrzennie zamknięty, ale okazał się niestabilny i wymusił – już w pracach innych kosmologów – uwzględnienie w modelu zjawiska ucieczki galaktyk, czyli rozszerzania się wszechświata. A to doprowadziło do „wielkiego pęknięcia“ – pytania o początek ekspansji z teoretycznie nieskończoną gęstością materii. Kosmologowie próbowali się bronić przed tym „pęknięciem“, usiłując zrzucić odpowiedzialność za pojawienie się „początku“ na nadmiernie upraszczające założenia, poczynione w trakcie konstruowania modelu. Jednak udowodnione w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych przez Penrose’a, Hawkinga i innych twierdzenie o istnieniu osobliwości ostatecznie zneutralizowały te usiłowania. Zagadnienie początkowej osobliwości pozostało jako problem matematyczny i jako wyzwanie rzucone filozoficznej refleksji.

Początkowa osobliwość jest niewątpliwie dziurą w naszej wiedzy: nie wiemy, co było przed Wielkim Wybuchem, nie wiemy, jak fizycznie interpretować stan z nieskończoną gęstością materii, nie wiemy, „jak ustawić“ warunki początkowe w Wielkim Wybuchu. Wiemy tylko, że coś w rodzaju Wielkiego Wybuchu (którego geometrycznym odpowiednikiem jest początkowa osobliwość) musi się przyjąć, jeżeli założyć, że Einsteińskie równania pola opisują wszechświat całkowicie.

Tu działa wyobraźnia – wyobraźnia, która w zetknięciu z zagadnieniami granicznymi zbyt często, zamiast doświadczać swojej niewystarczalności, korzysta ze swobody wynikającej z braku ograniczeń ze strony danych teoretycznych i doświadczalnych. Wielki Wybuch, potężna raca z początkowego zera objętości nie tylko wyrzucająca galaktyki, lecz także powodująca pęcznienie przestrzeni i narastanie czasu, podsuwa naszej wyobraźni obraz Boga wypowiadającego swoje wszechmocne „stań się”. I stał się wszechświat z całym bogactwem jego struktury i ewolucji odkrywanej przez współczesną naukę. Do takiego obrazu skłaniali się nie tylko samozwańczy apologeti rozmaitych religii, znający współczesną kosmologię jedynie z popularnych książek, lecz także uczeni tej miary co Milne, Friedman, Jeans, Whittaker.

W teologii chrześcijańskiej idea „Boga od zapychania dziur” nie ma dobrych notowań. Sięga ona XVII w., kiedy to Newton i jego następcy, zafrapowani nowymi osiągnięciami nauki, zbyt łatwo przypisywali Bogu funkcję wyjaśniania tych niejasności, które (tymczasowo, jak się potem okazało) pozostawiała nauka. Sam Newton wierzył na przykład, że Bóg musi od czasu do czasu doregulowywać układ planetarny, gdy prawa niebieskiej mechaniki nie mogą sobie poradzić z narastającymi zaburzeniami, a Boyle utrzymywał, że budowa oka, tak niezwykłego instrumentu optycznego, wymaga Konstruktorza ingerującego w działanie maszyny świata. Potem, gdy nauka sama stopniowo wypełniała dotychczasowe luki, Bóg okazywał się zbyteczny i wiara w Niego doznawała więcej szkody niż pożytku z tego rodzaju „współpracy” z nauką. Laplace, który w swoich pracach dowodził zbyteczności Newtonowskich „poprawek” do systemu świata, miał pełne prawo powiedzieć do Napoleona, że hipoteza Boga jest mu niepotrzebna.

Dla lepiej teologicznie poinformowanych myślicieli było sprawą jasną, że utożsamianie aktu stwórczego

z początkową osobliwością jest klasycznym przykładem ideologii „Boga od zapychania dziur”. W porównaniu z Newtonowskimi poprawkami występuje tu tylko różnica skali. Newton używał Boga do „naprawiania” układu planetarnego, gdy ten nie chciał funkcjonować, teraz chodziło o „pierwsze pęknięcie” wszechświata, który w początkowym punkcie wykazywał potężną lukę, domagającą się jakiegoś wypełnienia. Niebezpieczeństwo ideologii „Boga od zapychania dziur” dostrzegał np. Lemaître, który w ciągu swojego życia stoczył swoistą kampanię przeciwko tym, którzy uważali go za zwolennika hipotezy Boga udzielającego światu pierwszego pchnięcia w początkowej osobliwości. Tych, którzy tak sądzili, było bardzo wielu, a wystarczającą rację stanowił dla nich fakt, że Lemaître był księdzem. Tymczasem on sam utrzymywał, że Bóg – zgodnie z powiedzeniem proroka Izajasza – jest *Bogiem ukrytym*, nie ujawniającym się w pęknięciach naszej wiedzy.

I tym razem powtórzyła się historia z czasów ponewtonowskich – luki w kosmologicznej wiedzy zaczęły się stopniowo wypełniać. Wprawdzie klasycznej osobliwości nie dało się usunąć z kosmologii żadnymi standardowymi metodami, ale z czasem stawało się coraz bardziej oczywiste, że za pomocą praw fizyki klasycznej (a ogólna teoria względności należy do fizyki klasycznej) nie da się zrekonstruować historii wszechświata wstecz aż do samego momentu osobliwości. W tzw. progu Plancka prawa fizyki klasycznej muszą być zastąpione przez prawa grawitacji kwantowej. Czy w kosmologii kwantowej początkowa osobliwość przetrwa, czy też zostanie wyeliminowana? Do dziś nie ma jednoznacznej odpowiedzi na to pytanie, ale dawne „uprzedzenia” do osobliwości i jej „niefizycznego” charakteru odżyły w nowym kontekście pojęciowym. W związku z tym coraz bardziej utrwala się przekonanie, że uda się skonstruować kosmologię kwantową, która obejdzie się bez pojęcia początku. Pojawiają się modele robocze, w których istotnie tak jest. Wygląda na to, że

dotychczasowa dziura, którą można było wypełniać Panem Bogiem, powoli się zasklepia.

Jedna z najbardziej udanych prób zbudowania kwantowego modelu kosmologicznego jest dziełem Hartle'a i Hawkinga. Model ten uzyskał dodatkową popularność dzięki poczytnej książce Hawkinga pt. „Krótka historia czasu”¹. W tej napisanej z niewątpliwym talentem popularyzatorskim książce znalazło się miejsce na obfite komentarze filozoficzne, na które Hawking nie mógł sobie pozwolić w swoich pracach ściśle naukowych. Frapującą cechą modelu Hartle'a-Hawkinga jest wyeliminowanie konieczności przyjmowania warunków początkowych (lub brzegowych), dzięki sprytnemu zabiegowi uprzedzenia czasu w erze kwantowej (potraktowanie czasu jako dodatkowego kierunku w zamkniętej – jak powierzchnia kuli – przestrzeni). Zabieg ten Hawking zaopatruje następującym komentarzem: *Z koncepcji czasu i przestrzeni tworzących jeden skończony obiekt bez brzegów wynikają również głębokie implikacje dotyczące roli, jaką może pełnić Bóg w sprawach tego świata. W miarę postępu nauki większość ludzi doszła do przekonania, że Bóg pozwala światu ewoluować zgodnie z określonym zbiorem praw i nie łamie tych praw, by ingerować w bieg wydarzeń. Prawa te nie mówią jednak, jak powinien wyglądać Wszechświat w chwili początkowej, zatem Bóg wciąż jest tym, kto nakręcił zegarek i wybrał sposób uruchomienia go. Tak długo, jak długo Wszechświat ma początek, można przypuszczać, że istnieje jego Stwórca. Ale jeżeli Wszechświat jest naprawdę samowystarczalny, nie ma żadnych granic ani brzegów, to nie ma też początku ani końca, po prostu istnieje. Gdzie jest wtedy miejsce dla Stwórcy?*² Na to (chyba jednak retoryczne) pytanie odpowiedział (już całkiem jawnie) Carl Sagan we „Wprowadzeniu” do „Krótkiej historii czasu”: *Jest to wreszcie książka o Bogu... a raczej o jego*

¹ Wyd. Alfa, Warszawa 1990.

² Tamże, s. 134.

nieobecności. Słowo „Bóg” często pojawia się na tych stronicach. Hawking usiłuje znaleźć odpowiedź na słynne pytania Einsteina, czy Bóg miał swobodę w tworzeniu Wszechświata. Próbuje, jak sam stwierdza wprost, zrozumieć umysł Boży. To sprawia, że konkluzja – przynajmniej obecna – jest tym bardziej zaskakująca: Wszechświat nie ma granic w przestrzeni, nie ma początku i końca w czasie, nie ma też w nim nic do zrobienia dla Stwórcy³.

Zauważmy, że Hawking i Sagan także stosują teologię „Boga do wypełniania dziur”, tylko niejako w przeciwnym kierunku – jeżeli w naszej wiedzy o świecie nie ma dziur, to Bóg jest zbędny. Ale jest to teologia niezmiernie uboga. Gdyby Bóg miał spełniać tylko funkcję zatykania dziur, to byłby rzeczywiście zbędny, nawet gdyby dziur w naszej wiedzy było bardzo wiele.

Ale powróćmy do modelu Hartle’a-Hawkinga. Czy rzeczywiście model ten całkowicie tłumaczy sam siebie? Strategia, jaką wykorzystali obaj autorzy, była następująca: dysponując zestawem znanych obecnie praw fizyki i teorii fizycznych (w szczególności teorią grawitacji i prawami fizyki kwantowej), należy tak nimi manipulować, aby uzyskać model kosmologiczny całkowicie „samowystarczalny”, tzn. nie wymagający żadnych dodatkowych założeń w rodzaju arbitralnie przyjmowanych warunków początkowych. Czy zatem model opierający się na takiej strategii jest zbudowany z niczego? Wcale nie! Został on przecież skonstruowany z praw fizyki, którymi autorzy dysponowali a priori. Wystarczy zadać pytanie, skąd się wzięły prawa fizyki, by niewystarczalność modelu Hartle’a-Hawkinga (i wielu podobnych modeli) ukazała się w całej pełni.

Ale i tu nie powinniśmy dać się zwieść zbyt uproszczonej filozofii: Bóg stworzył prawa fizyki, a prawa fizyki stworzyły wszechświat. Czy bowiem można od-

³ Tamże, s. 11.

dzielać prawa fizyki od wszechświata? Czyż nie jest raczej tak, że prawa fizyki są jakimś – odkrywanym i ujmowanym przez nas – aspektem struktury wszechświata?

Fizycy od kilkunastu lat próbują stworzyć teorię wszystkiego, czyli taką teorię, która w jednej, odpowiednio bogatej strukturze matematycznej, zawierałaby w zasadzie całą informację o świecie⁴. Niektórzy bardziej optymistycznie nastawieni uczeni wierzą, że taką teorię nie tylko da się stworzyć, ale że będzie można również udowodnić, iż stworzona teoria jest jedynie możliwą teorią tego rodzaju. Dopiero gdy się to uda, będziemy dysponować teorią wszechświata, który na prawdę bez reszty tłumaczy sam siebie. Do optymistów żywiących takie przekonania należy m.in. Frank Tipler, ale np. John Barrow (który razem z Tiplerem napisał książkę o zasadzie antropicznej) uważa⁵, że istnieje wiele powodów przemawiających za tym, iż takiej jedynie-możliwej-teorii-wszystkiego nie da się stworzyć, a gdyby nawet się udało i gdybyśmy zdołali udowodnić, że jest to rzeczywiście jedynie możliwa teoria tego rodzaju, to i tak pozostałby jeden problem nie do rozwiązania. Załóżmy bowiem, że mimo wszystko dysponujemy jedynie-możliwą-teorią-wszystkiego: wszystkie potrzebne równania, wzory i przekształcenia są już wypisane w publikacji (za którą z pewnością zostanie przyznana nagroda Nobla); wystarczy tylko odpowiednia sprawność dedukcyjna i rachunkowa, by każdą informację o świecie wyprowadzić z tych wzorów. Pozostaje jednak pytanie: Jak to się stało, że abstrakcyjne formuły kiedyś zaistniały jako świat? Co dało „zapłon istnienia” strukturom matematycznym?

Wydaje się, że natknęliśmy się na „dziurę” w naszym

⁴ Obszerniej na ten temat pisałem w artykule *Teorie wszystkiego*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce”, nr 14/1922, s. 83–101.

⁵ Barrow poświęcił tym zagadnieniom bardzo interesującą książkę *Theories of Everything – The Quest for Ultimate Explanation*, Clarendon Press, Oxford 1991.

rozumieniu, ale tym razem nie jest to dziura, którą mogłaby wypełnić nauka. Jest to „dziura ontologiczna” – jedno z tych odwiecznych pytań filozoficznych, które albo pozostają bez odpowiedzi, albo kierują naszą myśl do Boga. Ale – zwróćmy uwagę – nie jest to pytanie o początek (w sensie czasowym), lecz pytanie o istnienie. Istnienie świata – świata z początkiem czy bez – domaga się usprawiedliwienia. Dlaczego istnieje raczej coś niż nic? – pytał Leibniz i wobec tego pytania tak samo bezsilna jest współczesna nauka, jak bezsilna była metafizyka Leibniza i innych wielkich myślicieli.

Jednakże świat istnieje. I dziś, na skutek postępów nowoczesnej fizyki, wiemy lepiej niż kiedykolwiek przedtem, że jego istnienie jest ściśle związane z... matematyką; lub lepiej – z jakimiś bardzo fundamentalnymi prawidłowościami, które wyrażamy w języku matematyki. Istotnie wygląda to tak, jakby wszechświat był wielką strukturą matematyczną, która otrzymała „zapłon istnienia”. Uczeń mówi często o „matematyczności świata” i często się dziwi: Dlaczego świat jest matematyczny?

Żeby lepiej zrozumieć sens tego pytania i tego zdziwienia, powróćmy myślą do tych wydarzeń w historii fizyki, które rozegrały się na początku naszego stulecia. W 1915 r., po długiej serii niepowodzeń, Einstein wreszcie uzyskał poprawne równania pola grawitacyjnego. Wyprowadził z nich trzy niewielkie efekty obserwacyjne, które należało uznać za doświadczalne potwierdzenie teorii. Efekty te liczbowo były tak niewielkie, że wielu ówczesnych fizyków sądziło, iż jest nieekonomicznie powoływać do istnienia tak rozbudowaną teorię, która wyjaśniałaby tak mało. Dopiero gdy dwie ekspedycje naukowe spektakularnie potwierdziły jeden z tych trzech „niewielkich efektów” (ugięcie promieni światła przez Słońce, obserwowane podczas zaćmienia Słońca w 1919 r.), opinia naukowa zaczęła się przychylnie odnosić do teorii Einsteina. Dziś, w ponad pół wieku od tamtych czasów, patrzymy na całą sprawę zupełnie

inaczej. Równania Einsteina okazały się niezwykle „mądre“. Już wtedy „wiedziały“ one znacznie więcej niż sam Einstein lub w ogóle jakikolwiek fizyk tamtej epoki. Einstein znał tylko kilka rozwiązań swoich równań; dziś znamy ich bardzo wiele (choć z pewnością nie wszystkie). Niektóre z tych nowych rozwiązań przedstawiają tak egzotyczne obiekty, jak gwiazdy neutrowe (pulsary), fale grawitacyjne, czarne dziury – wirujące i stacjonarne, struny kosmiczne i grawitacyjne soczewki. Około 1915 r. nikt nie był w stanie nawet wyobrazić sobie tych obiektów. Dziś wiele z nich odkryto i w znacznej mierze zbadano.

Jest to piękny przykład skuteczności matematyki w badaniu świata. Historia nowożytnej fizyki, a zwłaszcza fizyki naszego stulecia, wymownie świadczy o tym, że konstruowane przez fizyków modele rzeczywistości nie tylko przetwarzają informację, która została w nie włożona w procesie ich konstrukcji, lecz również tworzą nową informację. Nadzwyczaj często ta nowa informacja zgadza się z tym, co wykazują pomiary.

Szczególnie przejrzyste widać to w fizyce subatomowej. Budując modele jąder atomowych, protonów, neutronów, leptonów i kwarków, fizycy byli w stanie włożyć w te modele raczej ubogie informacje czy wręcz tylko informacyjne poszlaki, jakie można było uzyskać z doświadczeń makroskopowych. To właśnie modele matematyczne ujawniły swoją niezwykle skuteczną, ukazując nam bogaty świat fizyki kwantowej.

Matematyczna metoda badania świata odznacza się jeszcze jedną zadziwiającą cechą – ma ona nadzwyczajną moc unifikującą. Struktury matematyczne jednoczą w sobie niekiedy pozornie bardzo odległe od siebie fakty doświadczalne, prawa przyrody, modele i teorie. Właściwie całą dzisiejszą fizykę dałoby się zapisać w kilku eleganckich równaniach (niewątpliwie wśród nich, obok równań Einsteina, znalazłyby się równania Schrödingera i Diraca). Jeżeli zamiast z tych kilku równań wolimy się uczyć fizyki z grubych podręczni-

ków, to tylko dlatego, że o wiele łatwiej czytać opasłe tomy niż rozszyfrowywać informacje zawarte w równaniach. To właśnie ta cecha „matematyczności świata” pozwala fizykom żywić nadzieję na ostateczną teorię wszystkiego.

Einstein silnie przeżywał tak pojmowaną matematyczność świata; często wiązał ją z przeżyciem religijnym. Gdy kiedyś jego przyjaciel Maurice Solovine zaprotestował przeciwko łączeniu nauki z religią, Einstein odpisał mu w liście: *W pełni rozumiem Pańską niechęć co do używania słowa „religia” w tych przypadkach, które dotyczą pewnego stanu emocjonalno-psychicznego, najwyraźniej występującego u Spinozy. Jednakże nie potrafię znaleźć lepszego wyrażenia niż „religia” dla oznaczenia wiary w racjonalność natury rzeczywistości, w każdym razie tej jej części, która jest dostępna ludzkiemu poznaniu. Tam gdzie brak tego odczucia, nauka przeraża się w bezpłodną empirię*⁶.

Idzie jednak nie tylko o psychologiczne przeżywanie zdziwienia faktem, że świat da się tak skutecznie badać metodami matematycznymi. „Racjonalność natury rzeczywistości” jest poważnym problemem filozoficznym. W kręgach fizyków i matematyków szeroko znany jest artykuł Eugene P. Wignera pod znamienym tytułem „Niepojęta skuteczność matematyki w naukach przyrodniczych”⁷. Artykuł ten dał początek wielu innym analizom filozoficznym i teoriopoznawczym. Jego tytuł jest rzeczywiście znamieny, filozofia nauki bowiem stwierdza nadzwyczajną skuteczność matematyki w naukach przyrodniczych, ale dotychczas nie zdołała wyjaśnić, dlaczego metoda matematyczna jest w nich aż tak skuteczna. Problem pozostaje „niepojęty”. Mamy tu więc znowu do czynienia z „dziurą” w naszym ro-

⁶ A. Ejnsztejn, *Sobranije naucznych trudow*, t. 4, Izd. Nauka, Moskwa 1967, s. 564.

⁷ Polski przekład tego artykułu w: „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce”, nr 13/1991, s. 5–21.

zumieniu rzeczywistości; nazwijmy ją dziurą epistemologiczną.

Niewykluczone, że aby w rozumieniu posunąć się o krok dalej, trzeba wkroczyć na teren teologii. Co więcej, wydaje się, że na terenie teologii problem istnienia świata (to, co powyżej nazwaliśmy dziurą ontologiczną) łączy się z problemem jego racjonalności. Dziura ontologiczna i dziura epistemologiczna okazują się tą samą dziurą. W teologii cały problem nazywa się zagadnieniem stworzenia. Świat zaistniał dzięki stwórczemu aktowi Boga. Zgodnie z chrześcijańską tradycją teologiczną akt ten należy rozumieć nie jako jednorazową „interwencję” zapoczątkowującą istnienie świata, lecz jako ciągły proces aktualizacji świata („dawania światu istnienia”). W dziele stworzenia został zrealizowany racjonalny zamysł Boga. Nauka odkrywając strukturę świata odszyfrowuje ten zamysł. Matematyczna metoda badania jest tak skuteczna, ponieważ stwórczy zamysł Boga jest matematycznie precyzyjny, gdyż Bóg stwarzając świat, myśli matematycznie...

Czy jednak w ten sposób nie wypełniliśmy Panem Bogiem jakiejś luki w naszym poznaniu? Tak, ale należy pamiętać, że to, co nazwaliśmy dziurą ontologiczną i dziurą epistemologiczną, nie jest luką w naszej naukowej wiedzy o świecie. Nauka nie zajmuje się ani problemem istnienia, ani problemem poznawalności. Są to problemy, które się pojawiają, zanim zaczynamy uprawiać jakąkolwiek naukę. Przenikają one wszystko, co istnieje, i wszystko, co daje się jakoś poznawać. A więc można tu mówić o „dziurach” tylko w sensie przenośnym. Raczej idzie o przedzałożenia całego naszego poznawczego nastawienia do rzeczywistości.

* * *

Właściwe rozumienie myśli, jaka kryje się w odrzuceniu pojęcia „Boga od zatykania dziur”, wydaje się kluczowym zagadnieniem, gdy rozważa się problem wzajemnych relacji pomiędzy teologią a kosmologią. Ale warto pamiętać, że samo określenie „Bóg od zaty-

kania dziur“ nie pojawiło się w kontekście kosmologicznym, lecz zostało niejako wyekstrahowane z treści pewnego listu dotyczącego bardzo ludzkich spraw. 30 IV 1944 r. protestancki teolog, Dietrich Bonhoeffer, pisał z hitlerowskiego więzienia: *Religijni mówią o Bogu wtedy, gdy ludzkie sumienie (bywa, że z lenistwa umysłowego) dobiega kresu, lub wtedy, kiedy zawodzą ludzkie siły. Właściwie Bóg zawsze jest pojmowany jako deus ex machina, któremu każą wkraczać na scenę albo dla pozornego rozwiązania nierozwiązywalnych problemów, albo jako mocy, gdy nioc ludzka zawodzi, zawsze zatem przy okazji ludzkiej słabości względnie na granicy ludzkiego poznania. (...) Wydaje mi się zawsze, że w ten sposób wydzielamy Bogu ze strachem miejsce zbyt małe. Chciałbym mówić o Bogu nie na granicy, lecz w samym centrum, nie w chwilach słabości, lecz siły, nie wobec śmierci i winy, lecz wobec życia i dobra ludzkiego*⁸.

⁸ D. Bonhoeffer, *Wybór pism*, Biblioteka Więzi, Warszawa 1970, s. 241.



Michał Jagiełło

Ukraińskie zwierciadło (dokończenie)

Nie ma wątpliwości, że wschodnia Małopolska była strategicznym przedpołem Rzeczypospolitej. Wątpliwości pojawiają się natomiast przy próbie odpowiedzi na pytanie: Czy zrobiliśmy wszystko, by owo przedpole było dla nas życzliwe? Właśnie o tym mówi w swym opracowaniu pt. „Dzieje konfliktów polsko-ukraińskich” Mikołaj Siwicki¹. Mówi w sposób skrajny, bez cieniowania wywodów i nie zadając sobie trudu rzetelnej oceny ukraińskich pomysłów politycznych. Dobrze się składa, że na wiele spraw poruszonych przez M. Siwickiego możemy spojrzeć oczami Ryszarda Torzeckiego dzięki ukazaniu się rozprawy pt. „Polacy i Ukraińcy”².

R. Torzecki ma odwagę uczciwego badacza, który stara się zachować obiektywizm nawet przy omawianiu tak trudnego pod każdym względem zagadnienia, jak sprawa ukraińska w czasie II wojny światowej na terenie II Rzeczypospolitej. Autor jest wybitnym znawcą tematu, co udowodnił „Kwestią ukraińską w polityce III Rzeszy 1933–1945” (1972) i „Kwestią ukraińską w Polsce w latach 1923–1929” (1989). Jest to autor wiarygodny, bo pisząc książkę historyczną z polskiego punktu widzenia cały czas pamięta o drugiej stronie, w tym przypadku ukraińskiej. Nie ma też zwyczaju bić się w cudze piersi, woli przykrą prawdę wypowiadać o swojej stronie, nawet jeśli to bywa bolesne. Z tej przeładowanej informacjami książki wyławiam tylko niektóre wątki, a w ich obrębie przykładowo dobrane fakty na użytek tekstu, który w przystępnej eseistycznej formie

¹ Nakładem autora, Warszawa 1992, t. II.

² R. Torzecki, *Polacy i Ukraińcy. Sprawa ukraińska w czasie II wojny światowej na terenie II Rzeczypospolitej*, PWN, Warszawa 1993.

opowiada o nas samych widzianych w „ukraińskim zwierciadle“ (zob. też cz. I, „PP“ 9/1993, ss. 302–323 – dop. red.).

Ostatnie miesiące

Pod koniec lat trzydziestych na polskich kresach wschodnich atmosfera gęstniała grożąc nieobliczalnym wybuchem. Polacy nie zdecydowali się na autonomię dla Ukraińców, ci zaś coraz bardziej poddawali się nacjonalistycznym rojeniom. Nieufność wyzwalała antagonizmy, antagonizmy przeradzały się w konflikty, konflikty prowadziły do użycia siły, siła potęgowała nieufność... Zakłęte koło obracało się niepokojąco szybko. Oto modelowy przykład narastania antagonizmów: w 1924 r. Stanisław Grabski przeforsował ustawy o szkolnictwie i języku urzędowym doprowadzając – jak pisze R. Torzecki – *do zniszczenia prawie całego szkolnictwa ukraińskiego powstałego w wyniku dorobku pokoleń*. Organizacja Ukraińskich Nacjonalistów (OUN) zareagowała na to akcjami protestacyjnymi, także z użyciem siły. My odpowiedzieliśmy represjami wobec ukraińskich narodowców, wśród których – trzeba to wyraźnie powiedzieć – przybywało zwolenników terroru. Być może popełniliśmy błąd uważając za terrorystów nawet tych, którzy po prostu chcieli autonomii i głośno domagali się równouprawnienia. Wielu z nich trafiło za to do polskich więzień. A potem zaczęliśmy nerwowo „wzmacniać polskość“, czyniąc to co najmniej niezręcznie. Torzecki stwierdza, że to kresowe *awanturnictwo polityczne* było faktycznie na rękę skrajnym nacjonalistom ukraińskim atakującym swych rodaków z Ukraińskiego Zjednoczenia Narodowo-Demokratycznego (UNDO) za uległość wobec Polaków. Za stawianiem ostro kwestii ukraińskiej byli także nasi narodowcy, którzy zresztą dopięli swego.

Ukraińscy nacjonaści oraz narodowi niepodległościowcy czekali na wojnę, kolejny raz licząc na Niem-

ców. Hitlerowcy wiedząc o tym prowadzili z różnymi kręgami polityków ukraińskich swoją grę, w której na stół rzucano tylko mgliste obietnice. Powstanie Ukrainy Zakarpackiej obudziło ukraińskie nadzieje rychło przecież rozwiane; efemeryda ta powstała z woli Hitlera i z jego też woli została zajęta przez Węgry. Urazy do Polski i nienawiść do komunistycznej Rosji były jednak w Galicji tak silne, że Niemcom wiele wybaczano. Jeśli postawi się przed sobą cel: niepodległość za wszelką cenę – to wybór pozostaje niewielki. Tak właśnie było wtedy w Galicji pozostającej pod silnym wpływem niepodległościowych i nacjonalistycznych haseł.

Niemcy chcieli użyć ukraińskich bojówek do wzniecenia powstania przeciwko Polsce i odpowiednia praca szkoleniowa była przez jakiś czas prowadzona. Po dogadaniu się Berlina z Moskwą, co przypieczętowano 23 VIII 1939 r., powstanie nie wchodziło w grę. Liczył się przecież interes Rzeszy, a nie mrzonki ukraińskich nacjonalistów. Akcje niemieckie nieco spadły, ale nie zmieniło to generalnie linii politycznej przyjętej przez OUN, nie mówiąc już o faszystowskim Froncie Jedności Narodowej (FNJ).

Jedyną przeciwwagą tych tendencji mogła być polityka prowadzona przez UNDO i Wołyńskie Zjednoczenie Ukraińskie (WUO) domagające się rozwiązań częściowych – zaczynając od autonomii ziem uznawanych przez Ukraińców za swoje, a znajdujących się w Rzeczypospolitej. Nie było jednak wtedy w Polsce takiej siły, która byłaby zdolna przeprowadzić ten projekt w parlamencie. Nie było też przyzwolenia społecznego na to.

A jednak w godzinie próby tak wielu Ukraińców zachowało się lojalnie wobec Polski. Metropolita Andrzej Szeptycki zalecał swym rodakom życzliwą neutralność, a Wasyl Mudryj i Stepan Skrypnyk wygłosili 2 września ważne i piękne przemówienia w Sejmie. Wiele, bardzo wielu Ukraińców zostało zmobilizowanych we wrześniu i część z nich walczyła w polskich mundu-

rach, jakby zawieszając spór między obu narodami. *Nie ma materiałów, które wskazywałyby na wrogie bądź niewłaściwe zachowanie się żołnierzy ukraińskiego pochodzenia w walkach wrześniowych 1939 r.* – stwierdza Torzecki.

Nie wybuchło przeciwko nam powstanie, żołnierze spełniali swój państwowy obowiązek, ale byli tacy, którzy atakowali cofające się Wojsko Polskie. Po niemieckiej stronie walczył oddział ukraiński zgrupowany w tzw. legionie Romana Suszki. Nastroje przychylnie Niemcom były wciąż silne. Politycy kierujący ugodowym UNDO rozwiązały Zjednoczenie tuż przed zajęciem Lwowa przez Armię Czerwoną i na placu pozostały siły nieprzychylne Polsce.

W zawieszeniu

Takiego obrotu zdarzeń nie spodziewali się główni udziałowcy „kwestii ukraińskiej”: Polacy i Ukraińcy. Polska znalazła się pod niemiecką okupacją, a jej wschodnie ziemie stały się częścią ZSRR. Ukraińcy mieli swój wymarzony, do rangi symbolu podniesiony Lwów i zarazem nie mieli nic naprawdę swojego. Ogólnie rzecz biorąc sytuacja Ukraińców, obojętne pod hitlerowskim czy stalinowskim zaborem, była lepsza niż los Polaków. Po stronie niemieckiej Ukraińcy znaleźli się w uprzywilejowanej sytuacji. *Ukraińcy przejmowali ziemie Polaków, których wysiedlano z pasa nadgranicznego, przejmowali po Żydach zabudowania, warsztaty, sklepy, małe obiekty przemysłowe po wsiach i miasteczkach wschodniej części Galicji Zachodniej oraz na Lubelszczyźnie i Podlasiu* – czytamy u Torzeckiego. Po stronie radzieckiej Polacy byli w szoku; z klasy panującej spadli nagle do kategorii podwójnie dyskryminowanych: przez komunistyczną dyktaturę i przez samych Ukraińców. Z jednej strony były aresztowania, deportacje i śmierć, po drugiej codzienne, powszednie szykany sąsiadów odgrywających się za lata – wieki? – fak-

tycznych i urojonych upokorzeń. Część Ukraińców skorzystała z okazji, by wzmocnić ukraiński stan posiadania kosztem Polaków.

Autor omawianej książki dając syntetyczny opis tego okresu nie zapomina i o tym, że właśnie wtedy nastąpił rozwój ukraińskiego szkolnictwa i że było to pozytywnie odbierane przez Ukraińców. Specyfika rządów stalinowskich polegała przecież na szatańskim łączeniu opresyjności z opiekuńczością; dotyczyło to także relacji Moskwa–Kijów. Ukraińcy byli poddawani wszystkim stalinowskim represjom, równocześnie jednak mieli namiastkę własnej republiki z możliwością kultywowania własnej kultury.

Nie zapominajmy też, że we Lwowie wciąż działały niektóre polskie instytucje, mimo iż wiele przeszło w ręce ukraińskie. *Była to jedyna enklawa nauki polskiej na terenie dawnego państwa polskiego.* Trzeba było, co oczywiste, płacić za to dużą cenę.

Niemal natychmiast po wkroczeniu Armii Czerwonej na kresy wschodnie zaczęła się organizować nasza konspiracja ujęta najpierw w Służbę Zwycięstwu Polsce (SZP), a następnie w Związek Walki Zbrojnej (ZWZ) i Armię Krajową. Dla polityków i wojskowych tereny te wciąż należały do państwa polskiego i tak widzieli sprawę Polacy zamieszkali na tamtych ziemiach. Dramatyzm sytuacji potęgował fakt, iż tylko nasza rezygnacja z kresów wschodnich mogłaby zadowolić niepodległościowo nastawionych Litwinów, Białorusinów i Ukraińców!

Próby jakiegoś ułożenia stosunków polsko-ukraińskich podejmowali polscy politycy przebywający na emigracji, ale rozmówcy ukraińscy żądali ustępstw z naszej strony. Na te najważniejsze nie mogliśmy się zgodzić – to jasne. Szkoda jednak, że nie zdobyliśmy się na próbę zmierzenia się z problemem – w stopniu dostatecznie poważnym, by stawać przed osądem historii w lepszej pozycji. Sprawa ukraińska była tak obciążona resentymentem, Ukraińcy tak wyraźnie stanęli po

stronie Hitlera, że trzeba było wielkości, by zaproponować Ukrainie Ukrainę. Nie doszło do tego, ponieważ żadnej ze stron nie stać było na wielkość.

Ukraińcy toczyli grę z Niemcami sądząc, że przy ich pomocy uzyskają choćby załączek upragnionej państwowości. Współpracę z Niemcami akceptowały bodaj wszystkie, poza komunistami, liczące się siły polityczne, nie wyłączając grekokatolików. Spór, i to ostry, toczył się o stopień współpracy. Ukraiński Centralny Komitet (UCK) kierowany przez Wołodymyra Kubijowycza chciał być siłą w miarę niezależną, choć podporządkowaną się warunkom politycznym narzuconym przez okupację. W praktyce UCK niewiele mógł zdziałać. *Niemcy zdołali ograniczyć działalność i znaczenie UCK, przy zewnętrznym podkreślaniu jego ważności jako ogniw między własną administracją a społecznością ukraińską, kładąc szczególny nacisk na jego apolityczność.*

Organizacja Ukraińskich Nacjonalistów podzieliła się na dwa odfamy: OUN-M Andrija Melnyka i OUN-B (inny skrót OUN-R) Stepana Bandery. Melnykowcy byli zbliżeni do UCK i szli na bliską współpracę z Niemcami, banderowcy mocno grali na uczuciach narodowych starając się być siłą stanowiącą o sobie, choć zawierającą sojusze taktyczne z Niemcami. Głównym wrogiem OUN był moskiewski imperializm, wrogiem drugim była Polska, a raczej nasza obecność na wschodzie. *OUN zwalcza akcje tych polskich ugrupowań, które zmierzają do przywrócenia polskiej okupacji ziem ukraińskich. Likwidacja antyukraińskich akcji ze strony Polaków jest warunkiem unormowania stosunków między narodami ukraińskim i polskim...* – stwierdzano w programie partii. Było tam też o Żydach uznawanych za *wiernopoddaną podpórę panującego reżymu bolszewickiego i awangardę moskiewskiego imperializmu na Ukrainie.*

Szykowano się do wojny niemiecko-rosyjskiej jeszcze raz licząc, że w zamieszaniu będzie dogodny moment na stworzenie własnego państwa. Myśleli o tym melny-

kowcy, bulbowcy, a także inni. Najpoważniej przygotowywała się do tego OUN-R tworząc Ukraiński Komitet Narodowy. W pierwszej możliwej chwili, a było to 30 VI 1941 r., Jarosław Stećko podpisał proklamację o odbudowie własnego państwa i utworzeniu rządu we Lwowie.

Niemcy wkroczyli zdecydowanie, brutalnie niszcząc tę próbę, a także inne, nawet nie tak odważne. Stepan Bandera znalazł się w hitlerowskim obozie już w połowie września 1941 r. Jego OUN-R praktycznie zesłała do podziemia. Nie mogła też działać powołana w tym okresie w Kijowie Ukraińska Rada Narodowa.

Między faszyzmem i komunizmem

Uciekające przed Niemcami oddziały Armii Czerwonej utknęły w lasach i bagnach Polesia. Przeciwko nim wystąpiły zbrojne grupy Ukraińców i Białorusinów. Taras Borowiec (pseud. Bulba) zdołał zorganizować stosunkowo silną ukraińską strukturę wojskowo-administracyjną, zwaną Poliską Siczą, tępiąc bezwzględnie resztki Armii Czerwonej i rodzącą się radziecką partyzantkę. Do Bulby przyłączyły się niektóre oddziały związane z OUN-M i OUN-R przeradzając się w Ukraińską Powstańczą Armię (UPA) walczącą na dwa fronty: z Niemcami i komunistami. Po połączeniu się z jednostkami petlurowców przyjęto nazwę Ukraińska Narodowo-Rewolucyjna Armia.

Była to dość poważna siła militarna i polityczna, co nie mogło się podobać banderowcom dążącym do reprezentowania niepodległościowo sposobionego społeczeństwa. Z pomocą przyszedł awanturniczy charakter Bulby powodujący, że stał się on nie tylko niewygodny politycznie, ale i niebezpieczny dla samych Ukraińców. Ostatecznie Borowiec też trafił do niemieckiego obozu.

W programie politycznym Bulby nie było antypolskich akcentów, ale nie było też zgody na przynależność ziem wschodnich do Polski. Już wtedy ginęli jed-

nak Polacy. Dziś nie da się ustalić, czy walki bratobójcze rozpoczęli bulbowcy, czy uczynili to banderowcy. Nie wyklucza się, że pierwsze mordy były sprowokowane; żadna ze stron nie przyznaje się do tego – pisze Torzecki.

Ukraińcy, jak wiemy, desperacko poszukiwali szans ustanowienia własnego państwa. Postawiwszy na niemiecką kartę próbowali różnych sposobów: od jawnej kolaboracji po maskowaną wrogość. Chcieli być obecni wszędzie: w wojsku, policji, administracji. Byli w tzw. legionie Suszki, w oddziałach „Nachtigal” i „Roland”, a w końcu dywizji strzeleckiej SS „Galizien”. Szli masowo do formacji pomocniczych w strukturach policji i niemieckiego wojska, tępil Żydów z niemieckiego rozkazu i z własnej woli, walczyli z radziecką partyzantką i nie szczędzili swoich komunistów. Służyli Rzeszy – to fakt nie podlegający dyskusji. Trzeba jednak dodać, że wielu z nich robiło to z myślą o wolnej Ukrainie. Sądziło, że umiłowanie wolności i patriotyzm uzasadniają środki użyte do realizacji wybranego celu. Była to tragiczna pomyłka obmyta rzekami krwi – polskiej i ukraińskiej.

Przypomnijmy, iż w pewnym okresie wojny dość powszechnie sądzono, że alianci uderzą na Bałkany, skąd szybkim rajdem wejdą na tereny Środkowo-Wschodniej Europy. Liczyliśmy na to, nie dziwny się, że podobnie kalkulowali Ukraińcy. My chcieliśmy, mimo wszystko, trwać na kresowych placówkach, Ukraińcy chcieli udowodnić, że są u siebie. Wydarzenia na froncie wschodnim biegły szybko. Niemcy wciąż będąc groźną potęgą straciły impet. Armia Czerwona rozpełdzała swój wojenny walec. R. Torzecki zwraca uwagę na brawurowe przedostanie się świetnie wyszkolonego i wyposażonego oddziału Sidora Kowpaka w głąb Galicji latem 1943 r. Była to ostentacyjna prezentacja radzieckich możliwości operacyjnych i zarazem czytelny sygnał Moskwy, kto rzeczywiście będzie panował na tym terenie.

Partyzantka radziecka wchodziła coraz śmielej na

zachód, na tereny zamieszkane przez Ukraińców i Polaków. Polacy, wymęczeni przez jedną i drugą okupację i zastraszeni przez zbrojne oddziały ukraińskie, nie mieli powodów, by występować przeciwko wojsku i partyzantce ZSRR. Niezależnie od osobistych poglądów politycznych i silnego urazu antyrosyjskiego i antykomunistycznego byliśmy przecież w obozie zwalczającym Rzeszę, czyli po tej samej stronie co ZSRR.

Dla Ukraińców walczących na dwa fronty polska życzliwa neutralność wobec Armii Czerwonej była kolejnym przykładem na drastyczną sprzeczność istniejącą między polskim i ukraińskim interesem narodowym. Jeśli prawdą jest, że znaczną popularność zyskało wtedy zawołanie: *Niech będzie czort, byle nie Polska i komuna* – będziemy mieli skrócony obraz nieprawdopodobnie splątanych interesów obu narodów.

Coraz więcej mieli do powiedzenia banderowcy kontrolujący znaczną część ukraińskich formacji pomocniczych w strukturach niemieckich i dysponujący tzw. Samoobronami Narodowymi, tworzonymi za zgodą Niemców pod pozorem obrony przed atakami radzieckiej partyzantki. My szykowaliśmy się do akcji „Burza” mającej stworzyć fakty dokonane przed nacierającą Armią Czerwoną. Coraz mniej było szans na porozumienie polsko-ukraińskie.

W marcu 1943 r. na sygnał dany przez OUN-R (występujący wtedy jako OUN-SD) bardzo wielu ukraińskich policjantów uciekło do lasu. Siły banderowców wyraźnie wzrosły, ponieważ potrafili oni scalić różne oddziały zbrojne w silną i poddaną żelaznej dyscyplinie Ukraińską Powstańczą Armię, nawiązującą w nazwie do UPA stworzonej przez Bulbę. Również w marcu zdecydowano o *otwartej walce z okupantami ziemi ukraińskiej*. W sierpniu odbył się III Zjazd OUN-R i funkcję dowódcy UPA objął Roman Szuchewycz (pseud. Taras Czuprynka). W lipcu 1944 r. powstała Ukraińska Główna Rada Wyzwoleńcza (UHWR), w której Szuchewycz został sekretarzem generalnym.

OUN-UPA pod wpływem biegu wydarzeń stanęła przed możliwością wyboru drogi: walczyć równocześnie przeciwko ZSRR i Rzeszy, wystąpić po stronie aliantów, walczyć głównie z zagrożeniem komunistycznym. Wybrano ostatni wariant. Uznano, że ZSRR jest wrogiem głównym, a zatem zmieniono taktykę w stosunku do Niemców. Ukraińcy chcieli udowodnić światu, że są trzecią siłą, z którą trzeba się liczyć. Sądziли, że w ten sposób zwiększają swe szanse przy rysowaniu mapy Europy po zakończeniu wojny. Zawierali więc lokalne umowy z Niemcami występując jako sojusznik: *Nie chciano dopuścić do tego, aby posądzono OUN-UPA o wysługiwanie się Niemcom* – podsumowuje Torzecki. Strona ukraińska zobowiązała się do walki z partyzantką radziecką i polską i w miarę możliwości do wspierania Wehrmachtu informacjami i innego rodzaju doraźnymi działaniami. W tym czasie AK podobną pomoc świadczyła na rzecz Armii Czerwonej. Do samego końca drogi Polaków i Ukraińców nie mogły się zejść.

Uwięzieni na wschodzie

Przez parę wieków pchało nas na wschód. Trudno dziwić się, że problem Ukrainy był dla naszej myśli politycznej ważny, żal, że nigdy nie domyślany do końca. Wielkim naszym błędem było niedocenianie postaw niepodległościowych Rusinów-Ukraińców. Tragycznym błędem naszych partnerów było postawienie na terror jako środek stwarzający polityczne fakty dokonane. Czy musiało tak być między nami? Czy nie było możliwości pójścia jeśli nie razem, to obok siebie w życzliwej neutralności?

Mogłoby być inaczej, gdyby zwyciężyła koncepcja Polski narodowościowej, dająca nieporównanie więcej możliwości Ukraińcom, obywatelom Rzeczypospolitej, niż Polska narodowa. Niestety, w sensie psychicznym zostaliśmy, jako społeczeństwo, uwięzieni na wscho-

dzie. Nie potrafiliśmy znaleźć takiej formuły państwa, która byłaby do przyjęcia przez Ukraińców. Zmieniał się świat, do głosu dochodziły narody związane z nami wspólną historią, a my nie chcieliśmy przyjąć do wiadomości tych obiektywnych faktów. Krótkowzroczna polityka narodowościowa w latach dwudziestych i trzydziestych doprowadziła do zradykalizowania Ukraińców napinając żagle nacjonalistom szykującym się do odwetu za doznane upokorzenia.

W czasie wojny i okupacji siłą rzeczy utrwaliły się stereotypowe polskie wyobrażenia kresów wschodnich i naszej cywilizacyjnej misji na tamtych ziemiach. Nawet jeśli pojawiały się przytomne głosy gen. Stefana Roweckiego i współpracowników Biura Informacji i Propagandy, to nie miały one wystarczającego wsparcia społecznego, by stać się oficjalnym stanowiskiem rządu. R. Torzecki stwierdza, że *dla władz podziemia obok konieczności uwzględnienia polskiej racji stanu i kwestii strategicznej istotnym argumentem musiała być opinia społeczeństwa kresowego*. A była ona niemal jedno-myślna w kwestii twardego kursu wobec Ukraińców.

W „Dziejach konfliktów polsko-ukraińskich” zestawionych przez M. Siwickiego znajdujemy dostatecznie wiele przykładów potwierdzających narastające napięcie między Polakami i Ukraińcami. Według autora meldunku z początku lipca 1942 r. zdecydowana większość *uświadomionego politycznie społeczeństwa polskiego żywi wrogię i to coraz bardziej potęgujące się nastroje względem Ukraińców*. Głośno zastanawiano się – powiada ten sam autor – nad sposobami zlikwidowania „kwestii ukraińskiej” po szczęśliwym zakończeniu wojny: *Najpopularniejsza jest koncepcja wydania ich bolszewikom*. Pojawiały się też głosy typu: *Polacy nie powinni kłaść się krwią ukraińską, ale od tego mamy sojuszników sowieckich*. W innym dokumencie z grudnia 1942 r. czytamy: *Stosunek do Ukraińców powszechnie wrogi. Tu nie ma żadnej dyskusji na temat politycznego liberalizmu w stosunku do Ukraińców. Każdy program, głoszący*

potrzebę definitywnego załatwienia sprawy ukraińskiej w sensie, że jedynymi gospodarzami na tej ziemi mogą być jedynie Polacy, znajduje w społeczeństwie jak najszerzą aprobatę. Jakakolwiek próba takiej czy innej politycznej autonomii tych ziem przeznaczona jest z góry na niepowodzenie. Z sojusznikami Niemiec nikt teraz ani potem nie chce mieć nic wspólnego.

Związanie się Ukraińców z Niemcami wzmocniło zastarzałą niechęć kresowych Polaków do Ukraińców. Tylko nieliczni próbowali myśleć w kategoriach politycznych, zostawiając na boku resentymenty. W analizie problemu narodowościowego w Polsce, sporządzonej w 1943 r., znajduje się następujący wywód: *Celem polityki polskiej winno być skuteczne przeciwstawienie się polityce rosyjskiej, które może być dokonane tylko przez oderwanie od Rosji całej Ukrainy i Białorusi i wciągnięcie tych państw w orbitę polskiej polityki. Powstanie tych niepodległych państw i ich związek z Polską byłby osiągnięciem tak wielkim, że usprawiedliwałby kompromis terytorialny z nimi.* Był to raczej głos odosobniony. Propozycja, aby wznieść się *ponad atmosferę złej krwi*, nie znajdowała zbyt wielu zwolenników. Zdecydowana większość nie chciała nawet dyskutować o ustępstwach terytorialnych; próby rozmów na ten temat były traktowane niemal jak zdrada narodowa. A przecież było wiadomo, że Ukraińcy nie zrezygnują z marzeń o własnym państwie obejmującym tereny Galicji i Wołynia. Granica Sanu i Bugu była przez nich stawiana jako warunek porozumienia się z Polską. W zapisie rozmowy przedstawiciela polskiego podziemia z jednym z ukraińskich polityków, która odbyła się w sierpniu 1941 r., znalazło się przypuszczenie Ukraińca, że *niestety wypadki z 1918/19 roku muszą się powtórzyć i że musimy rozstrzygnąć siłą ten gordyjski węzeł narodowościowy.*

Po naszej stronie dominowało przekonanie, że po wojnie Polska będzie podmiotem politycznych wydarzeń, nie dawano natomiast tej szansy Ukrainie. Był to

jeszcze jeden powód, by albo w ogóle nie rozmawiać z Ukraińcami, albo jeśli już rozmawiać – to z pozycji silniejszego. W rozważaniach o powojennym urządzeniu Polski pojawiał się wątek ukraiński traktowany jako przypadłość, z którą nie wiadomo co zrobić. Zapowiadano więc wysiedlenie Ukraińców za Zbrucz, grozono surowymi karami za krzywdy wyrządzane Polakom na terenach objętych krwawymi zajściami.

Zdumiewające – powiada R. Torzecki w „Polakach i Ukraińcach” – że na kresach zabrakło kogoś wpływowego, kto w godzinie *wielkiej próby* zdobyłby się na *głębką krytyczną ocenę i rewizję błędnych przesłanek polityki galicyjskiej z punktu widzenia ogólnopolskiego*. I dalej pisze: *Wydaje się, iż jakby wiedziano, że jest za późno na reorientację wobec Ukraińców, myśl polska została jakby sparaliżowana strachem przed katastrofą, która zagrażała bytowi społeczeństwa polskiego na Kresach. W podświadomości tkwiła obawa, że przyjdzie chwila zapłaty za politykę opartą na układzie pan i podwładny, za stosunek Polaków do Ukraińców w ciągu choćby ostatnich 80 lat.* Jeśli historyk tak trzeźwy jak R. Torzecki posiłkuje się w swych wywodach kategoriami podświadomości, może to tylko świadczyć o trudnościach, jakie napotyka każdy zastanawiający się nad przyczynami nienawiści, która wybuchła płomieniem na kresach.

Były, mimo wszystko, próby nowego spojrzenia na zagadnienie ukraińskie. Trzeba tu wymienić tezy w sprawie polityki ukraińskiej zatwierdzone na posiedzeniu Rady Ministrów 31 III 1943 r. Rząd deklarował ludności ukraińskiej *pełne, prawne i faktyczne równouprawnienie w dziedzinie politycznej, kulturalnej, językowej, gospodarczej i społecznej*. Była mowa o samorządzie terytorialnym i uniwersytecie ukraińskim we Lwowie, a także o zabezpieczeniu *bytu finansowego instytucji kulturalnych jak Tow. im. Szewczenki*. Zapewniano o zagwarantowaniu swobód wyznaniowych Kościołowi katolickiemu obrządku greckiego i Kościołowi prawo-

sławnemu. Obiecywano przeprowadzenie *reformy rolnej w oparciu o zasady sprawiedliwości narodowej i społecznej na rzecz miejscowego elementu małorolnego i ukraińskiego* i życzliwe rozpatrzenie *kwestii proponowanego przez Ukraińców statutu dla ludności ukraińskiej w ramach Rzeczypospolitej*.

Gdy uchwała dotarła na kresy, wywołała ponoć po płoch wśród tamtejszych Polaków. Głosy docierające z kresów do polskiego Londynu były na tyle krytyczne, że gremia kierownicze musiały je uwzględnić. Przyszło to tym łatwiej, że ugodowej polityki wobec Ukraińców nie mogli bronić jej rzecznicy, do których należał delegat rządu Jan Piekalkiewicz, aresztowany w lutym 1943 r., i gen. Stefan Rowecki – aresztowany pod koniec czerwca 1943 r. Nie żył już gen. Władysław Sikorski. *Krajowa Reprezentacja Polityczna* wydała 30 VII 1943 r. *Odezwę do Narodu Ukraińskiego, która była kompromisem stanowiska stronnictw w tej sprawie. Odezwa ta daleko odbiegała od tez-instrukcji przesłanych do kraju* – pisze Torzecki. Odezwa zawierała sformułowania wysoce niezręczne z punktu widzenia ugodowców, a właściwe – z punktu widzenia zwolenników twardego kursu. W każdym razie odezwa nie przyczyniła się do załagodzenia napięcia, raczej wzburzyła Ukraińców. Była ona *igraniem z ogniem i prowokacją* – twierdzi Torzecki.

Dni grozy

Dla obu stron, bo coraz wyraźniej zaznaczała się różnica interesów polskich i ukraińskich, a więc dla obu stron zasiedlone wspólnie ziemie były ojcowiznami. I jedni, i drudzy byli u siebie, na ziemi zroszonej własnym potem. W takiej sytuacji uruchamiają się także te warstwy, które można opisać w kategoriach archetypu i zbiorowej podświadomości danej grupy broniącej swych domów, rodzin i w ogóle „małej ojczyzny”. W tym przypadku doszło do fatalnego sprzężenia

dawnego, lecz wciąż tłącego się konfliktu między „panem” i „chłopen” z konfliktem Polak–Ukraińiec: przeciwnik hitlerowskich Niemiec i sojusznik III Rzeszy.

Polskie podziemie zbrojne ze zrozumiałych względów szykowało się do walki z Niemcami, a w razie konieczności także z Ukraińcami w niemieckiej służbie. Logika obrony stanu posiadania prowadziła do walki z każdym, kto zagrażał Polakom. Część Ukraińców nie ukrywała tego, że Polacy powinni albo zaakceptować ukraińską państwowość na terenach wschodnich, albo wynieść się za San. Polacy, zagrożeni przez aresztowania i wywózki do Rzeszy, chcąc nie chcąc wspomagali radziecką partyzantkę; ocenia się, że około 5000 Polaków czynnie wspierało radzieckich partyzantów. Jasne jest, że było to źle przyjmowane przez antyrosyjsko i antykomunistycznie nastawionych ukraińskich niepodległościowców. Napady przeciwko Polakom miały miejsce już w listopadzie 1942 r., następne większe w lutym 1943 r., a zatem jeszcze przed okrzepnięciem UPA. Nie ma jednak wątpliwości – twierdzi Torzecki, że *UPA i OUN dały asumpt do wyparcia z Ukrainy elementu polskiego, wyraźnie zakładano starcia z ludnością polską. Czy jednak przewidywano tak krwawe skutki? Wydaje się, że przewidywano możliwość zastosowania siły.*

Strona ukraińska przerzuca odpowiedzialność za rzezie na Polaków wypominając nam morderstwo kilku wójtów podczas prowokowanych przez okupanta zajęć na Zamojszczyźnie. R. Torzecki uważa, że sprawa ta miała inny charakter i nie ma uzasadnień łączenie ubolewania godnych incydentów na Zamojszczyźnie z planowym zastraszaniem Polaków, a potem ich mordowaniem na Wołyniu i w Galicji. Nacjonaliści ukraińscy nie przeczą, że chodziło im co najmniej o zneutralizowanie Polaków. *Celem działań w latach 1943–1944 było pozbycie się elementu polskiego z Ukrainy Zachodniej. Miało to umożliwić prowadzenie otwartej walki z okupantem radzieckim, a w razie plebiscytu na tych terenach*

usunięcie wszelkich przeszkód w uznaniu przynależności Ukrainy Zachodniej do państwowości, o którą walczone.

Być może kamykiem ruszającym lawinę był rozkaz dowództwa UPA nakazujący przejście swych rodaków z policyjnych jednostek niemieckich do lasu. Stało się to w połowie marca 1943 r. Do końca marca zbiegło około 5000 dobrze uzbrojonych mężczyzn.

W cytowanym przez M. Siwickiego opracowaniu pt. „Sprawa ukraińska” znajdujemy opis wydarzeń sporządzony najprawdopodobniej w grudniu 1943 r. Oto fragmenty: *W związku z ucieczką ukraińskiej policji do lasów z pełnym uzbrojeniem zaczęły się zrazu sporadyczne zabójstwa Polaków zatrudnionych w służbie niemieckiej, jak administratorzy majątków, służba leśna, drogowa itp. Zabójstwa te miały charakter porachunków osobistych i były powodowane chęcią zemsty na jednostkach występujących się Niemcom i niejednokrotnie zmuszonych z natury zajmowanego stanowiska do występowania przeciwko interesom miejscowej ludności. Napady na Polaków zaczęły się na terenach opanowanych przez oddziały Tarasa Borowecia – Bulby przenosząc się rychło na inne rejony, zdominowane przez UPA. Hasło pozbycia się Polaków znajdowało szeroki odzew. Nasiłiła się antypolska propaganda. Każdą cerkiew, rozebraną przez wojsko, każdą wieś, nawróconą z prawosławia na katolicyzm, każdą osadę, wysiedloną przez KOP z pogranicza wykorzystano w tej propagandzie – czytamy w przywoływanym opracowaniu.*

Polacy próbowali się bronić tworząc tzw. samobrony w zagrożonych wsiach i osadach. Korzystali czasem z pomocy partyzantki radzieckiej, co wzmagało nienawiść Ukraińców. Niemcy, początkowo obojętni wobec konfliktu ukraińsko-polskiego, włączyli się po swoim, z chwilą gdy zagroziła im anarchia na zapleczu frontu. *Przyjmowali Polaków z terenów zagrożonych do policji, sprowadzili oddziały sformowane z Polaków – prawdopodobnie jeńców wojennych z kampanii 1939 r. i stosując rozmyślnie czy nieudolnie zasadę zbiorowej od-*

powiedzialności przyczynili się tylko do pogorszenia sytuacji, gdy te polskie oddziały z ramienia niemieckiego zaczęły wycinać wsie ukraińskie, a Niemcy podkreślali, że jest to kara za mordowanie Polaków – relacjonuje autor „Sprawy ukraińskiej”, pisanej przecież z polskich pozycji. Inny z naszych świadków tragicznych wydarzeń z zadowoleniem notował jednak fakt tworzenia na Wołyniu „polskiej” policji. Odtąd zaczęły się nowe porządki. Miło było patrzeć na te oddziały, chociaż w niemieckich mundurach, jak maszerowały sprawnie z polską piosenką na ustach. Widząc to Ukraińcy opuścili zupełnie głowy, a na twarzach zaobserwować można było przygnębienie i lęk – pisał nie kryjąc radości i nie zdając sobie sprawy, że przygnębienie i lęk przeradza się często w nienawiść i żądzę odwetu.

Polacy znaleźli się w tragicznym położeniu, zagrożeni zewsząd. Stali się społecznością osaczoną i niekiedy część z nich korzystała z pomocy wroga, jeśli w danej sytuacji ów wróg mógł uchronić przed zagładą. R. Torzecki umiejętnie ukazuje to fatalne splątanie sprzecznych interesów narodowych Polaków i Ukraińców, wzmagane nie tylko przez sam czas wojny, ale także przez interesy ZSRR i III Rzeszy. Pamiętajmy, że Niemcy latem 1943 r. przeprowadzili masowe aresztowania, głównie inteligencji i księży. Duża część Polaków na Polesiu i Wołyniu ratując się przeszła do partyzantki radzieckiej bądź polsko-radzieckiej. Znalazło się tak ok. 5 tys. Polaków. Było to wodą na młyn ukraińskiej propagandy nacjonalistycznej, która wykorzystywała również skrzętnie skandaliczne zachowanie się części społeczeństwa polskiego na Wołyniu (i w dużo mniejszej mierze na Polesiu) – stwierdza Torzecki.

Wiemy już, że na miejsce zbiegłych do lasu Ukraińców okupant przyjmował Polaków do formacji policyjnych, wykorzystując ich do pacyfikacji wsi ukraińskich. Władze polskiego podziemia zbrojnego zakazywały udziału w niemieckich ekspedycjach karnych, ale nie wszyscy przecież podporządkowywali się Londynowi

i rozkazom dowódców AK. Bywało i tak, że oddziały niemieckie wspierały Ukraińców atakujących polskie wsie. *Obraz walk był niezmiernie skomplikowany* – pisze Torzecki. Podkreśla jednak, że to nie Polacy zaatakowali pierwsi. Owszem, postanowili pozostać tam, gdzie mieszkali, mimo grózb UPA, że zostaną przepędzeni „za San”. Owszem, mówili, że jest to ich ziemia leżąca w obrębie państwa polskiego, a zatem należy trwać na posterunku. Gdy ich zaatakowano – bronili się. *Metody walki narzucał przeciwnik, dlatego Polacy nie przebierali w środkach*. Czasem przekraczano reguły ustalone przez władze podziemia i zachowywano się okrutnie, odreagowując okrucieństwa ukraińskie. *UPA prowadziła walkę z całą bezwzględnością, o czym świadczą przypadki wyrzynania całych wsi*. Autor omawianej książki powiada, że dowódcom UPA chodziło raczej o *przepędzenie ludności polskiej z tych terenów aniżeli o jej zniszczenie*. Oni też zresztą nie zawsze panowali nad tym, co zostało rozpetane. *Obie strony walczące zarzekały się, że nie ustąpią w walce nawet wtedy, kiedy wszystko sprzysięgłoby się przeciwko nim*. Były jednak – dodaje Torzecki – dość liczne przypadki zachowania człowieczeństwa przez akt niesienia pomocy sąsiadowi innej narodowości. Przypadki te zostały jednak zepchnięte w niepamięć i przywalone wspomnieniami rzezi. *Do rzezi dochodziło na Polesiu, Wołyniu i w Galicji Wschodniej w ostatecznych przypadkach, jednak wstrząsających na tyle, że stwarzało to tę atmosferę, jaka walki te otaczała i jaka pozostała po tej wojnie „domowej”, na której zawsze „ten trzeci” (obojętnie hitlerowcy czy bolszewicy) korzystał*. Zwykle jednak walkę poprzedzały ostrzeżenia i żądanie opuszczenia przez ludność polską ziem Ukrainy Zachodniej.

Polacy nie chcieli opuszczać ziemi uważanej za ojcowiznę i za kresową stanicę polskośći. Bronili się wszelkimi dostępnymi im sposobami wspierani przez polskie oddziały zbrojne. Nasza armia podziemna została włączona do akcji „Burza”, która w założeniu miała zade-

monstrować Moskwie, a także opinii publicznej całego świata, polską obecność na wschodzie. Równocześnie nasi żołnierze udzielali Armii Czerwonej *pomocy w zajęciu Galicji i Wołynia, a zwłaszcza Lwowa*. Za co, jak wiadomo, Stalin odpłacił im internowaniem i łagrami.

Niemcy wspierali czynnie i dostawami broni raz polskie wsie, raz ukraińskie. *Na terenach II RP zajętych przez Armię Czerwoną NKWD zaczęło tworzyć „istriebitielnyje bataliony” składające się z Polaków tej ziemi. Ich zadaniem było rozgromienie podziemia wtedy już praktycznie tylko ukraińskiego (UPA). Wzmagало to oczywiście polsko-ukraiński antagonizm – czytamy u Torzeckiego.*

Obie strony, Polacy i Ukraińcy, nie potrafiły znaleźć rozwiązań kompromisowych. Nasz rząd w Londynie nie zdobył się na jasne określenie statusu ziem wschodnich po wojnie, a dopiero to mogło stać się podstawą poważnych rozmów z Ukraińcami. Próby takich rozmów podejmowano co jakiś czas, ale nie wychodziły one poza stadium wstępnego rozpoznania tematu. R. Torzecki powiada, że *obie strony nie wykazały dobrej woli współżycia, i to od dziesiątków lat*. Polaków, ze zrozumiałych względów, autor omawianej książki jest skłonny obciążyć bardziej niż Ukraińców; mieliśmy wszak władzę przez długie lata, a zatem mieliśmy możliwości wypracowania polityki łączącej nadrzędny interes Rzeczypospolitej z ambicjami Ukraińców. Jeszcze podczas wojny i okupacji liczył na to metropolita A. Szeptycki. Autor „Polaków i Ukraińców”, wyraźnie zafascynowany postacią metropolity, omawia działania tego hierarchy w nadzwyczaj skomplikowanych okolicznościach; działania mające na celu bycie z własnym narodem przy równoczesnym dążeniu do ułożenia się z Polakami. Warte przypomnienia są liczne wezwania o *zrezygnowanie z terroru we wzajemnych stosunkach. Czynił to w imię zasad chrześcijańskich i dobrze pojętego interesu narodowego. Jeśli spojrzymy na datę tych wystąpień, dostrzeżemy, że najpierw dotyczyły obrony Żydów,*

zagrożonych biologiczną zagładą, a później w sierpniu 1943 r. i w listopadzie 1943, jak też na początku 1944 r. walk bratobójczych ukraińsko-polskich.

Nie znalazł posłuchu. UPA walczyła z Armią Czerwoną i – okresowo – z hitlerowcami. Były okresy, że najzacieklej zwalczano Polaków. Ciężkie walki z UPA toczyła na Wołyniu, aż do końca akcji „Burza“, 27. Wołyńska Dywizja AK. Ukraińcy znaleźli się w potrzasku; jedyną drogą wycofywania się jednostek UPA była droga na zachód. Ale nawet wtedy już po przekroczeniu Sanu, nie zaprzestano walki. Wciąż ginęli Polacy. Wciąż ginęli Ukraińcy. Ilu zginęło? R. Torzecki, najwybitniejszy bodaj znawca zagadnienia, szacuje polskie straty na 80–100 tys.

Lekcja przeszłości

Dziś graniczymy na wschodzie z Litwą, Białorusią i Ukrainą. Wilno i Grodno, Soleczniki i Nowogródek, Lwów i Łuck pozostały w polskiej zbiorowej pamięci będąc integralnymi częściami wolnych państw: Litwy, Białorusi i Ukrainy. Prezydent Rzeczypospolitej Polskiej Lech Wałęsa podczas swych oficjalnych wizyt na Ukrainie i w Republice Białoruskiej w sposób jednoznaczny opowiedział się za wyciągnięciem wniosków z przeszłości myśląc o dniu dzisiejszym i o przyszłości. Wolni z wolnymi, równi z równymi – oto podstawowa myśl prezydenta. Polska – powiada L. Wałęsa – gwarantuje nienaruszalność granic na wschodzie i robi wszystko, by demony przeszłości nie oddziaływały na nasze sąsiedzkie, partnerskie stosunki. Zainteresowanie losem rodaków po tamtej stronie granic, pamięć o pamiątkach polskiej obecności łączy się z praktyką wspierania duchowych potrzeb Litwinów, Białorusinów i Ukraińców mieszkających w Polsce – lojalnych obywateli Rzeczypospolitej.

Tym większego znaczenia nabierają prace historyków i publicystów zajmujących się stosunkami polsko-

-ukraińskimi. Bagaż obciążeń jest tak znaczny i wciąż tak bolesny, że nie jest łatwo pisać z polskiego punktu widzenia i zarazem uwzględniać racje ukraińskie. To samo, oczywiście, dotyczy Ukraińców piszących o stosunkach ukraińsko-polskich. R. Torzecki w „Polakach i Ukraińcach” dał przykład rzetelności naukowca, który ma odwagę mówić gorzkie słowa o bohaterach opisywanych wydarzeń. Jako Polak ma moralne prawo surowego osądzenia polskiej strony, jako historyk ma obowiązek oceniania także strony ukraińskiej. Czyni to w sposób umożliwiający partnerską dyskusję.

Niestety, nie daje tej szansy Mikołaj Siwicki w „Dziejach konfliktów polsko-ukraińskich”. Jego opracowanie przynosi interesujący wybór dokumentów opatrzonych komentarzem, który zbyt często wzbudza zdumienie. Omawiając rzezie Polaków na Wołyniu przyznaje, że miały miejsce *mordy bezbronnych cywilów – starców, kobiet i dzieci...* Ale natychmiast wysuwa wątpliwość: *Czy były to jednak zbrodnie?* I odpowiada sobie, że *sytuacja była wyjątkowa. Polacy w mundurach niemieckiej policji, w szeregach sowieckiej partyzantki czy milicji, jak i 27. Wołyńskiej Dywizji AK stali się znowu nie mniej śmiertelnym wrogiem narodu ukraińskiego niż Niemcy czy bolszewicy.* Polacy – dowodzi autor – dwukrotnie zajęli siłą ziemie ukraińskie: w 1349 i 1919 r. A zatem Ukraińcy mieli wszelkie prawa, by traktować ich jak najeźdźców. *To się toczyła normalna walka dwóch narodów o istnienie, w której silniejszy – gospodarz zwyciężał słabszego w tej chwili najeźdźcę.* I dalej: *Większość społeczeństwa polskiego ma poczucie krzywdy i wcale nie uświadamia sobie, że akcja wyrzucania Polaków za Bug i fizyczna likwidacja opornych, prowadzona w obronie praw gospodarza tych ziem – narodu ukraińskiego, była słuszna i nieunikniona.* M. Siwicki odpowiada tylko za siebie – to oczywiste. Jego ocen nie wolno przypisywać ukraińskiej historiografii w całości. Reprezentując siebie jest on zapewne wyrazicielem poglądów większej liczby Ukraińców. Jak licznej? Nie wie-

my. Tak jak nie wiemy, kogo rzeczywiście reprezentują ci spośród nas, którzy nie pogodzili się z utratą Lwowa i którzy w Ukraińcach widzą groźne plemię lubujące się w wyrafinowanych mordach i w przelewaniu polskiej krwi.

Rachunki wzajemnych pretensji i krzywd są tak zawikłane, że trzeba wielkiej odpowiedzialności przy ich rozplątywaniu. Coraz częściej zajmują się tym rzetelni historycy, a nie propagandyści. Pocieszające jest, że coraz częściej dochodzi do wspólnych inicjatyw naukowych, kulturalnych, gospodarczych. Obaj prezydenci, Polski i Ukrainy, powołali ostatnio Komitet Konsultacyjny składający się z polskiej i ukraińskiej części. Wiadomo już, że po obu stronach granicy powstaną komisje robocze, które zajmą się wybranymi zagadnieniami ze sfery wzajemnych odniesień polsko-ukraińskich i ukraińsko-polskich. Szczególne znaczenia mają tu sprawy polityki, bezpieczeństwa i sytuacja Polaków na Ukrainie oraz Ukraińców u nas. Warto więc, w tym kontekście, wspomnieć o publikacjach odnoszących się do niedawnej przeszłości i do dnia dzisiejszego społeczności ukraińskiej w Polsce.

Ukraiński historyk mieszkający w Polsce, Eugeniusz Misiło, jest autorem opracowania zatytułowanego „Akcja «Wisła»”³. Tom zawiera 241 dokumentów i kilkanaście załączników, a całość poprzedza „Przedmowa”, w której autor prezentuje swój punkt widzenia na wydarzenia z lat 1945–47. Niewątpliwą wartością tomu jest wybór dokumentów, a zatem opracowanie Misiły staje się podstawową lekturą zainteresowanych tematem. Godna uwagi jest także „Przedmowa” zalecająca się rzetelnością tonu. Nawet jeśli nie z każdym zdaniem jesteśmy skłonni się zgodzić, nie umniejsza to walorów tego tekstu.

Wspominaliśmy wyżej, że oddziały UPA przeszły za

³ *Akcja „Wisła”. Dokumenty*, oprac. E. Misiło, Archiwum Ukraińskie, Warszawa 1993.

Bug i San z bronią w ręku i z zamiarem kontynuowania walki. Wspierały je łemkowskie wsie dające żywność i żołnierza; nie zawsze dobrowolnie, bywało, że z obawy przed służbą bezpieczeństwa UPA. Na stosunkowo niewielkim obszarze działały zatem co najmniej trzy siły: UPA, Wojsko Polskie i NKWD. Ukraińcy desperacko brnęli raz obraną drogą zderzając się z Polakami. Polacy, niezależnie od poglądów politycznych, traktowali UPA jak groźnego intruza, tym bardziej znienawidzonego, że obciążanego za zbrodnicze wyniszczanie Polaków na wschodzie. Moskwa toczyła swą perfidną grę z Ukraińcami i z Polakami.

Wiadomo było od jakiegoś czasu, że nowa granica na wschodzie pozostawi po tamtej stronie liczne rzesze Polaków, po naszej zaś Ukraińców. 9 IX 1944 r. PKWN podpisał umowę z rządem Ukraińskiej Socjalistycznej Republiki Radzieckiej o wymianie ludności. Z założenia dobrowolna rychło została wsparta przymusem. Przeciwko przesiedleniom wystąpiła zbrojnie UPA. W akcji przesiedleniowej czynne było Wojsko Polskie.

Ze wschodu płynęli Polacy w poczuciu krzywdy; rugowano ich przecieź z ziem uważanych powszechnie za część Rzeczypospolitej. Na wschód wypychano Ukraińców także w poczuciu krzywdy, że wyrzuca się ich z domów, bez troski o dalszy los. Kolejny raz obie te kresowe grupy przeciwstawiono sobie.

Układ z 16 VIII 1945 r. między rządem polskim i rządem radzieckim usankcjonował w świetle prawa międzynarodowego granicę między Polską i ZSRR. Klamka zapadła.

Polacy z dawnych naszych kresów wschodnich mieli tylko dwa wyjścia: pozostać – mimo wszystko – w swej „małej ojczyźnie“, lub wyjechać do tej nowej Polski. Ukraińcy w swej masie nie rwali się za Bug i San, chcieli pozostać na swoim gotowi walczyć o to na różne sposoby. Byli tacy, którzy wybrali walkę zbrojną w szeregach UPA. Przeciwko nim rzucono wojsko i milicję. Na początku kwietnia 1946 r. utworzono Grupę Ope-

racyjną „Rzeszów“ zlecając jej neutralizację zbrojnego podziemia i pomoc w ewakuacji Ukraińców. W jednym z raportów czytamy, że *tereny, w których operowało wojsko, są już prawie oczyszczone z ludności ukraińskiej. (...) W obecnej chwili wojsko kontroluje jeszcze raz teren, odstawia na stacje załadowcze resztki pozostałej i złapannej w obławach ludności. Wsie prawie puste.*

E. Misilo stawia tezę, że: *Przełom lipca i sierpnia 1945 r. był momentem decydującym o kształcie polskiej polityki narodowościowej wobec Ukraińców na całe dziesięciolecie.* Dostrzega nacisk moskiewskiego Kijowa na rząd polski w sprawie przesiedleń Ukraińców na wschód, a Polaków na zachód, ale uważa, iż naciski te trafiły na wyjątkowo podatny grunt. Stalinowska metoda stosowania zbiorowej odpowiedzialności zbiegła się – według Misily – z żywym wśród społeczeństwa polskiego pragnieniem rozwiązania „kwestii ukraińskiej”. Czarna legenda „ukraińskiego reżuna” ułatwiała myślenie w kategoriach przesiedlenia Ukraińców za Bug i San oraz rozproszenia pozostałych po Polsce. *W hierarchii celów ówczesnej polityki narodowościowej zagadnieniem zasadniczej wagi było ostateczne rozwiązanie kwestii ukraińskiej w jej dotychczasowym kształcie etnicznym i terytorialnym. Jego realizacja miała nastąpić poprzez przymusowe wysiedlenie resztek ludności ukraińskiej przy jednoczesnej likwidacji UPA* – pisze autor. Śmierć wiceministra obrony gen. Karola Świerczewskiego (28 III 1947 r.) była tylko poręcznym pretekstem do rozrzucenia Ukraińców po północnej i zachodniej Polsce. Za tezę E. Misily przemawia fakt, że zbrojne podziemie ukraińskie nie było już problemem w skali państwa. Siły UPA oblicza się na około 1500 osób i nawet gdyby potroić tę liczbę, to i tak nie było militarnych uzasadnień do stosowania odpowiedzialności zbiorowej wobec niepokornego narodu. W kilkanaście godzin po śmierci K. Świerczewskiego Biuro Polityczne PPR podjęło decyzję o wysiedleniu wszystkich Ukraińców. Na początku kwietnia 1947 r. powołano Grupę

Operacyjną „Wisła” z zadaniem: *Rozwiązać ostatecznie problem ukraiński w Polsce*. Do akcji przesiedleniowej zaangażowano ponad 17 tys. żołnierzy WP i KBW oraz 500 milicjantów.

Szacuje się, że z Ukrainy przesiedlono do Polski blisko 800 tys. Polaków. Z Polski na Ukrainę wyjechało ponad 480 tys. Ukraińców. W czasie akcji „Wisła” przesiedlono do innych województw ponad 140 tys. ludności ukraińskiej.

Akcja „Wisła” to również masowe represje karne wymierzone w ukraińską ludność cywilną i członków podziemia. Ich rozmiary nie są dziś jeszcze w pełni znane. W przeciągu czterech miesięcy, trzech sędziów wojskowych skazało w trybie doraźnym co najmniej 315 osób, w tym 173 na karę śmierci. W tym samym czasie za druty obozu koncentracyjnego w Jaworznie trafiły 3873 osoby, w tym ponad 700 kobiet i dzieci – podsumowuje autor.

Wysiedlonych traktowano podejrzliwie utrudniając im kultywowanie swej kultury i korzystanie z praktyk religijnych. Garstka Łemków zdołała wrócić do siebie, ale władze były czujne i nie dopuszczały do ożywienia opuszczonych wsi. *Dekretem rządowym z 27 sierpnia 1949 r. pozbawiono Ukraińców prawa do gospodarstw, z których zostali wysiedleni w czasie akcji „Wisła”, oraz pozostawionego tam mienia nieruchomego. Dekret ten obowiązuje po dziś dzień. Na mocy dekretu z 28 września 1949 r. przejęto na własność Skarbu Państwa mienie Cerkwi greckokatolickiej oraz ukraińskich instytucji i organizacji.*

Ukraińcy próbowali żyć w miarę normalnym życiem na ziemiach, gdzie ich osadzono⁴. Nie zrezygnowali przecież z marzeń o rodzinnych wsiach i domach. Przy pierwszej nadarzającej się okazji, w latach 1955–56, zaczęli wracać na swoje. Ocenia się, że na teren województw lubelskiego i rzeszowskiego zdołało powrócić

⁴ Por. Aldona Chojnowska, *Przesiedlenie ludności ukraińskiej na Ziemię Odzyskane w 1947 r.*, „PP” 12/1991, ss. 461–481.

około 20 tys. osób. Władze, zorientowawszy się w skali problemu, wnet zabroniły powrotów. Wyrażono jednak zgodę na powstanie koncesjonowanego Ukraińskiego Towarzystwa Społeczno-Kulturalnego, utworzono parę szkół z językiem ukraińskim i przyznano dotację na wspieranie kultury ukraińskiej.

Nową sytuację polityczną Ukraińcy przyjęli z radością i nadzieją. Na początku 1990 r. z przekształcenia UTS-K powstał Związek Ukraińców w Polsce mający uzasadnione ambicje reprezentowania interesu społeczności ukraińskiej legitymującej się obywatelstwem polskim. Jest to nowy etap we współczesnych dziejach tej społeczności. Dobrze się stało, że ostatnio otrzymaliśmy opracowanie ilustrujące wielorakie poczynania Ukraińców w Polsce: od spraw organizacyjnych, przez kulturę, do oczekiwań ze sfery polityki. Wspomniany tom, zatytułowany „Ukraińcy w Polsce 1989–1993”, opracował i zredagował Mirosław Czech – wybitny działacz ukraiński młodego pokolenia⁵.

Mirosław Czech, Jerzy Rejt – prezes Związku Ukraińców w Polsce, Włodzimierz Mokry – założyciel i prezes Fundacji św. Włodzimierza Chrzcziciela Rusi Kijowskiej, a także wielu innych to ukraińscy patrioci i zarazem lojalni obywatele Rzeczypospolitej Polskiej. Należą oni do powiększającego się szczęśliwie grona Polaków i Ukraińców dbających o los Ukraińców w Polsce i Polaków na Ukrainie.

⁵ *Ukraińcy w Polsce 1989–1993. Kalendarium. Dokumenty. Informacje*, oprac. i red. M. Czech, Związek Ukraińców w Polsce, Warszawa 1993. Warto w tym miejscu odnotować pojawianie się w ostatnich latach interesujących opracowań różnych wątków stosunków polsko-ukraińskich. Przykładowo można wymienić następujące pozycje: *Polska – Polacy – mniejszości narodowe*, Wrocław 1992 (chodzi szczególnie o artykuły autorstwa W. A. Serczyka, J. Radziejewskiego, M. Papierzyńskiej-Turek, E. Koki, R. Torzeckiego i E. Misiły); *Polska – Ukraina: 1000 lat sąsiedztwa*, t. I *Studia z dziejów chrześcijaństwa na pograniczu etnicznym*, pod red. S. Stępnia, Przemysł 1990; *Pogranicze. Studia z dziejów stosunków polsko-ukraińskich w XX wieku*, praca zbior. pod red. Z. Mańkowskiego, Lublin 1992.

Adam Bartosz

O sytuacji politycznej i społecznej Romów

Autor prezentowanego poniżej problemowego artykułu jest dyrektorem Muzeum Okręgowego w Tarnowie i twórcą specjalnego działu poświęconego kulturze Romów. Adam Bartosz jest etnografem i cyganologiem, rzecznikiem poważnego traktowania relacji między kulturą tworzoną przez Cyganów i kulturą polską.

Na marginesie jego artykułu warto dodać, że wszelka zorganizowana instytucjonalnie działalność w sferze kultury wymaga jakichś pieniędzy, choć nie powinniśmy sprowadzać zagadnień kultury tylko do kwestii finansowych. Trzeba to odnieść także do aktywności środowisk romskich owocującej ostatnio interesującymi dokonaniem. Najważniejsza – jak sądzę – jest właśnie ta aktywność Romów, jest ona bowiem wyraźnym przejawem poczucia podmiotowości liczących się przedstawicieli tego narodu. Są to na razie jednostki i niezbyt silne liczebnie środowiska, ale pamiętajmy o specyfice cygańskiej obyczajowości niechętniej wchodzeniu w zbyt ścisłe więzi z nie-Cyganami.

Romskie inicjatywy społeczne i kulturalne wspiera administracja państwowa i niektóre samorządy. Najważniejszym partnerem Romów jest Biuro ds. Mniejszości Narodowych działające w strukturze Ministerstwa Kultury i Sztuki. W roku bieżącym finansowo wspierano następujące działania:

- wydawanie pisma „Rom p-o Drom”,*
- wydawanie „Biblioteczki Cyganologicznej”,*
- spotkanie na temat edukacji dzieci cygańskich,*
- obchody rocznicy martyrologii oświęcimskiej,*
- organizację jubileuszu 30-lecia Stowarzyszenia Romów w Tarnowie,*
- organizację Międzynarodowych Spotkań Zespołów Cygańskich w Gorzowie Wielkopolskim.*

Coraz częściej w romskich imprezach uczestniczą przedstawiciele nie tylko MKiS, ale także wojewodowie i władze samorzą-

dowe. Pięknym przykładem „wspólnoty kultur” było spotkanie w Tarnowie 15 V 1993 r., które zaszczyteli udziałem ks. bp Józef Życiński i wojewoda tarnowski Józef Orzeł. Był tam i piszący te słowa, niejako w podwójnej roli: podsekretarza stanu w MKiS i publicysty „Przeglądu Powszechnego”. Widok cygańskich kapel, śpiewaków i tancerzy muzykujących wspólnie z zespołami Krakowiaków był radosnym przykładem wspólnoty losów i wspólnego traktowania swej kultury jako przejawu tożsamości i zarazem otwartości na innych.

M.J.

Mniejszości narodowe stanowią w Polsce zaledwie 2,8–3,0% ludności. Romowie (Cyganie) są pośród nich grupą liczebnie mało znaczącą. Ich populacja wynosi bowiem nieco ponad 20 000 osób, co w stosunku do ogółu mieszkańców kraju zamyka się wielkością około 0,04%.

W ciągu ostatniego dziesięciolecia oficjalne dane na temat ludności notują znaczny wzrost mniejszości ukraińskiej, białoruskiej i niemieckiej. Na tym tle zaznacza się spadek populacji żydowskiej i cygańskiej. To pierwsze zjawisko nie jest jednak obrazem procesu demograficznego, a skutkiem zmian politycznych, jakie zaszły w ostatnim czasie. Wcześniej bowiem zaniżano oficjalne liczby odnośnie do mniejszości, zwłaszcza tych bardziej ekspansywnych i licznych (Ukraińcy, Niemcy, Białorusini). W ten sposób pomniejszano wagę problemu, jakim były te mniejszości narodowe dla lansowanego przez władzę, homogenicznego obrazu kraju. Starano się również nie stwarzać dogodnych sytuacji dla deklarowania innej niż polska przynależności etnicznej. Zmniejszenie się liczby Żydów wynika z faktu wymierania przedstawicieli tego narodu. Natomiast Cyganie – po prostu od końca lat siedemdziesiątych w znacznej liczbie wyemigrowali, zwłaszcza do Niemiec i Szwecji, gdzie mają od dawna osiadłych krewniaków. Mobilność Romów, łatwość zmiany miejsca zamieszkania

powoduje, że trudno jednoznacznie stwierdzić, w jakim stopniu ich wieloletnie pobyty za granicą są formą emigracji stałej. Wielu z nich bowiem po kilku latach wraca do Polski, a przyczyny powrotów są bardzo różne.

Polskę zamieszkują dwie grupy cygańskie o zasadniczo odmiennych tradycjach kulturowych. Ponad pięciotysięczną grupę stanowią osiadli od pokoleń Cyganie Karpaccy, którzy sami określają siebie po prostu Roma (Cyganie). Przez część Cyganów są nazywani Bergitka Roma (Cyganie Górscy), a określenie „Cyganie Karpaccy“ zostało im nadane przez naukowców. Pozostałe grupy cygańskie określają oni jako Ungrika Roma (Cyganie Węgierscy), czasem wyróżniając spośród nich Łowarów (Lovari) czy Kotlarów (Kelderari). Cyganie Karpaccy zamieszkują tradycyjnie w wioskach na południu Polski, żyjąc zawsze na marginesie społeczności wiejskiej. Ich osady tworzą charakterystyczne skupiska, które z daleka wyróżniają się gęstą zabudową na ogół biednych domów, a zlokalizowane są na uboczu, w wyraźnej izolacji od reszty zabudowy wsi. Ogromna większość tych osad znajduje się w obrębie obecnego województwa sądeckiego.

Pod koniec lat czterdziestych i później ci ubodzy Cyganie poczęli się przesiedlać do miast, głównie zaś do Nowej Huty, gdzie łatwo było o pracę i mieszkanie, oraz na Ziemię Zachodnie. Tworzą dziś skupiska m.in. w Kłodzku, Bystrzycy Kłodzkiej i oczywiście w Nowej Hucie.

W odróżnieniu od tych osiadłych Cyganów, przez resztę pogardzanych, pozostałe grupy cygańskie mają w swej nieodległej historii tradycje wędrowania. Są to wymienieni już wyżej Lovari (Łowarzy) i Kalderari (Kelderari, Kelderasze, Kotlarze) oraz Polska Roma (Polscy Cyganie Nizinni, Cyganie Polscy). Dwie pierwsze grupy przywędrowały do Polski w drugiej połowie ubiegłego wieku z terenów węgierskojęzycznych (Lovari) i rumuńskojęzycznych (Kelderari). Natomiast Pol-

ska Roma to Cyganie, którzy od XVI w. koczowali w obrębie państwa polskiego (w jego szerokich historycznych granicach). Z terenem Polski związali się tak mocno, że spotykane dziś rodziny, które już w kolejnym pokoleniu żyją poza Polską (głównie na Zachodzie), identyfikują się z tą tradycyjną nazwą – Polska Roma.

Wszystkie te wędrowne grupy poczęły się osiedlać począwszy od początku lat pięćdziesiątych. Proces ten został zainicjowany m.in. przez uchwałę Prezydium Rządu z 1952 r., którą zatytułowano „O pomocy ludności cygańskiej przy przechodzeniu na osiadły tryb życia”. Uchwała ta, która zobowiązywała poszczególne resorty i ich odpowiedniki terenowe do szerokiego wsparcia akcji osiedlania Cyganów, dała w rezultacie znacznie mizerniejsze od oczekiwanych efekty. Ostatecznie zmuszono cygańskich koczowników do zaniechania wędrówek w 1964 r., kiedy to na wiosnę ogłoszono wiele zaleceń administracyjnych, które w sposób restrykcyjny traktowały próby wędrowania. Karano za palenie ognisk, nieposiadanie stałego meldunku, nieposyłanie dzieci do szkół, za brak uprawnień do powożenia koniem, brak światła, niszczenie poboczy dróg etc., etc. Dziś ci dawni wędrowcy żyją w rozproszeniu, na ogół w większych miastach (Warszawa, Poznań, Wrocław, Łódź, Gdańsk), rzadko zamieszkując w skupiskach przekraczających kilka rodzin. Do wyjątków należą takie osiedla cygańskie jak w Mielcu, które liczy około 250 osób (60 rodzin). Jest to cały osiedlony w 1964 r. tabor Polskich Romów.

Należy wspomnieć, iż od około 10 lat notuje się renesans cygańskich wędrówek, w znacznie zmienionej – co oczywiste – formie. Otóż przymusowe osiedlenie Cyganów nigdy tak do końca nie było skuteczne i starali się oni w miarę możliwości zachować tradycyjną mobilność, zajmując się profesjami, które mobilności wymagały. Jednocześnie zaś potrzeba podtrzymywania kontaktów rodzinnych sprawiła, że zawsze byli bardziej

ruchliwi niż pozostała ludność. Kiedy zaś po jakimś czasie zorientowali się, że w kraju nie ma formalnego zakazu koczowania, coraz śmielej poczęli organizować letnie obozowiska, zachowując wszelkie rygory administracyjne (meldunek czasowy, biwakowanie w uzgodnionych miejscach, posyłanie dzieci do szkoły po skończeniu wakacji itp.). Dziś ta forma spędzania sezonu letniego jest już dość powszechna, a obozowisk cygańskich o stałej lokalizacji jest na terenie kraju coraz więcej. Zmienił się oczywiście wygląd cygańskich obozowisk. Cyganie docierają do nich autami, mieszkają w standardowych namiotach turystycznych, gotują zaś na małych piecykach własnej konstrukcji.

Do końca minionej dekady, a więc do czasu rozpadu systemu komunistycznego, sprawami mniejszości narodowych zajmowały się odpowiednie referaty Ministerstwa Spraw Wewnętrznych oraz milicja. Prowadzone były m.in. dokładne rejestry Cyganów od szczebla gminy począwszy, a milicja sporządzała przy rozmaitych okazjach fotografie Cyganów (tzw. więzienne) oraz pobierała odciski palców (również dzieciom). Wszelka publiczna działalność Cyganów, podobnie zresztą jak i innych mniejszości, była kontrolowana. Jedyną zresztą formą aktywności publicznej była działalność kulturalna, przejawiająca się w zakładaniu stowarzyszeń kulturalnych i działalności zespołów folklorystycznych. Jednocześnie należy pamiętać, iż istniał wówczas rozbudowany system dotacji państwowych na cele kulturalne. Z dotacji tych korzystały również cygańskie zespoły amatorskie, a także stowarzyszenia. Środki finansowe, zarówno lokalne jak też z funduszu centralnego, przeznaczano na zakup instrumentów i strojów estradowych, na opłacanie instruktorów i wynajem lokali.

Ilustracją stosunku państwa w tym czasie do działalności kulturalnej Cyganów może być historia najstarszego cygańskiego stowarzyszenia kulturalnego, jakie powstało w Tarnowie w 1963 r. Powstało ono z inicjatywy miejscowych działaczy kulturalnych i starszyny

cygańskiej przy inspiracji administracji lokalnej. Tarnów w tym czasie nie był miejscem szczególnym, jeśli chodzi o liczbę zamieszkujących tu Cyganów. Było ich wówczas zaledwie kilkadziesiąt osób. Twórcom stowarzyszenia, zwanego Cygańskim Stowarzyszeniem Kulturalno-Oświatowym, przyświecały cele określone w ówczesnym statucie, m.in.: *Edukacja analfabetów, przystosowanie do życia w społeczności miejskiej, wykorzenienie tradycyjnych, szkodliwych nawyków*. Cele te realizowano przez organizację licznych kursów, prelekcji, porad, organizację spółdzielni usługowej (kotlarskiej) oraz pracę nad programem folklorystycznym. Cyganie otrzymali lokal, instruktorów i pomoc finansową przy zakupie strojów i instrumentów dla zespołu folklorystycznego. Zespół ten występował przy wszelkich oficjalnych uroczystościach, na akademiach, w czasie świąt narodowych, Cyganie maszerowali w pochodach pierwszomajowych. Wraz z nawiązaniem szerszych kontaktów międzynarodowych i rozbudzeniem świadomości w 1984 r. Cyganie zmienili statut i nazwę stowarzyszenia. Odtąd istnieje Kulturalne Stowarzyszenie Romów w Tarnowie, a statut podkreśla, jako główny cel, kultywowanie tradycyjnej kultury.

Wówczas to po raz pierwszy użyty został w Polsce oficjalnie, w urzędowych dokumentach, cygański termin „Rom“ w miejsce Cygan. Termin ten jako nazwę własną dla Cyganów poczęli lansować niecygańscy sympatycy cygańskiej kultury, w dalszej zaś kolejności sami Cyganie. Obecnie znalazł on już miejsce w oficjalnym języku, także w prasie, i funkcjonuje równocześnie z powszechnie używanym słowem „Cygan“, które ma wszakże konotację również pejoratywną. W niektórych środowiskach, a takim jest np. Tarnów, określenia „Rom“ używa się najczęściej, a powszechnie – w relacjach publicznych.

Równocześnie ze zmianą nazwy stowarzyszenia dotychczasowy lokal zwany popularnie świetlicą cygańską, klubem cygańskim, nazwano Domem Kultury Ro-

mów. W cztery lata później stał się on Centrum Kultury Romów. Dzieje tego stowarzyszenia świadczą, iż od aktywności samych Cyganów, a także współpracujących z nimi sympatyków cygańskiej kultury zależała wówczas pomoc finansowa państwa dla działalności zrzeszonych Cyganów. Należy tu dodać, iż w Tarnowie od 1979 r. istnieje dział cyganologiczny przy Muzeum Okręgowym i sprzężenie działań stowarzyszenia oraz odpowiedniego działu muzeum dało dodatkowe efekty, jeśli chodzi o zainteresowanie władz aktywnością kulturalną Cyganów na tym terenie.

W latach osiemdziesiątych powstało w Polsce jeszcze kilka stowarzyszeń lokalnych (Andrychów, Olsztyn, Gdańsk, Nowy Targ), ale ich działalność była dość ograniczona, głównie ze względu na małą aktywność samych Cyganów.

Po zmianach ustrojowych, jakie nastąpiły w ostatnich latach, wszelkie sprawy dotyczące mniejszości narodowych zostały wycofane z gestii policji i MSW i powierzone Ministerstwu Kultury i Sztuki, przy którym działa Biuro ds. Mniejszości Narodowych. Takie przyporządkowanie tej problematyki jednoznacznie określa zakres, w jakim rząd ma zamiar ingerować w sprawy narodowe. Jeśli zaś chodzi o prawa polityczne mniejszości, to ma ich strzec parlamentarna Komisja ds. Mniejszości.

Zmiany, o których wyżej mowa, wpłynęły z jednej strony na zaktywizowanie polityczne Cyganów, z drugiej zaś wstrzymały dotacje państwowe dla stowarzyszeń. W takiej sytuacji w Tarnowie Cyganie zwrócili się do władz miasta z prośbą o umożliwienie otworzenia w dotychczasowej swej siedzibie stylowej restauracji cygańskiej. Dochód z niej jest częściowo przeznaczony na działalność stowarzyszenia, a zarząd miasta widząc w tym społeczny interes obciążył właściciela restauracji (Cygana) zminimalizowanymi opłatami czynszowymi. W ten sposób stowarzyszenie, obywając się bez dotacji, nadal może funkcjonować pełniąc rolę integracyjną

i kulturotwórczą w tym niewielkim środowisku cygańskim.

Właśnie daleko posunięta dezintegracja grup cygańskich w sferze przedstawicielstwa wobec władz sprawiała, iż do niedawna nie było żadnej ogólnopolskiej organizacji o charakterze reprezentacji politycznej. Tradycyjne struktury wystarczały zresztą dotąd w przypadkach reprezentacji tych społeczności wobec władz lokalnych. Nie odczuwano natomiast potrzeby ani nie widziano możliwości istnienia takiego przedstawicielstwa wobec państwa. Na fali rozbudzonych ambicji narodowych, które i Cyganów dosięgły, oraz w poczuciu rosnącego zagrożenia (konflikt w Mławie w 1990 r.) z inicjatywy grupy Cyganów z południa Polski w lutym 1992 r. zostało powołane Ogólnopolskie Stowarzyszenie Romów w Polsce z siedzibą tymczasową w Oświęcimiu. Prezesem Stowarzyszenia Romów został etnograf, pracownik Uniwersytetu Jagiellońskiego, Andrzej Mirga. Liderzy Stowarzyszenia Romów zyskali sobie akceptację części Cyganów, aktywnie włączając się w zabiegi o uzyskanie odszkodowań dla ofiar pogromu w Mławie. Jednocześnie, co niezwykle ważne, ich działalność zaakceptował tradycyjny autorytet, jakim jest przywódca grupy Polska Roma zwany Szerem Rom (Cygan-Głowa). Jest to pierwszy przypadek w historii polskich Cyganów, by Szer Rom oficjalnie poparł grupę, która wyłoniła się jako polityczne przedstawicielstwo Cyganów i sam również występował wobec przedstawicieli rządu jako jeden z ich liderów.

Rejestrację Stowarzyszenia Romów, organizacji wyraźnie politycznej, poprzedziły dwa dość znamienne wydarzenia. Wydarzeniem, które stworzyło sprzyjający dla Cyganów klimat w kołach rządowych i w parlamencie, był IV Kongres Romani Unii (Światowej Rady Romów) zorganizowany w Warszawie w 1990 r. Romani Unia powstała w 1971 r. i jest ponadpaństwową organizacją reprezentującą Cyganów w organizacjach międzynarodowych. W czasie kongresu powołano na

jednego z wiceprezydentów Stanisława Stankiewicza, Cygana z Polski. Ogromna liczba publikacji prasowych, imprezy towarzyszące kongresowi sprawiły, że grupę tę dostrzeżono wyraźniej z perspektywy rządu. Z okazji kongresu został wydany pierwszy numer nowego pisma cygańskiego „Rom p-o Drom” (Cygany na Drodze), które wychodzi do dziś, a którego redaktorem jest właśnie S. Stankiewicz. Pismo wychodzi w wersji dwujęzycznej (po polsku i w romani).

Dla wejścia Cyganów do działalności politycznej symboliczne znaczenie miało wysunięcie w wyborach do parlamentu w 1991 r. kandydatów cygańskich. Byli to właśnie A. Mirga i S. Stankiewicz, a kandydowali oni z listy niemieckiej mniejszości narodowej. I choć od początku nie mieli żadnych szans na wybór, zaznaczyli w ten sposób swą obecność polityczną. Konsekwencją tego faktu było m.in. zaproszenie obu przedstawicieli Cyganów jako konsultantów przez komisję parlamentarną powołaną do opracowania nowej konstytucji. Fakt ten ma o tyle doniosłe znaczenie, iż dotąd widziano pewną sprzeczność w traktowaniu Cyganów jako odrębnego narodu. I choć w potocznym języku używa się coraz częściej terminów „obywatel narodowości cygańskiej”, „naród cygański”, to jednak sami Cyganie w dokumentach osobistych nigdy dotąd nie próbowali określać swej narodowości inaczej jak polska.

Cyganie zamieszkujący Polskę są w znakomitej większości katolikami. Przy tym, podobnie jak gdzie indziej, ich stosunek do religii jest na ogół dość obojętny. Chętnie jednak demonstrują swoje przywiązanie do zewnętrznych przejawów życia religijnego. W latach siedemdziesiątych podjęto zorganizowaną działalność duszpasterską skierowaną ku środowiskom cygańskim. Zapoczątkował ją młody wówczas jezuita ks. Edward Wesolek. W 1979 r. w Bydgoszczy zaczął on odprawiać msze z wykorzystaniem języka romani, w tymże języku głosił kazania. Przetłumaczył na cygański kilka modlitw i pieśni, a w 1981 r. zainicjował roczną pielgrzymkę

do Częstochowy wyznaczając jej datę na 8 grudnia, w święto Matki Boskiej Niepokalanie Poczętej. Z różnych względów liczba uczestników tej pielgrzymki maleje i w ostatnich latach waha się w granicach około 100 osób. Prowadzący swą działalność wśród różnych grup cygańskich ks. Wesolek został mianowany krajowym duszpasterzem Romów. Z jego inicjatywy zaś biskup tarnowski mianował przed kilku laty pierwszego diecezjalnego duszpasterza Romów, którym został ks. Stanisław Opocki, na stałe przypisany do parafii w Łososinie Górnej k. Limanowej. W diecezji tarnowskiej mieszka ponad 1500 Cyganów i jest to zapewne najliczniej przez nich zamieszкана diecezja, zwłaszcza jeśli chodzi o zwarte skupiska Cyganów. Ks. Opocki z kolei zainicjował w 1986 r. pierwszą pielgrzymkę Cyganów do Limanowej, gdzie znajduje się cudowna figura Matki Boskiej Bolesnej. Pielgrzymka ta odbywa się w połowie września, a wierni przebywają trasę z Łososiny Górnej do Limanowej, (około 5 km). Pielgrzymka ta cieszy się ogromnym zainteresowaniem Cyganów, których z roku na rok przybywa. Są to wyłącznie Cyganie Karpaccy z południa Polski, ostatnio też ze Słowacji, a liczba ich przekracza 500 osób. Poza religijnym znaczeniem spotkań limanowskich pielgrzymka ta pełni również rolę integracyjną dla środowisk cygańskich z południowych osad i miast Polski. W diecezji opolskiej duszpasterstwem wśród Cyganów zainteresował się bp Antoni Adamiuk, który organizuje od 1981 r. czerwcowe pielgrzymki na górę Św. Anny. Należy dodać, że ze środowiska cygańskiego wywodzą się co najmniej dwie siostry zakonne oraz franciszkanin pochodzący z grupy Chaładytka Roma (Rosyjscy Cyganie) – Andrzej Lewkowicz, który przybrał zakonne imię Pachomiusz. Jest on uznanym językoznawcą.

Wspomniany ks. Opocki stał się inicjatorem interesującego eksperymentu edukacyjnego. Otóż wraz z rozluźnieniem rygorów administracyjnych również obowiązek posyłania dzieci do szkoły przestał być rygory-

stycznie egzekwowany. Dla Cyganów, którzy nie mają odpowiednich nawyków i tradycji w tej dziedzinie, oznaczało to nawrót analfabetyzmu. W niektórych osadach pojawiły się roczniki 7-16-latków nie umiejących czytać. Niechęć do szkoły jest nie tylko wynikiem braku nadzoru rodziców. Wypływa również z szykan, z jakimi cygańskie dzieci często się spotykają w wiejskich szkołach. Toteż intencją ks. Opockiego było utworzenie specjalnych klas etnicznych w tych miejscowościach, gdzie zaniedbanych edukacyjnie dzieci było kilkoro czy więcej. Po uzyskaniu akceptacji przez Ministerstwo Edukacji Narodowej i przy pomocy miejscowych kuratorów oświaty i wychowania udało się zorganizować dotąd 14 takich klas, m.in. w Mielcu, Nowym Sączu, Łącku, Czarnym Dunajcu, Łososinie Górnej. W Tarnowie lekcje odbywają się w cygańskiej restauracji, która właściwe funkcje pełni dopiero w godzinach popołudniowych. Kilku- czy kilkunastoosobowe grupy dzieci w różnym wieku poddaje się edukacji w zredukowanym zakresie. Jest to w skali kraju eksperyment o niewiadomym jeszcze finale. Trzeba jednocześnie zaznaczyć, że nigdzie w Polsce nie prowadzi się nauki języka cygańskiego i sami Cyganie nigdy nie zgłaszali takiego zapotrzebowania. Bowiem liczba dzieci cygańskich, jakie można spotkać w klasach w tych miejscowościach, gdzie Cyganie zamieszkują w większych skupiskach, nie przekracza na ogół i tak kilku uczniów, a najczęściej są to wręcz jednostki. Ponadto nie miałby ich kto uczyć, brak bowiem odpowiednich nauczycieli.

Procesy demokratyzujące w państwach postkomunistycznych ujawniają istnienie tłumionych dotąd negatywnych zjawisk społecznych w relacjach większość polska - mniejszość cygańska. Pojawiają się coraz groźniejsze akty niechęci czy wręcz nienawiści w stosunku do obcych kulturowo, w tym do Cyganów. Choć lansują je marginalne liczebnie grupy nacjonalistyczne czy też faszystowskie, to jednak ich znaczenia nie można bagatelizować. Należy przypomnieć atak chuligańskie-

go tłumu, który zniszczył mieszkania i auta Cyganów w Koninie w 1981 r. Do podobnych aktów agresji doszło wówczas także w Oświęcimiu. Był to czas szczególnych napięć politycznych, trudnej sytuacji ekonomicznej i niepokojów społecznych. Agresja zmęczonych, żyjących w napięciu ludzi wyładowywała się w dość przypadkowy sposób. Drobne incydenty wystarczyły, by skierowano się ku domom Cyganów. W podobnej atmosferze doszło do jeszcze groźniejszych aktów wandalizmu, by nie użyć terminu „pogrom“, w jesieni 1991 r. w Mławie. Pojawiające się na murach wielu miast napisy typu: *Bij Cygana, Cyganie do gazu* itp., są z jednej strony przejawem swobody wypowiedzi, i występują wśród wielu innych napisów o treści obojętnej, z drugiej zaś strony to sygnały o społecznie groźnych tendencjach. Niechęć do Cyganów ilustrują wyniki badań opinii społecznej, które jednoznacznie wskazują, że znajdują się oni na czele zbiorowości o najwyższym wskaźniku oceny negatywnej.

Nowym zjawiskiem w krajobrazie etnicznym Polski stali się od jesieni 1990 r. Cyganie rumuńscy. Ich napływ do Polski może być porównywany tylko z wielką migracją Lovarów i Kalderarów po 1850 r. Są obecni we wszystkich większych miastach kraju, a nawet i w tych małych. Wprowadzone przez polski rząd ograniczenia nieco zahamowały ten strumień emigrantów, jednak szacuje się, że jest ich obecnie na terenie kraju kilkadziesiąt tysięcy. Część z nich przebywa tu okresowo, przez kilka miesięcy, a ich celem jest użebrowanie jak największej sumy pieniędzy, które zamieniają na dolary. Dzięki różnicy kursu walut w błyskawicznym tempie się wzbogacają. Z czasem co prawda ich dochody z żebractwa spadły, gdyż ich widok stał się dla pierwotnie hojnych Polaków coraz bardziej powszedni. Część Cyganów rumuńskich usiłuje pozostać w Polsce na stałe. Osiedlają się na śmietniskach (Szczecin), w okolicy dworców (Warszawa Wschodnia), w opuszczonych domach i tam żyją w ekstremalnie trudnych wa-

runkach. Spora część usiłuje się dostać do Niemiec. Służby graniczne notują takie próby codziennie. Niektóre kończą się tragicznie, kiedy np. cała rodzina usiłuje pokonać wezbraną Odrę na turystycznym materacu. O skali zjawiska świadczyć może liczba ponad 4000 zatrzymanych w 1992 r. Cyganów, którzy tylko w ciągu jednego letniego miesiąca usiłowali się przedostać do Niemiec. Uszczelnienie granicy, zwłaszcza po stronie niemieckiej oraz podpisanie umowy, która umożliwi Niemcom przekazywanie stronie polskiej schwytanych uciekinierów może sprawić, iż liczba Cyganów bytujących w Polsce wzrośnie niepomniernie w stosunku do owych 20 000 mieszkających tu na stałe.

Głos Cyganów

Nareszcie, nareszcie jest słyszalny głos Cyganów. W słoneczne dni pod koniec kwietnia Romowie wołali do nas – płaczem, muzyką i przejmującym śpiewem – z Oświęcimia. Prężnie i mądrze działające Stowarzyszenie Romów w Polsce wspólnie z Państwowym Muzeum w Oświęcimiu zorganizowało 24 i 25 IV 1993 r. uroczyste obchody 50. rocznicy deportacji Romów do obozu koncentracyjnego Auschwitz-Birkenau. Program obchodów jest na tyle charakterystyczny, że warto podać go nie tylko z kronikarskiego obowiązku.

Nie jest przypadkiem, że otwarcie obchodów rocznicowych nastąpiło w kościele Św. Maksymiliana Męczennika. W świątyni, której patronuje o. Maksymilian Maria Kolbe, wykonano „Requiem dla Kaza Katharina. Pamięci wszystkich prześladowanych Romów” ze słowami Anity Geigges, muzyką Gerharda Rozenfelda i prowadzeniem Michaela Zimmermanna. Koncertowała orkiestra kameralna z Essen.

Nie opodał kościoła, w Domu Kultury, otwarto wystawę malarstwa Karola Stojki z Wiednia, byłego więźnia Zigeunerlager, zatytułowaną znamienne – „Cygańskie dziecko w Brzezince”. Wieczorem w tymże Domu Kultury wyświetlono film „Pożegnanie z Sydonią” w reżyserii Karina Brandauera z Wiednia, a zrealizowany według powieści Erika Hackla. Projekcję filmu poprzedziło słowo wstępne wygłoszone przez Erikę Thurner z uniwersytetu w Linzu.

Nazajutrz w dawnym obozie cygańskim w Brzezince uroczyste złożono wieńce upamiętniające Romów zamordowanych i zamęczonych przez hitlerowców – szacuje się, że liczba ofiar sięga 500 tysięcy! Pod symboliczną mogiłą Romów znalazły się wieńce składane w imieniu Prezydenta RP, zwierzchnika Polskiej Romy, Parlamentu, Rządu, administracji państwowej i samorządowej oraz w imieniu Korpusu Dyplomatycznego akredytowanego w Polsce. Hołd pomordowanym Cyganom oddali przedstawiciele społeczności żydowskiej mieszkającej w Rzeczypospolitej i wiele osób z Polski i zagranicy. Najważniejsze, że licznie przybyli Cyganie przełamując utrwaloną tradycją niechęć do publicznego – i to na oczach Gadziów, czyli nie-Cyganów – rozpamiętywania zmarłych przodków. Tym razem były wieńce, kwiaty, znicze, wspomnienia tych, którzy przeżyli Zigeunerlager, a także łzy i modlitwa za zmarłych. Była też muzyka i – tuż za

bramą muzeum – cygański taniec. Byli starzy, pokolenie wieku średniego, sporo młodzieży i ufne dzieci.

Potem był znów kościół Św. Maksymiliana Męczennika i uroczysta, koncelebrowana msza św. poświęcona pamięci pomordowanych Romów, której przewodniczył ks. bp Tedeusz Rakoczy. Liturgię i oprawę słowa przygotowali Romowie. Zebrani w oświęcimskiej świątyni Romowie z Polski i wielu stron świata, a także licznie przybyli uczestnicy uroczystości reprezentujący władze wszystkich szczebli, wysłuchali ważnego nie tylko dla Romów kazania stanowiącego swego rodzaju wprowadzenie do listu Jana Pawła II poświęconego Romom.

Po południu jeszcze raz spotkano się w kościele, by wysłuchać koncertu zatytułowanego „Ratfałe Jafsa” czyli „Krwawe łyż”. Koncert był inspirowany pieśniami, pod tym właśnie tytułem, cygańskiej poetki Bronisławy Wajs zwanej Papuszą. Muzykę skomponował głównie Jan Kanty Pawluśkiewicz zapraszając do współpracy Ewę Karnecką i Andrzeja Zaryckiego. Krakowskimi artystami kierowali Halina Jarczyk i Rafał Marchewczyk.

Tyle suchego sprawozdania. Może dodać jeszcze trzeba, że obchody odbyły się przy finansowym i technicznym wsparciu Ministerstwa Kultury i Sztuki, Urzędu Wojewódzkiego w Bielsku-Białej, Urzędu Prezydenta Oświęcimia, Konsulatu Generalnego Republiki Austriackiej w Krakowie i Ambasady Republiki Federalnej Niemiec w Warszawie oraz Zakładów Chemicznych w Oświęcimiu.

Sądzę, że nie nadużyję cierpliwości Czytelników „PP”, jeśli dodam teraz krótki osobisty komentarz do tego, co podano wyżej. Czynię to w głębokim przekonaniu, że uczestniczyłem w wydarzeniu ważnym dla Romów i w ogóle dla nas – obywateli Rzeczypospolitej wielu narodów.

Pamiętając o specyfice stosunku Romów do wszelkich form organizacji życia społecznego nie-Cyganów, za prawdziwe osiągnięcie należy uznać sam fakt zorganizowania obchodów; była to bowiem uroczystość, w której głównymi bohaterami zostali Romowie – jako organizatorzy, uczestnicy i podmiot refleksji. Słowem – Stowarzyszenie Romów w Polsce zdało trudny egzamin jako pomysłodawca i organizator obchodów. Obecność zwierzchnika całej Polskiej Romy, Henryka Kozłowskiego, uwiarygodniła, kolejny zresztą raz, poczynania Andrzeja Mirgi i Romana Kwiatkowskiego, którzy postanowili systematycznie włączać tematykę romską w normalny obieg życia społecznego naszego wspólnego kraju.

Trudne do przecenienia jest przypomnienie światu dramatu zgoto-

wanego przez hitlerowski faszyzm temu narodowi. W informacji dołączonej do programu uroczystości Wacław Długoborski i Andrzej Mirga przypominają podstawowe, a wciąż słabo znane fakty: Romowie ginęli w obozach koncentracyjnych i żydowskich gettach, na polach i drogach. *W byłym Generalnym Gubernatorstwie liczba odnotowanych tego rodzaju miejsc zagłady sięga 200; ile pochłonęły ofiar, trudno stwierdzić.* Względnie dokładnie znana jest liczba cygańskich ofiar Brzezinki. Do Zigeunerlageru deportowano 23 tys. Romów – zginęło ok. 21 tys. *Zigeunerlager w Brzezince jest więc największą zbiorową mogiłą Romów: największym cmentarzem i symbolem losu, jaki zgotowała im rasistowska ideologia III Rzeszy. Symbolem bezprecedensowego ludobójstwa popełnionego na najbardziej słabym i bezbronnym narodzie.*

Organizatorzy nie kryli, że zależy im na przypomnieniu i upamiętnieniu setek tysięcy zamordowanych Romów w kontekście dnia dzisiejszego; w kontekście dramatu narodów dawnej Jugosławii, a także narastających w innych częściach Europy niechęci wobec tych, których dominująca na danym terenie większość uważa za innych, za obcych. *Romowie dziś, w jednoczącej się Europie spotykają się z falą antycygańskiej fobii, stają się ofiarami pogromów, ożywają wobec nich zaprzęśte stereotypy i uprzedzenia* – czytamy w cytowanej nocie informacyjnej. To powiązanie Holocaustu Romów z niepokojami na tle narodowym, rasowym i wyznaniowym obecnymi we współczesnym świecie, było wyraźnie widoczne w okolicznościowym liście Pani Premier i w kazaniu ks. bpa T. Rakoczego. W sposób przejmujący ujął to Jan Paweł II w liście-przesłaniu skierowanym na ręce ordynariusza diecezji bielsko-żywieckiej – *Drogiego Księdza Biskupa Tadeusza* – jak pisze Ojciec Święty. List jest tak ważny dla naszego tematu, że przytaczam go w obszernych fragmentach.

Oto po 50 latach od tamtej tragicznej daty, Cyganie zgromadzą się w obozie oświęcimskim, na tej „Golgocie naszych czasów”, aby uczcić pamięć swych braci i siostr zgladzonych tam i na wielu innych miejscach kaźni, w imię obłędnej ideologii nienawiści i pogardy dla człowieka.

Oświęcim stanowi dla nas, ludzi XX wieku, ciągle aktualną przestrożę, jest dramatycznym wołaniem o szacunek dla godności i niezbywalnych praw zarówno pojedynczych istot ludzkich, jak i całych narodów. Trzeba o tym przypominać zwłaszcza dzisiaj, gdy w samym sercu Europy wybuchają ponownie ogniska dyskryminacji i nienawiści na podłożu etnicznym, rodzące przemoc, gwałt i przelewanie niewinnej krwi.

Razem z uczestnikami oświęcimskich uroczystości, z głębokim wzru-

szeniem i czcią klękam w duchu na tej ziemi, która kryje w sobie prochy ofiar nazistowskiego ludobójstwa, wspominając w szczególności sposób tragiczny los braci i siostr Cyganów, więźniów obozu koncentracyjnego Auschwitz-Birkenau. Czyniłem to wielokrotnie jako Metropolita Krakowski, dzisiaj czynię to jako Papież.

Pragnę przy tej okazji wypowiedzieć słowa chrześcijańskiej solidarności pod adresem całej społeczności Romów, która – tak boleśnie doświadczona w latach II Wojny Światowej – niestety także dzisiaj, w różnych krajach, pada ofiarą uprzedzeń, aktów nietolerancji, czy wręcz jawnej dyskryminacji, a ma przecież niezaprzeczalne prawo do godnego miejsca w życiu społecznym i do własnej tożsamości społeczno-kulturowej.

Papieski list, zakończony *serdecznym błogosławieństwem dla całej społeczności Romów w Polsce i na świecie*, wywarł ogromne wrażenie na zebranych w świątyni Romach i gronie osób zainteresowanych zgodnym i godnym współżyciem wszystkich obywateli Rzeczypospolitej Polskiej. Miejsmy nadzieję, że partnerska postawa wobec Romów, jaką praktykuje u nas garstka osób duchownych i świeckich, stanie się – po liście Papieża – nakazem chrześcijańskiej solidarności.

Zależy to przede wszystkim od tych, którzy są w przewadze, a zatem od społeczności dominującej liczebnie i dysponującej wielorakimi środkami uzewnętrzniania swej siły. Przybyła wraz z artystami z Essen Anita Geigges, członkini Związku Pisarzy Niemieckich i Romani PEN-CLUB, już po zamknięciu uroczystych obchodów pozostała w oświęcimskim Centrum Informacji Spotkań, Dialogu, Wychowania i Modlitwy, aby przez głodówkę zwrócić uwagę świata na potrzeby Romów. W komunikacie wystosowanym dla środków przekazu powołała się na swój list z października 1992 r., w którym prosiła czołowych polityków niemieckich o poważne zajęcie się pomocą dla Romów, którzy jako naród tyle wycierpieli z rąk nazistów. List pozostał bez odpowiedzi. A. Geigges uznała, iż strajkiem głodowym rozpoczętym *w miejscu niemieckiej hańby* – jak pisze w komunikacie – *wziewie swych niemieckich ziomków do otwartego dyskusowania, wyznania i odpokutowania również tego Holocaustu.*

Byłoby niewątpliwym nadużyciem uznanie, że przesłanie Jana Pawła II odnosi się do jednego tylko narodu. Nie kwestionując wyjątkowości relacji między Niemcami i Romami, uznać trzeba, że problem jest dziś szerszy. Chodzi o to, by przezwyciężyć złe dziedzictwo przeszłości, ten wciąż uwierający świat spadek po totalitaryzmach. Chodzi również o to, by umieć używać wolności politycznej, narodowej i osobistej w sposób łączący poszanowanie własnej tożsamości na-

rodowej z podstawowymi zasadami współżycia między ludźmi różniącymi się pod względem narodowym, wyznaniowym, społeczno-kulturalnym i przynależności państwowej.

Każda prawdziwa relacja wymaga partnerów; jest wszak stosunkiem jednego podmiotu do drugiego. A zatem w układaniu partnerskich stosunków między nami, obywatelami Rzeczypospolitej, a Romami konieczny jest obustronny wysiłek zrozumienia racji tego drugiego. Romowie stają w tej chwili na rozdrożu: albo zamkną się w swej grupowej oazie skazując się tym samym na gettowość i życie na marginesie społeczeństwa, albo zaczną w pełni korzystać z faktu bycia członkami wielogrupowego narodu romskiego i zarazem obywatelami Rzeczypospolitej Polskiej. Polska Roma musi sama rozstrzygnąć ten dylemat. Tu nie ma łatwych wyborów. Jest jednak szansa wyważenia racji stojących za trwałością pewnych cech uznawanych za esencję cygańskości i za koniecznością zmian służących mądrym przystosowaniu się Romów do nowych realiów Polski.

Uroczystości oświęcimskie, a szczególnie towarzyszący obchodom program artystyczny, napawają nadzieją. Po pierwsze – program ten tworzyli i prezentowali Romowie wspólnie z Polakami, Austriakami i Niemcami. Po drugie – obok siebie występowali Cyganie z różnych grup, czasem oddzielonych właśnie grupową barierą, mającą swe źródło w niejednakowym traktowaniu niektórych przejawów cygańskiego obyczaju. Po trzecie – jedną z cichych bohaterek była tam Bronisława Wajs, samorodna poetka cygańska, która zapłaciła ponoć cenę odrzucenia przez znaczną część swoich za rzekome ujawnianie cygańskich tajemnic Gadziom. Dziś jej „Krwawe łyż” w pięknej muzycznej oprawie zaprezentowano w oświęcimskim kościele. Czy wolno nam traktować ten fakt jako ostateczne zrehabilitowanie Papuszy? Czy wolno pójść dalej, uznając obecność poezji Papuszy na najważniejszych od dziesięcioleci romskich uroczystościach za przyzwolenie, jakie starszyzna Polskiej Romy daje młodym? Przyzwolenie na włączenie się w życie kulturalne i społeczne Polski, na wyjście z cienia, na przekroczenie ram zakreślonych przez samych Cyganów i chętnie przyjętych przez dominującą większość – ram taniej egzotyki i ciekawostki folklorystycznej. A przecież szansą Romów jest wybiecie się na społeczną dojrzałość! Można to osiągnąć przede wszystkim przez poważne ukazywanie wkładu Romów w kulturę światową i odpowiedzialne informowanie Polaków o historii, obyczajach i dniu dzisiejszym tego intrygującego ludu.

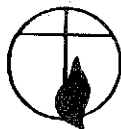
Są dowody na to, że Siero Rom – przywódca całej Polskiej Romy, H. Kozłowski – zdaje sobie sprawę z ważności przeżywanego mo-

mentu w polskich dziejach Cyganów. Siero Rom jest zobowiązany do stania na straży cygańskich zasad, a zatem jego wysoka funkcja jest nieodłącznie związana z kultywowaniem tradycji w sposobie bycia i życia polskich Cyganów. Wie jednak dobrze, jako człowiek mądry wrodzoną i pielęgnowaną mądrością, że jego przodkowie na urzędzie „cygańskich królów” stale musieli rozwiązywać trudne równanie z dwoma niewiadomymi: jak być Cyganem i Polakiem równocześnie? Dziś Polskiej Romie potrzebni są mądrzy strażnicy tradycji i rozważni romscy społecznicy wykształceni w polskich szkołach i dumni ze swej cygańskości.

Uroczystości oświęcimskie mają zatem i wymiar społeczny; Polscy Romowie odważyli się nie tylko publicznie wspominać swych zmarłych braci i siostry, ale objawili się szerszej publiczności jako partnerzy każdego, kto podchodzi do nich z powagą w sercu i otwartą dłońią. Byłoby niepowetowaną stratą, gdyby część Romów uznała, że organizatorzy obchodów ze Stowarzyszenia Romów w Polsce poszli za daleko w swej chęci współpracy z Gadziami. Byłoby złe, gdyby do głosu doszły uprzedzenia grupowe, zamiast poważnego romskiego śpiewu o życiu, śmierci, cygańskości i partnerstwie z polskością.

Wierzę, że zwycięży rozsądek wsparty chłodną kalkulacją; przecież Romowie wygrywali wtedy, kiedy umieli połączyć w nową całość elementy swej niezbywalnej tradycji z wartościami odnajdywanymi na szlaku wędrówki. Jeśli się było na oświęcimskich uroczystościach, jeśli się słuchało w kościele oryginalnych pieśni skomponowanych i wykonanych przez romską młodzież z Czarnej Góry, jeśli się słyszało, jak Zoli Ciureja gra na skrzypcach razem z krakowskimi artystkami, Haliną Jarczyk i Beatą Piątek, jeśli się chłonoło cygańskie pieśni Papuszy śpiewane przez Elżbietę Towarnicką i Marię Kowalczyk, Katarzynę Jamróz i Przemysława Brannego (zresztą Polaka z Zaolzia), jeśli się widziało przejętego powagą chwili i pięknością poezji i muzyki Aloszę Awdiejewa – Rosjanina osiadłego w Krakowie, naukowca, pieśniarza i gitarzystę – to trudno nie wierzyć w siłę cygańskiej kultury. Trudno nie być rzecznikiem partnerstwa.

Michał Jagiello



Respite lector...

Urszula Augustyniak, *Testamenty ewangelików reformowanych w Wielkim Księstwie Litewskim*, „Semper“, Warszawa 1992, ss. 250; Marek Bieńczyk, *Czarny człowiek. Krasieński wobec śmierci*, IBL PAN, Warszawa b.r., ss. 190; Stanisław Bylina, *Człowiek i zaświaty*, Instytut Historii PAN, Warszawa 1992, ss. 220; Katarzyna Cieślak, *Kościół cmentarzem. Sztuka nagrobna w Gdańsku (XV–XVIII w.) „Długie trwanie” epitafium*, Instytut Sztuki PAN, Gdańsk 1992, ss. 186 + ilustr.; Kazimierz Długosz, *Inskrypcje nagrobne z Pomorza Zachodniego w ujęciu językoznawczym*, Szczecin 1992, Uniwersytet Szczeciński, „Rozprawy i studia“, t. (CLXIII) 89, ss. 220; Jan Flasza, Janina Kęsek, *Cmentarze bocheńskie. Przewodnik historyczny*, Muzeum im. St. Fischera, Bochnia 1992, ss. 189 + ilustr.; Jan Harasimowicz, *Mors janua vitae. Śląskie epitafia i nagrobki wieku reformacji*, Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1992, ss. 250 + ilustr.; Mieczysław Jackiewicz, *Wileńska Rossa. Przewodnik po cmentarzu*, Książnica Polska, Olsztyn 1993, ss. 205 + ilustr. + plan cmentarza; Jan Kracik, *Pokonać czarną śmierć. Staropolskie postawy wobec zarazy*, Wyd. „m“, Kraków 1991, ss. 237; Antoni Kroh, *Piękne odpoczywanie. Cmentarze wojenne Beskidu Niskiego*, Sądecka Oficyna Wydawnicza, Nowy Sącz 1991, ss. 30; Antoni Kroh, *O Szwajce i o nas*, Sądecka Oficyna Wydawnicza, Nowy Sącz 1992, ss. 193 + ilustr.; Karol Móraski, *Warszawskie cmentarze. Przewodnik historyczny*, Wyd. PTTK „Kraj“, Warszawa 1991, ss. 168; Alina Nowicka-Jeżowa, *Pieśni czasu śmierci. Studium z historii duchowości XVI–XVIII wieku*, TN KUL, Lublin 1992, ss. 478 + ilustr.; Antonina Ostrowska, *Śmierć w doświadczeniu jednostki i społeczeństwa*, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1991, ss. 228; Dobroslawa Platt, *Kazania pogrzebowe z przełomu XVI i XVII wieku. Z dziejów prozy staropolskiej*, Ossolineum, Wrocław 1992, ss. 185 + ilustr.; Janusz Rećko, *Literackie epitafium barokowe. Geneza i teoria gatunku*, Wyd. WSP, Zielona Góra 1992, ss. 153; Bogdan Rok, *Zagadnienie śmierci w kulturze Rzeczypospolitej czasów saskich*, Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1991, ss. 226; Marek Skwara, *Pseudonimy śmierci i piramida. O polskiej poezji i sztuce funeralnej XVI wieku, w: Staropolskie teksty i konteksty. Studia*, Katowice 1992, „Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach“, nr 1028, s. 26–42; Marek Skwara, *Motywy i toposy wodne w poezji i sztuce funeralnej XVI w.*

w Polsce, „Zeszyty Naukowe Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu Gdańskiego. Prace historycznoliterackie“, 1989, nr 17, s. 65–81; Jerzy Surwiłło, *Cmentarz Rossa w Wilnie. Wędrówka po nekropolii pamięci narodowej*, Wyd. ZSA „Polkom“, Wilno 1992, ss. 30; Ewa Słoka, *Góry i śmierć. Z dziejów literatury romantycznej*, „Wierchy“, R. 57, 1988–1991, s. 118–139; Ludwika Ślękowa, *Muza domowa. Okolicościowa poezja rodzinna czasów renesansu i baroku*, Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1991, ss. 175; Jan Paweł Woronczak, *Specyfika kulturowa cmentarzy żydowskich*, Wojewódzka Biblioteka Publiczna w Katowicach, Katowice 1993, ss. 28; Maciej Włodarski, *Obraz i słowo. O powiązaniach w sztuce i literaturze XV–XVI wieku na przykładzie „ars moriendi“*, Wyd. „Universitas“, Kraków 1991, ss. 110 + ilustr.; *Wiadomości historyczne o cmentarzu ewangelicko-reformowanym w Warszawie*, Warszawa 1992 (reprint wyd. Warszawa 1893, nakładem Konstystorza Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w Warszawie), ss. 52; *Zabytkowe cmentarze i mogiły województwa łomżyńskiego*, na podst. *Kart Cmentarzy* (!) oprac. Ewa Szerszeń, Zarząd Ochrony i Konserwacji Zespołów Pałacowo-Ogrodowych, Fundacja Ochrony Zabytków, Warszawa 1991, ss. 72 + ilustr.; *Zabytkowe cmentarze i mogiły w Polsce. Województwo ostrołęckie*, na podst. kart cmentarzy oprac. Wioletta Mosakowska, Zarząd Ochrony i Konserwacji Zespołów Pałacowo-Ogrodowych, Fundacja Ochrony Zabytków, Warszawa 1992, ss. 64 + ilustr.; Marian Wańczowski, *Księga żałoby A-Z*, nakładem autora, Opole 1993, ss. 439.

Inicjując hasło odnowy liturgicznej i jednocześnie formułując ważne sugestie dotyczące zajęcia nowej postawy wobec problemu śmierci, II Sobór Watykański stał się – już przed laty – jednym z najważniejszych inspiratorów ogólnoeuropejskiego zjawiska określanego, niezbyt zresztą ściśle, mianem *renesansu śmierci*. Być może Sobór odegrał główną rolę w tym, że od lat mniej więcej już kilkunastu w wielu krajach Europy, w tym bez większego opóźnienia w stosunku do krajów zachodnich także w Polsce (w mniejszym stopniu na Węgrzech, w Czechach i Słowacji, ale także na Litwie i Łotwie), problematyka szeroko pojmowanej kulturowej otoczki śmierci (nazwijmy ją umownie a zwięźle kulturą śmierci) stała się przedmiotem różnorodnych form szerokiego, publicznego zainteresowania. Z jednej strony pojawiła się wyraźniejsza i staranniejsza tendencja do ochrony zabytkowych cmentarzy, polityczne zaś wydarzenia w ostatnim dziesięcioleciu – romantycznym wzorem – pewne groby i cmentarze uczyniły

tylżej miejscem kultu, ile patriotycznych manifestacji, które dobrze pamiętamy w Polsce z okresu stanu wojennego. Z drugiej zaś strony – sugerowana przez II Sobór Watykański, ale mająca swe uzasadnienie także w innych faktach, tendencja *powrotu do źródeł* zrodziła ogólnoeuropejski, jak się rzekło, nurt w badaniach nad kulturą śmierci, ujawniający się w pracach o dawnej liturgii pogrzebowej¹, o cmentarnej epigrafice (pojawiało się też kilka jej zbiorów), o pieśniach i zwyczajach pogrzebowych, o etiologii i socjologicznych uwarunkowaniach żałoby oraz różnych formach kultu zmarłych, jak również o wielu postaciach artystycznej ekspresji tego kultu, tak w wymiarze publicznym jak i prywatnym². Ukazały się w druku prawdziwie liczne, różnie zresztą opracowywane, przewodniki po cmentarzach i monografie cmentarzy – i to nie tylko wielkich narodowych nekropoli, ale cmentarzy prowincjonalnych (Bodzentyn), bardzo z historią różnych miast związanych (np. Tarnów). Osobny rozdział stanowiła tu naukowa twórczość prof. Stanisława Niciei, autora dwóch świetnych książek o Cmentarzu Łyczakowskim i Cmentarzu Obrońców Lwowa. Zjawiskiem znamiennym było, że liczne z tych prac³ powstawały niejako spontanicznie, były dziełem entuzjastów, amatorów nauki i własnego regionu, różna więc bywała ich wartość metodologiczna, co jednak charakterystyczne – zawsze były one bardzo dobre pod względem źródłowym i materiałowym.

Tej metodologicznej nierówności dziwić się trudno. Problematyka kultury śmierci w jej różnych aspektach i wymiarach, raz czyniąca przedmiotem oglądu cmentarz, kiedy indziej pewne formy kultury obyczajowej bądź zachowań zbiorowych, z natury rzeczy ma charakter inderdyscyplinarny, zachowując zarazem osobliwy wymiar emocjonalny. Anonsując swą książkę „Pieśni czasu śmierci“, A. Nowicka-Jeżowa trafnie napisała: *Współczesna humanistyka, uwolniona od scenetycznego kompleksu „ściślej naukowości“, przyjmuje odpowiedzialność za zachowanie i przekazanie zawartej w kulturze wiedzy o człowieku. W dziejach tej wiedzy problem śmierci utożsamia się z pytaniem o sens i cel egzystencji, a zatem z istotą refleksji filozoficznej. Dzisiejsza zaś współczesność schyłku wieku owym pytaniom i refleksji nadaje wymiar wręcz dramatyczny, gdy na przeciwnym biegunie kultury współczesnej – kultury masowej – tryumfy święci, jak rzecz nazwał Manfred Gorer – *pornografia śmierci* w filmie, literaturze, dziecięcych*

¹ Alfons Labudda SVD, 1983.

² „Polska Sztuka Ludowa” 1986, nr 3-4.

³ Zob. „PP” 11/1983, ss. 211-223 i „PP” 4/1985, ss. 103-108.

komiksach, informacji dziennikarskiej wreszcie, zwracająca uwagę i podniecająca wyobraźnię scenami zabijania i kultem przemocy. Gdy na jednym biegunie dzisiejszych tendencji kulturowych mamy dążność do ochrony cmentarzy w imię antropologii pamięci i szlachetnie motywowanego patriotyzmu, na biegunie przeciwnym spotykamy się z dewastowaniem grobów i cmentarzy w imię najróżniejszych szowinizmów, nacjonalizmów i wyznaniowych uprzedzeń. Dzisiejsze postawy niejednorodnie waloryzują śmierć. Z jednej strony człowiecza śmierć jawi się, by użyć słów poety, jak *upadek państwa potężnego*, z drugiej – staniała, stała się zwyczajnym i niemal błahym elementem codzienności. Dokonywane każdego dnia ludobójstwo bardzo stępiło naszą ludzką wrażliwość. Nie ma ryzyka przesady w twierdzeniu, iż ten szlachetny renesans śmierci, w zetknięciu z jej kulturowymi fenomenami wyzwalający antropologię pamięci, jak to nazywa Roch Sulima (był człowiek – jest człowiek!), w coraz większym stopniu staje się zjawiskiem charakterystycznym dla swoście wyrafinowanej elitarnej tendencji kulturowej, podtrzymywanej już teraz najmocniej przez naukowców-humanistów. Czyżby to była jedna jeszcze prawidłowość schyłku wieku?

Jest bowiem coś znamiennego, że w ciągu ostatnich paru lat bardzo wyraźnie zmalała liczba przewodników po cmentarzach i monografii prowincjonalnych cmentarzy. Może być oczywiście i tak, że jest ich mniej, brakuje bowiem pieniędzy na ich wydawanie. Fakt jednak pozostaje faktem. Z dostępnych piszącemu te słowa (truizmem jest usprawiedliwianie się, że przy obecnym zupełnym rozkładzie rynku księgarskiego i zaniku ogólnopolskiego obiegu nowych książek nawet zainteresowany tą problematyką mógł to i owo przegapić) pracą w tym zakresie najcenniejszą jest J. Flasz i J. Kęsek przewodnik historyczny po cmentarzach w Bochni. Jego autorzy wskazując, że bocheńskie cmentarze pozamiejskie należały do najwcześniej założonych w Polsce i wcześniej były od kilku słynnych narodowych nekropoli, dali nie tylko quantum satis najważniejszych informacji historycznych o cmentarzach w Bochni, ale dokonali także ich funkcjonalnej, kulturowej analizy, ukazującej z jednej strony wieloaspektową semantykę cmentarza, formowaną przez inskrypcje, kształt pomników, z drugiej zaś ładnie wskazali, jak różne formy życia zbiorowego w tym mieście określały kształt lokalnej kultury śmierci. Szczególnie cenne są tu uwagi o pogrzebowej obrzędowości, album zaś biograficzne podane w stosownym wyborze charakteryzuje pewne zasłużone dla kultury polskiej i dla życia miasta postaci. Godne to jest uwagi dlatego, że udało się autorom owej ładnie napisanej

książki uniknąć błędu najczęściej popełnianego przez cmentarnych przewodnikopisarzy, zbyt często sprowadzających opis cmentarza do roli adresowej księgi zmarłych. Do tego zaś poziomu, jaki osiągnęła książka J. Flaszki i J. Kęsek nie dorósł przewodnik historyczny po warszawskich cmentarzach K. Móraskiego. Na jego okładce umieszczono słowa pochwały pod adresem autora, sformułowane przez wybitnych uczonych, ale ich entuzjazm trudno podzielać. Książka nudna, sucho napisana, nie najlepszą w dodatku polszczyzną, pełna banałów i błędów (nie Polska poszła pierwsza za Francją w dziele zakładania cmentarzy pozamiejskich – Austria, Niemcy, Włochy nas w tym wyprzedziły i nawet w Rydze cmentarz za miastem powstał wcześniej od któregośkolwiek z polskich takich cmentarzy), jest bardziej adresową książką cmentarzy i grobów, niż historycznym przewodnikiem, do którego miana aspiruje. Godną uwagi wartość źródłową ma natomiast w reprimie wydana broszura „Wiadomości historyczne o cmentarzu ewangelicko-reformowanym w Warszawie“, której pierwsze wydanie ukazało się w 1893 r., ukazująca w dziejach tego cmentarza okresy upadków i wzlotu, a przynosząca informacje o wielu faktach, oczekujących jeszcze historyczno-kulturowej interpretacji, wielka bowiem księga Jadwigi i Eugeniusza Szulców „Cmentarz Ewangelicko-Reformowany w Warszawie“ (Warszawa 1989), nawiązująca do podobnej historii Powązek pióra Stanisława Szenica, jest z założenia słownikiem biograficznym tam pochowanych zmarłych.

Spory natomiast zawód sprawił, prawda, ładnie wydany, przewodnik M. Jackiewicza. Autor wykorzystał wprawdzie wileńskie archiwa, sprostował kilka błędów z niedawnych o tym cmentarzu publikacji, do wiedzy o dziejach cmentarza wniósł parę nowych szczegółów, choć jednak wiedział o istnieniu cennej pracy Aleksandra Śnieżki, przecież jej nie wykorzystał (ogrom informacji o rosieńskim kolumbarium znajduje się w materiałach po Śnieżce we wrocławskim Ossolineum). Nie wyzyskał też Jackiewicz dobrych i ważnych prac Agnieszki Durejko o cmentarzyku wojskowym, o pogrzebie *matki i serca syna*, o jego wojennych losach niezwykle dramatycznych⁴, jak również jej dobrej analizy rosieńskiej epigrafiki⁵, wiele mówiącej o kulturowej specyfice tego cmentarza. Tej zaś specyfiki książka Jackiewicza nie ukazuje, a nawet ją przeinacza. W szlachetnej zapewne intencji tworzenia polsko-litewskiego zbliżenia pominął autor fakt, iż stała się Rossa cmentarzem wielonarodowościowym dopiero niedawno i to

⁴ „Odra“ 1991; „Sprawozdania WTN“ 1991.

⁵ *Literatura i kultura popularna* III, Wrocław 1992.

dość brutalnie kosztem jej rdzennie polskiego charakteru, co w wygładzie cmentarza odbiło się wyraźną stylistyczną niejednorodnością, nie mówiąc już o zniszczeniach na nim. Bardziej natomiast wedle autor-skich intencji oceniać należy wydaną w Wilnie broszurę o tymże cmentarzu pióra J. Surwiłły. Rzecz przeznaczona dla miejscowego polskiego odbiorcy dobrze zlecone jej potrzeby spełnia, bowiem ukazuje rosieński cmentarz jako nekropolię narodową, wydobywa zatem to, co w jej semantyce dominuje w sposób rzeczywisty. Nie zmienia to faktu, iż na porządną swą monografię ten najpiękniejszy polski cmentarz bezskutecznie czeka od lat.

Kwitując jednym zdaniem metodologiczną nieporadność katolowo nastawionej rejestracji zabytkowych cmentarzy i grobów w województwach łomżyńskim i ostrołęckim (daje ona po prostu zbyt mało informacji poza faktem wykazania, że obiekty te zostały uznane za zabytkowe), więcej uwagi poświęcić warto rozważaniom A. Kroha o beskidzkich cmentarzach wojennych. Stale niszcząc mimo różnych spontanicznie i społecznie podejmowanych inicjatyw, zwykle studenckich, budzą one zainteresowanie właśnie jako specyficzne teksty kultury, jak cmentarze zaprojektowane wedle z góry przyjętej dyrektywy twórczej. Kroh jako pierwszy z piszących o tych cmentarzach nie ograniczył się do wyzyskania, arcytrudnie dziś dostępnego, monumentalnego dzieła „Die Westgalizischen Heldengraeber aus den Jahren des Weltkrieges 1914–1915” (Kraków 1918), w subtelnej analizie wiążąc styl tych cmentarzy z późnomodernistycznymi (nie: postmodernistycznymi, ten termin co innego oznacza) dążeniami do stworzenia stylu narodowego w sztuce, jak również z narodową i słowiańską ideologią znamioną dla polskiego stylu zakopiańskiego i odpowiedników tego zjawiska w Czechach i Słowacji. Interpretacji owych cmentarzy jako struktur przestrzennych nadaje to całkiem nowy wymiar, celnie określając ich rangę nie tylko jako miejsca pamięci o historii i jej ofiarach, ale także jako godnych rzeczywistej ochrony dzieł sztuki.

Zjawiskiem chyba najbardziej znamionym dla współczesnych zainteresowań problemami kultury śmierci jest wyraźny ilościowo zwrot ku przeszłości i ku kulturze staropolskiej. Liczba prac z tego zakresu jest największa i są to wśród przejawów zainteresowania problematyką śmierci w latach ostatnich prace zdecydowanie najlepsze, najcenniejsze, najwięcej wnoszące do wiedzy o dziejach postaw wobec śmierci. Na czoło wysuwa się tu wspaniała monografia A. Nowickiej-Jeżowej „Pieśni czasu śmierci” – znakomite studium staropolskiej duchowości, ujmujące problematykę śmierci w staropol-

skich pieśniach z kilku perspektyw, a uwzględniające także podziały wyznaniowe i odmienności poetyk wyznaniowych w realizacji tego tematu. Filologiczna akrybia idzie tu w parze z wirtuozerią i dogłębną interpretacją, rozległość zaś kontekstów, w związku z którymi badane pieśni rozpatruje autorka, sprawia, że wiarygodne są jej ustalenia m.in. o tym, że granice dzielące światy wyznaniowe protestancki i katolicki nie były nieprzenikalne. Wnosi ta praca ogrom wiedzy o dziejach polskiej pieśni pogrzebowej i zarazem o staropolskiej kulturze. Kulturowy zaś aspekt zdominował widzenie szlacheckiej poezji żałobnej uprawianej w ramach zjawiska, które Ślękowa definiuje jako *muzę domową*. Autorka śledzi więc poczynania rodzinnego barda, wierszem upamiętniającego ważne zdarzenia rodzinne. Ukazując kulturę życia rodzinnego, uzewnętrzniającą się w poetyckim kształcie spod pióra nie tylko oficjalnych, czy, jak byśmy to powiedzieli, profesjonalnych poetów, autorka odkryła wielki i ważny obszar znamieny dla kultury polskiej. Wskazując na oddziaływanie Kochanowskiego, autorka wykazała także związki tych domowych wierszy o śmierci z innymi formami ekspresji, takimi jak portret trumienny czy testament. Z literacko zaś kulturowego punktu widzenia szczególnie ciekawe są tu uwagi na temat analogii między rytuałem przejścia zawartym w obrzędzie ślubnym a obrzędem pogrzebowym, oto bowiem w *usta umierających kobiet wkładają autorzy funeralnych wierszy lamentacyjne monologi przypominające żale panny młodej, która opuszczając rodzinny dom żegna się z rodzicami, rodzeństwem i służbą, domem i jego otoczeniem*. Wnosi w ten sposób książka Ślękowej nowe rysy do wiedzy tyleż o staropolskiej duchowości, ile obyczajowości.

Niezwykle ciekawe materiały z zakresu zjawisk pokrewnych zgromadziła U. Augustyniak w zbiorze ewangelickich testamentów z Wielkiego Księstwa Litewskiego. Ciekawie ta książka koresponduje z doskonale przed kilkoma laty przyjętą s. Małgorzaty Borkowskiej OSB „Dekret w niebieskim ferowany parlamencie” (1984). Zaslugą U. Augustyniak jest tu przede wszystkim staranna edycja tekstów i dobra jakość komentarza, bowiem w zwięzłym wstępie ograniczyła się ona tylko do wskazania pewnych problemów, których zbadanie owe testamenty umożliwiają. Wygląda to jak zarzut nie wykorzystanej szansy badawczej, ale takie stawianie sprawy byłoby rażąco niesprawiedliwe, tym bardziej że w zwięzłych sądach we wstępie zawarto bardzo wiele cennych informacji. Dla wiedzy o kulturze staropolskiej wydanie tych testamentów jest zaś czymś nieporównanie więcej niż tylko dobrym uczynkiem. Kto będzie te testamenty umiał czytać, ten

znajdzie w nich ogrom wiadomości o kulturze, jak choćby wpisane w testament partytury oczekiwanych epitafiów (s. 82–83) czy wiadomości o pewnych formach grobów – polnych kopców (s. 200). Bliżej jednak książki L. Ślękowej sytuuje się monografia kazań pogrzebowych z przełomu XVI i XVII w. D. Platt, najciekawsza jednak i najbardziej wartościowa jako przyczynek do dziejów sztuki kaznodziej-skiej w Polsce. Mówi to dobre studium wiele o poetyce gatunku, ale określa także rolę kaznodziei w obrzędzie pogrzebowym (ładne uwagi o *kazaniach ganiących* ks. Fabiana Birkowskiego). Poetyki też dotyczy bogata materiałowo książka J. Rečki o literackim epitafium barokowym, dotycząca genezy i teorii gatunku. Autor błędnie wprowadzie przecenia rolę tradycji staropolskiej w uformowaniu dzisiejszej postaci poetyckiego epitafium, chyba nie zdając sobie sprawy z tego, jakim wstrząsem dla owego gatunku było powstanie cmentarzy pozamiejskich na przełomie XVIII i XIX w. i jakim wstrząsem było dla niego ekspansywne oddziaływanie poezji romantycznej, ale nie zmienia to faktu, że dał studium dobre i wartościowe. Określił bowiem reguły poetyki epitafium, zrekonstruował miejsce epitafium w dawnej hierarchii gatunków literackich i żałować tylko można, że ograniczył się do analizy samej tylko teoretycznej strony zagadnienia, choć (wie o tym piszący te słowa) dysponował materiałem do ukazania literackiej praktyki, więcej przecież mówiącej o ludzkich postawach wobec śmierci. Rzecz to ciekawa także dlatego, że warto znaleźć odpowiedź na pytanie, jak się owa praktyka – jak wiemy bardzo ciekawa (miarę tego dają choćby teksty zgromadzone w „Corpus Inscriptionum Poloniae”) – miała do normatywnej teorii, gdy (vide książka U. Augustyniak) dyrektywy dotyczące treści epitafium wyznaczane były czasem nawet w testamentach...

Książki D. Platt i J. Rečki sytuują się zresztą bliżej klasycznych prac z zakresu historii literatury i fakt, że można je w tym przeglądzie umieścić, jest swoistym poświadczeniem ich niewątpliwiej atrakcyjności dla wiedzy o dziejach postaw wobec śmierci. Wyraźniej jednak postawiony został ten problem w nowej książce dobrego znawcy sztuki umierania chrześcijańskiego, M. Włodarskiego⁶. Znaczenia jego książki „Obraz i słowo” wpisują się bowiem w dwa poziomy. Jeden wyznacza zagadnienie, by tak rzec, korespondencji literatury i sztuki w XV i XVI w., drugi – właśnie sposób imperatywnego oddziaływania na odbiorców *nauk umierania chrześcijańskiego*, mający na celu dobre ich przygotowanie do śmierci. Wbrew potocznym wy-

⁶ Por. jego *Ars moriendi w literaturze polskiej XV i XVI w.*, Kraków 1987.

obrażeniom, nie wszystko tu się działo pod presją strachu, choć wizje i wyobrażenia o karach pośmiertnie czekających na człowieka grzesznego istotnie bywały, mimo całej swej naiwności, porażające, co dobrze pokazuje, gromadząca też liczne przykłady, bardzo ciekawa (czyta się ją świetnie) książka S. Byliny, tym także atrakcyjna, że odtwarzająca dawne polskie wyobrażenia o piekle. Śmierć przykładowa, opisywana i ilustrowana, dobra i zła jawi się przez pryzmat tych ustaleń tyleż jako zjawisko z zakresu dawnej estetyki, ile – moralności. Widać stąd także, jak ekspresywność literackiej i ikonograficznej realizacji tego tematu w sztukach umierania mogła wywrzeć silny wpływ na inne obszary kultury śmierci w starej Polsce, gdy toposy snu, żeglugi, portu – i inne znaki akwaticzne – weszły do literatury i sztuki funeralnej inną zupełnie drogą (prace Marka Skwary), by nadspodziewanie głęboko się w nich zakorzenieć, czego osobliwą miarę daje współczesne epitafium wierszowane, zaczynające się od słów: *Odszedłeś od nas nagle, Jak wiatr, co zrywa żagle...*

Z klasycznych prac literaturoznawczych o motywie śmierci w literaturze odnotować wypadnie studium M. Bieńczyka o postawie Krasieńskiego wobec śmierci, metodologicznie z pewnością oryginalne, ale odrywające postawę Krasieńskiego wobec śmierci od kontekstu epoki, a nawet nie zauważające, jak Krasieński stawiając sobie własne pytania o sens życia i śmierci, nawiązywał do pewnych toposów (*quod sum eris, quod es antea fui* – s. 71), prowadząc w ten sposób także swoistą literacką grę ze swoją własną śmiercią, co było tak znamiennej cechą romantycznej postawy wobec śmierci. Ten zaś właśnie aspekt bardzo ciekawie wydobyła E. Słoka w artykule o romantycznym doświadczeniu gór jako przestrzeni śmierci – i to w czasach, gdy jeszcze w skali szerszej nie dochodziło do śmiertelnych wypadków w górach, gdy jednak dawały znać o sobie doświadczenia związane z interpretacją górskiego krajobrazu, przepaści, opozycji góra – dół, pierwotnej wreszcie grozy wielkich wysokości (choć i nie zawsze wielkich, skoro Edmund Wasilewski bohaterowi swego wiersza kazał takie treści eschatyczne, sięgające myśli o samobójstwie, przeżywać na pocziwym podkrakowskim pagórku św. Bronisławy). Jedną z romantycznych atrakcyjności gór było więc to, że jawią się one właśnie jako przestrzeń śmierci – przedmiotu uporczywych analiz wewnętrznych tego pokolenia. Gdyby użyć terminologii Arièsa, to rzec by trzeba, iż było to doświadczenie jej w kategoriach *śmierci drugiego*. U Krasieńskiego dokonała się zaś osobliwa transpozycja owego *drugiego* – na siebie samego. Nie jest to zbyt wyraźnie w książce Bień-

czyka ukazane i sądzić można, że dalsze badania nad romantyczną śmiercią toczyć się będą zapewne bez cytowania jego pracy.

Ale długiej listy cytowań nie będzie miała także, z tytułu bardzo atrakcyjna, książka K. Długosza o inskrypcjach nagrobnych z Pomorza Zachodniego w ujęciu językoznawczym. Regionalnej odrębności tych inskrypcji autor nie wykazał, bo nie mógł, bo jej nie ma i być nie może. Aż za wiele różnych informacji przejmując z drugiej ręki bez oznaczenia tego faktu, autor być może osiągnął założone sobie cele lingwistyczne, rezygnując jednak z socjologicznej, historycznej i kulturowej interpretacji materiału wiedzę o współczesnej epigrafice wzbogacił niewiele. Jest jego książka przede wszystkim zbiorem materiału, cytowanego w związku z banalnymi konstatacjami czasem aż do znudzenia, acz w niektórych przykładach ciekawego, czy to z socjologicznego, czy kulturowego punktu widzenia. Szczególnym takim, nie dointerpretowanym jednak przez autora, jest jedno z epitafiów na szczecińskim cmentarzu z 1978 r.: *Przeklinam zza grobu lekárkę B. G., pielęgniarzkę Z. C., rejestratorkę B. K. Te zwyrodniałe pracownice służby zdrowia odmówiły mi pomocy, narażając mnie na straszne męczarnie i śmierć* (s. 187). To przekleństwo zza grobu, a raczej z grobu, stanowi bowiem zjawisko w epigrafice polskiej wyjątkowe. Pomijając tu, dla braku miejsca, szerszy do niego komentarz, warto też wskazać, że ujawniając istnienie swoistej kategorii epitafiów lamentacyjnych, utrzymanych w konwencji lamentu (zawodzenia) zwanego pogrzebowym, nie zorientował się autor, że rzecz trzeba badać narzędziami etnolingwistycznymi. Dostrzegł Długosz, że pojawiają się one na grobach przesiedleńców z kresów wschodnich, nie zauważył, że są one, zdeformowaną nieraz, pochodną oddziaływania białoruskiej kultury ludowej⁷. Nie skonfrontował autor tych epitafiów z oryginalnymi lamentami, nie dał też odpowiedzi na najważniejsze pytanie, kiedy i gdzie ten typ inskrypcji się pojawił. Czy jeszcze w okresie przedwojennym na kresach? Wydaje się, że wpisywanie formuł lamentacyjnych do epitafiów stanowi zjawisko nowe i substytut, zastępujący zanikłe już wśród owych przesiedleńców zjawisko z zakresu folkloru słownego. Rzecz godna osobnego studium.

W inny, zbliżony do siebie krąg zagadnień wprowadzają książki K. Cieślak i J. Harasimowicza. Ich regionalna intencja kwestionowana być nie może, nie ona jednak stanowi o ich ważności. Tu zwłaszcza praca K. Cieślak ukazuje, jakie kulturowe znaczenie miało umieszczanie epitafiów w kościołach, stających się przez to swoistymi

⁷ Zob. F. Sielicki, *Folklor białoruski*, Wrocław 1983, s. 61–63.

cmentarzami. Za cenną uważać można hipotezę, iż protestancka laicyzacja epitafium doprowadziła z czasem do wyprowadzenia go z kościoła, przyczyniając się do powstania w obrębie kultury protestanckiej *pierwszych pomników w nowoczesnym znaczeniu tego słowa*.

Rzetelną próbę syntezy dał B. Rok w książce o zagadnieniu śmierci w kulturze Rzeczypospolitej czasów saskich, ukazując różne osobliwości specyficznej *eschatologii szlacheckiej* – jego zaś praca dowodzi, że zjawiska znamienne dla kultury polskiej każą ostrożnie traktować systematykę postaw wobec śmierci daną w – świetnej zresztą – książce Philippe Ariès'a „Człowiek i śmierć”, której polski dobry przekład (1989) specjalnie zresztą nie zabarwił wpływami polskich prac z interesującego zakresu, najsilniej oddziałując na prace literaturoznawcze. Nie poddając się Arièsowi, śliczną książkę o śmierci czasu zarazy napisał J. Kracik, ukazując, jak *Mors insperata* w świadomości staropolskiej *temere praevenit temporis cursum*.

Problematyka cmentarzy żydowskich stanowi przedmiot zgoła odrębny i powinna być przedmiotem osobnego omówienia. Piszę się o nich ostatnio sporo. Z prac z tego zakresu wymienię tu jedną tylko – przystępnie i systematycznie napisany szkic J. P. Woronczaka, uprzyśtuśnia on bowiem trudną wiedzę o kulturowej specyfice cmentarzy żydowskich w sposób najlepszy w całej współczesnej literaturze przedmiotu. Z tych samych względów zwrócić tu trzeba uwagę na godną osobnego, kompetentnego omówienia, ukazującą umieranie jako *proces, jako szereg zjawisk psychologicznych, społecznych i kulturowych* książkę A. Ostrowskiej. Ma ona ogromne znaczenie naukowe, ale ma także ważne znaczenie społeczne i przeczytać ją powinien każdy, lekarz i ksiądz, kto ma do czynienia z umierającymi. Ostrowska systematyzuje i objaśnia liczne z problemem tym związane zjawiska, a choć ani nie moralizuje, ani nie poucza, to jednak moralne przesłanie jej książki zawiera się w dążeniu do tego, by *nadać procesowi umierania bardziej humanitarne oblicze*, jakże dziś często pozbawione ludzkich rysów.

Innej niestety miary użyć trzeba wobec „Księgi żałoby i śmierci A-Z” M. Wańczowskiego, anonsowanej przez autora i wydawcę w jednej osobie jako pierwszy i jedyny w Polsce zarys encyklopedyczny na temat rzeczy najważniejszej. Porównanie tego dzieła do „Nowych Aten” jest zapewne przesadnie złośliwe, ale też jest to *akademia* osobliwej *scjencji pełna*. Nie ukrywając inspiracji ze strony „Vocabulaire de la morte” Roberta Sabatiera, autor, co o śmierci i jej kulturowej otocze wiedział, to wpisał w alfabetycznie ułożone hasła, czasem świetne, czasem jednak albo naiwnie śmieszne, albo po prostu zdra-

dzające brak znajomości podstawowych prac z tego zakresu. Jest to książka-encyklopedia (?) zgoła dziwna: zbyt łatwo ujawnia swe wady, zbyt opornie – zalety. Z tych drugich największą jest chyba rejestracja i do pewnego stopnia systematyzacja słownictwa (także – terminologii naukowej) związanego ze śmiercią. Wańczowskiego słownik śmierci ujmuje bowiem fenomeny językowe z różnych poziomów i zakresów kultury. Z ograniczonym stopniem zaufania można z tej encyklopedii korzystać. Ale można ją także i czytać, wyraźniej wówczas dostrzegając pewne jej zalety i podziwiając odwagę autora. Także bowiem ta książka jest świadectwem wielości postaci, w jakich jawi się śmierć widziana przez pryzmat współczesnego życia i współczesnej kultury. Trafnie też pisze on o antynomiach z jednej strony dzisiejszego renesansu śmierci, z drugiej jej tabuizacji i pornograficznego ujmowania. W tym osobliwym konglomeracie zjawisk mądre średniowieczne *et moriemur* niebacznie jest zapomniane. I dlatego czasem warto głęboko wczytać się w to, co zapisano w staropolskim testamencie, iż: *Jako Przedwieczna Mądrość w niebieskim decydowała parlamencie, tak na ziemi podlegać musi uniwersalnemu wyrokowi wszelkie stworzenie i nieuchronnego śmierci pilnować terminu.*

Respice, lector!

Jacek Kolbuszewski



Pokolenie spóźnionych Kolumbów

Przekleństwem lub darem losu jest przynależność do pokolenia, któremu przyszło żyć na przełomie różnych epok lub systemów. Doświadczyli tego nasi dziadowie nie tylko przekraczając kalendarzową granicę XIX i XX w., ale także I wojnę światową, oddzielającą epokę modernizmu od międzywojnia. Podobny los zgotowano naszym rodzicom; wychowani w niepodległej Polsce, dożywali swoich dni w PRL-u – zniewolonym bękarce Jałty. Wydawało się, że od podobnych – na swoje nieszczęście – doświadczeń wolne będzie pokolenie zrodzone po II wojnie światowej. Zdarzyło się jednak coś niezwykłego – góra przyszła do Mahometa lub, jak kto woli, Ameryka do Kolumba. W tym ostatnim porównaniu nie ma niczego nieprawdopodobnego. Gdyby nawet Kolumb nie spieszył się z odkryciem drogi do Indii, i tak Ameryka przyszłaby do niego sama, wpisana w życiorys jakiegoś śmiałka, a Kolumb na starość czerpałby od innych wiedzę o Nowym Świecie. Czyżby to miało oznaczać per analogiam, że gdyby opozycja demokratyczna nie starała się usilnie o obalenie komunizmu, jego krach byłby tak samo nieuchronny, jak nasz powrót do Europy? Bogatsi o dzisiejsze doświadczenia możemy na to pytanie odpowiedzieć twierdząco. Działalności opozycji zawdzięczamy jednak, że pokolenie urodzone tuż po wojnie ma szansę poznać coś więcej niż tylko realny socjalizm.

Jak to zwykle w życiu bywa, nic nie ma za darmo. Historia przyspieszyła, zmieniła kierunek niczym lawina na Miłoszowych kamieniach, komunizm upadł i oto mamy pokolenie spóźnionych Kolumbów, zmuszonych do poznawania Nowego Świata. Analogia jest nie tylko sytuacyjna. Amerykę odkrył przeszło 40-letni mężczyzna i do Europy mają powrócić trzydziesto- i czterdziestolatki. Euforii jednak nie widać, górę biorą nastroje pesymistyczne. Na taki stan rzeczy złożyło się wiele przyczyn.

Pierwsza wynika ze złych wspomnień. Zdarzyło się bowiem, że kiedyś komuniści próbowali zrobić z młodzieży Kolumbów. Wmawiano jej mianowicie, m.in. za sprawą książki Romana Bratnego pt. „Kolumbowie rocznik dwudziesty”, że dostąpią zaszczytu biorąc udział w proletariackiej rewolucji i budowie nowej rzeczywistości. Czy było to wydarzenie porównywalne z odkryciem Ameryki? W sen-

sie pozytywnym z pewnością nie. Różnica między dokonaniem Kolumba i komunistów była niebagatelna. Kolumb chciał odnaleźć nową drogę do Indii i byłby to uczynił, płynął wszak w dobrym kierunku, niejako po drodze natknął się na Amerykę. Natomiast komuniści od początku opierali się na błędnych przesłankach, a na dodatek większość załogi werbowali na siłę.

W sensie negatywnym byliśmy jednak pionierami. Odkrywaliśmy nowe obszary *niehumanitarnej ziemi*, leżące już poza kontynentem człowieczeństwa. Owo *negatywne doświadczenie*, o którym mówił Vaclav Havel, miało być naszym wianem w ponownym związku z Zachodem. Z jego wnoszeniem wiąza się jednak liczne kłopoty, bo nie wszyscy traktują je w taki sam sposób. Wielu dało się zwieść Nowej Wierze i do dzisiaj tkwią pogrążeni w iluzjach przeszłości, trzymani mocno przez macki *homo sovieticus*, często nawet o tym nie wiedząc. Inni zostali, co prawda, otumanieni, ale gdy odkryli prawdziwą naturę komunizmu, potrafili zdobyć się na odwagę i rozpocząć z nim czynną walkę, co nie było znowu – wbrew rozpowszechnianym ostatnio opiniom – tak częstym zjawiskiem. Czy można im dzisiaj rzucać w twarz *hańbę domową*, gdy wiadomo jak wielkie położyli zasługi dla ostatecznego sukcesu demokracji? Pozostała wreszcie wcale liczna, lecz także niejednorodna grupa, która od początku nie dała się uwieść komunizmowi dzięki tradycji rodzinnej, lekturom, zakazanym rozgłosom radiowym, kontaktom z cudzoziemcami. Najbardziej przedsiębiorczy, gdy poluzowano trochę politykę paszportową, wyemigrowali na Zachód. W kraju pozostali ci, którzy wiedli „letnie życie”. W stanie wojennym nie biegali po przepustki, gdy chcieli jechać do innego miasta, lecz dzisiaj mają kłopoty ze znalezieniem lepszej pracy, bo nie potrafią za nią chodzić. Nie zaprzędali się komunistom i nie wstąpili nigdy do żadnej organizacji, lecz pozostało im przyzwyczajenie do życia na uboczu. Podlegają największej pauperyzacji, bo nie mają zawodów przydatnych w gospodarce rynkowej, a nie wybierali ich dlatego, aby trzymać się jak najdalej od sfer penetrowanych szczególnie intensywnie przez komunistów.

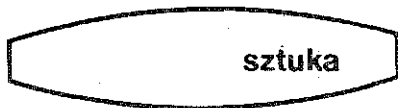
Pokolenie spóźnionych Kolumbów płaci nie tylko za nieudaną przeszłość, lecz także za swoje marzenia. Być ukształtowanym przez jedną epokę i zderzyć się nagle z realiami innej, na dodatek we własnym kraju, to sytuacja bez mała emigracyjna, która spotkała się z bardzo różnymi reakcjami. Niektórzy wzdragają się przed światem opanowanym przez kapitalistyczne złe moce. Inni marzyli zawsze o Zachodzie, ale czy rzeczywiście chcieli cywilizacji liberalnej, kapitalizmu i demokracji, czy też raczej ich wyobraźnię opanował mit ame-

rykański, wiara, że dotrą do legendarnej krainy pełnej bogactw i wszelkiego dostatku? Jeśli uwierzyli w rzeczywistość mityczną, doznają *szoku przyszłości*. Ci, którzy nie mają złudzeń co do prawdziwego charakteru cywilizacji zachodniej, przeżywają rozczarowania innego rodzaju. Chcieliby szybkiego doszlusowania do światowej czołówki, nie zaś posuwania się krok za krokiem. Żadna to satysfakcja odkrywać niegdysiejszą przeszłość.

Wobec takiego nagromadzenia resentmentów, iluzji i rozczarowań trudno się dziwić nie najlepszej atmosferze. Wielu spóźnionych Kolumbów staje przed wielką pokusą: czy przypadkiem w podróż do Indii nie wyruszyć zupełnie nowym szlakiem, ani zachodnim, ani wschodnim, lecz... właśnie, jakim? Hasło trzeciej drogi kołaczę się po niejednej, również parlamentarnej głowie. Zachować to co dobre z jednego i drugiego ustroju, a to co złe wyrzucić na śmietnik historii. Gdyby coś takiego udało się zrealizować, można by zostać nie spóźnionym, lecz prawdziwym Kolumbem XXI w.

Wyprawa Kolumba miała to do siebie, że była realna. Wyprawom przedsięwziętym przez politycznych marzycieli grożą mityczne złudzenia. Łatwo się skrzyknąć na wyprawę Argonautów do Kolchidy po Złote Runo, trudniej wynieść z niej wymierne korzyści. Bo jak pokonać smoka bez czarów Medei? Uczestników takiej wyprawy czeka wiele rozczarowań lub, co gorsza, zagubienie się gdzieś w bezmiarach Wschodu. Lepiej więc, a przede wszystkim bezpieczniej, być spóźnionym Kolumbem i mozolnie pokonywać niełatwą, ale wypróbowaną trasę na Zachód. Odkrycie Ameryki gwarantowane. I tylko od nas samych zależy sposób wykorzystania tego doświadczenia: czy będzie to tylko przysłowiowie „odkrycie” Ameryki, czy też pierwszy etap w podróży do krainy naszej lepszej, miejmy nadzieję, przyszłości.

Jerzy Gaul



DROGA DO NIEZNANEGO CELU

Prace Piotra Potworowskiego

Studia do...

Galeria u Jezuitów, Poznań
maj – czerwiec 1993 r.

Twórczość Piotra Potworowskiego, przeciwnie niż sztuka wielu innych naszych artystów o ustalonej niegdyś renomie, nigdy bodaj w ostatnim 30-leciu nie została zakwestionowana, zlekceważona, definitywnie zapomniana. Taki los spotkał, jak wiadomo, kapistów, z którymi Potworowski był przed wojną związany, i dopiero niedawno, także w związku z głośną wystawą monograficzną Józefa Czapskiego i jego śmiercią ponownie wzrosło zainteresowanie malarstwem polskich kolorystów i jego tradycjami. Jak się zdaje, to jednak przede wszystkim rosnąca dziś tęsknota za „wartościami absolutnymi” w sztuce, za powrotem do świata wartości, które tworzyłyby podstawę sensu sztuki, sprawia, że coraz większym uznaniem zaczyna się cieszyć malarstwo będące transpozycją świata natury, oferujące widzowi walory kolorystyczne wysokiej klasy, ład kompozycyjny, a przy tym często odkrywające głębszy, metafizyczny sens rzeczywistości.

W dwóch zwłaszcza środowiskach

twórczych, skupionych wokół uczelni artystycznych w Poznaniu i Sopocie, z którymi Potworowski był związany pod koniec życia, po powrocie do kraju z Anglii, żywe są jeszcze uczucia uznania i podziwu dla tego świetnego malarza, który, jak sądzą niektórzy, posiadał tajemnicę sztuki trwającej... Już po śmierci Potworowskiego miało miejsce kilka znaczących wystaw jego obrazów, jak choćby w Gdańsku, Poznaniu, Rzeszowie, Warszawie czy Katowicach. Ukazał się też album zawierający barwne reprodukcje wielu płócien artysty z obszernym i kompetentnym wstępem Zdzisława Kępińskiego, a bibliografia tekstów na temat twórczości malarza obejmuje liczne artykuły w prasie krajowej i zagranicznej i opracowania w katalogach. Wszystko to nie oznacza oczywiście, że wiedza o tym twórcy jest pełna i jego znaczenie dla sztuki polskiej oceniono rzeczywiście na miarę osiągnięć artystycznych, ani – tym bardziej – że nazwisko Potworowskiego utrwaliło się w jakikolwiek sposób w świadomości powszechnej.

Od zlekceważenia czy zapomnienia, o które nie było trudno w czasie działań burzycielsko i nihilistycznie nastawionej awangardy lat 60. i 70., ochroniła być może artystę chłonność na pewne nowatorskie rozwiązania w sztuce, zachowana do końca życia. Przyswajał je sobie z dużą łatwością i naturalnością, nie tracąc przy tym nigdy indywidualnego, osobistego charakteru swych wypowiedzi malarskich, które w guncie rzeczy były głęboko osadzone w najlepszych tradycjach kolorystycznych malarstwa europejskiego. Wiele jego

obrazów sprawia wrażenie kompozycji całkowicie abstrakcyjnych, opartych na grze wysmakowanych kolorystycznie i bogatych w niuanse płam barwnych. W gruncie rzeczy twórczość Potworowskiego nigdy nie zatraciła istotnych więzi z rzeczywistością, zarówno tą zewnętrzną, otaczającą artystę, jak i z jego własną bogatą osobowością.

Ogromną rolę w malarstwie Potworowskiego odgrywa pejzaż. W pewnych okresach, już po wojnie, był to niemal jedyny kierunek jego poszukiwań twórczych. Doznania, jakie towarzyszyły obcowaniu z rozmaitymi typami krajobrazu w wielu krajach Europy, artysta przekładał na środki wyrazu charakterystyczne dla sztuki abstrakcyjnej. W daleko nieraz posuniętej w kierunku form nieprzedstawieniowych syntezie pejzażu chodziło zawsze o wydobyć jego istoty, dotarcie do jądra rzeczy, przekazanie sumy wrażeń w sposób maksymalnie esencjonalny i zagęszczony i równocześnie nasycony emocjami. *Motorem działania – pisał niegdyś malarz – jest nienasycone pragnienie przeniknięcia nieznanego, przedostanie się przez granicę możliwości pojmowania. (...) Zrobić z malarstwa, pomimo jego ograniczonej materialności, potężny czynnik penetracji tego, czego nie byliśmy w stanie zobaczyć ani zrozumieć.*

Malarstwo Potworowskiego zawsze odznaczało się bogatą i wyrafinowaną kolorystyką, osiągającą często niezwykle światlistość, subtelną grę tonacji albo monochromatycznych, albo opartych na zasadzie kontrastu. Równocześnie zawierało ogromny ładunek emocji o różnorodnym zabarwieniu, poczynając od liry-

cznego, głęboko refleksyjnego i poetyckiego, a skończywszy na wizjach dramatycznych bądź pełnych iscie romantycznego patosu. Do zawartości emocjonalnej obrazu, jego żarliwości wewnętrznej, ten niezrównany kolorysta i twórca kompozycji malarskich o niezwykle rygorystycznym i klarownym porządku przywiązywał ogromną wagę. Na powierzchni płótna uczwewnętrzała się przecież osobowość jego twórcy. *Pusty człowiek – mawiał – nie namaluje pełnego obrazu. To połączenie wewnętrzno-emocjonalnych i zewnętrzno-doświadczalnych bodźców (wg określeń Z. Kępińskiego) w syntetyczną wizję natury stanowiło najbardziej znaczącą właściwość omawianego malarstwa.*

Na wystawie w Galerii u Jezuitów nie pokazano jednak pejzaży, lecz powstałe krótko przed śmiercią studia rysunkowe kobiecego ciała na tle pasiastej tkaniny ludowej oraz duży olejny obraz o tej samej tematyce („Akt na piaszkowym tle“, 1962, własność Muzeum Narodowego w Poznaniu). Powrót malarza, który przez różne szczeble abstrakcji przeszedł do postaci, stanowił pewne zaskoczenie dla środowiska artystycznego, bacznie śledzącego powstające już w kraju i dość wówczas nowatorskie na naszym gruncie dokonania. Tym bardziej że nie były to już postaci traktowane przedmiotowo i wtapiane w syntetycznie ujęte tło na zasadzie elementu towarzyszącego. Przeciwnie, są one przedstawiane w sposób dość tradycyjny, niemal klasyczny, choć równocześnie pozbawiony naturalistycznej opowieści. Ponowne zainteresowanie się postacią malarz potraktował nie-

zwykle serio, niemalże jako wyraz dziejowej konieczności. Świadczy o tym nie tylko liczba i rzetelność tych studiów, w których ciało na powrót nabiera ciężkości i brylowatości, ale także charakterystyczna wypowiedź zawarta w liście do Z. Kępińskiego, opatrzona dodatkowo dopiskiem: *bardzo ważne, kosmicznie ważne. Masz rację – pisał – człowiek pojawi się znowu jako dominujący czynnik w malarstwie współczesnym. Wyloni się powoli z elementu zupełnie abstrakcyjnego i stanie się pierwszym elementem konkretnym w bezprzedmiotowej przestrzeni obrazu. Zresztą pracuję nad tym, tylko nie lubię konkretyzować malarstwa w słowach, zanim zjawi się na płótnie.*

Niewielka wystawa prac artysty w Poznaniu miała charakter wybitnie kameralny, niezbyt może korespondujący z przestrzenią późnobarokowych, monumentalnych wnętrz klasztornych. Znamienne jednak, że tych kilka bezbarwnych rysunków niewielkiego formatu nie tylko nie zagubiło się w rozległej sali dawnej biblioteki dominikańskiej, lecz przeciwnie – przyciągało uwagę mocną, choć płynną linią konturów postaci kobiecej ujętej w rozmaitych, nieraz skomplikowanych pozach, oraz wyrazistą, niemal gwałtowną rytmiką pasów tkaniny słuckiej. Artysta nie traktował na ogół swych licznych studiów rysunkowych w sposób dosłowny, nie przenosił ich wiernie na płótno. *Obraz – pisał – nie jest dla mnie ulepszeniem szkicu, ale wysiłkiem nowym na podstawie sugestii szkicu, wysiłkiem idącym właściwie od początku do bardzo odległego i nieznanego celu, który musi być odkryty podczas pracy nad obrazem.* Ta

metoda tworzenia znalazła potwierdzenie na omawianej wystawie. W zaprezentowanym tu płótnie postać leżąca traci swą wcześniejszą wyrazistość i pewną dosłowność, a pasiaste tło – zdecydowany, wręcz agresywny charakter. Pozbawiony wyraźnego obrysu akt oraz tło przenikają się wzajemnie pogrążone w jednolitej, piaskowo-błękitnej tonacji. Ten obraz jest też bardzo pięknym przykładem dążenia do uzyskania pewnych efektów o charakterze dekoratywnym, a także umiejętności operowania kolorem przejrzystym i równocześnie pełnym światła, co w połączeniu z jasną tonacją i prostą kompozycją daje wrażenie lekkości i ulotności.

Tych kilka prac pokazanych niedawno na wystawie niewielkiej, intymnej w nastroju i wolnej od natłoku dzieł i wrażeń pochodzi, jak już wspomniano, z ostatniego okresu twórczości, po ponownym osiedleniu się malarza w Polsce. Był to etap najbardziej płodny i aktywny, choć trwał tak krótko – zaledwie 3 lata. W tym czasie artysta stworzył imponującą liczbę obrazów, zajmował się scenografią, zaprojektował polichromię dla kościoła NMP w Gdańsku, prowadził intensywną działalność pedagogiczną. Kameralny w swym założeniu pokaz objął więc jedynie bardzo niewielki wycinek działalności artystycznej Potworowskiego, zwłaszcza jeśli odnieść go do całego dorobku twórczego. Był skromnym, choć równocześnie pełnym ciepła wyrazem pamięci i podziwu, nie pozbawionym nuty nostalgii wspomnieniem o mistrzu i przyjacielu. Przywołane ono zostało dzięki życzliwości Wacława Twarowskiego –

kolegi i admiratora malarza oraz szczęśliwego posiadacza niejednej jego pracy, a także z inicjatywy Bogdana Wojtasiaka, który – choć nie zalicza się już do grona uczniów Potworowskiego – czuje się spadkobiercą pewnych dokonań twórczych tego wybitnego artysty.

Renata Rogozińska



UPIORNE „UPIORY”

Teatr Mały w Warszawie

Upiory

Henrika Ibsena

przekład zbiorowy
reżyseria i scenografia – Henryk Baranowski
kostiumy – Anna Kowarska
muzyka – Marcin Krzyżanowski
premiera 24 IX 1993 r.

Teatr Mały przez ponad 10 ostatnich lat praktycznie nie liczył się w teatralnej Warszawie, choć startował przecież nader efektownie; od razu po otwarciu, w 1973 r., stał się sceną wysoko notowaną na giełdzie snobistycznej. Na giełdzie artystycznej akcje Małego też zresztą stały nie najgorzej. Adam Hanuszkiewicz, ówczesny dyrektor Narodowego, któ-

rego filią był Mały, swoich najbardziej spektakularnych oraz irytujących eksperymentów dokonywał na pl. Teatralnym, natomiast na Marszałkowskiej powściągał nieco skłonności, nazwijmy je tak – awangardowe. W rezultacie zdarzyło się tam sporo premier naprawdę godnych uwagi, choćby pamiętny, bardzo dobry „Miesiąc na wsi”. W stanie wojennym, jak zapewne wszyscy pamiętają, Hanuszkiewiczowi odebrano obie sceny. Dyрекcję objęli Krystyna Skuszanka i Jerzy Krassowski; do Małego przestano przychodzić, a nie był to wyłącznie bojkot natury patriotyczno-zasadniczej. Mówiąc dosadnie, produkowano tam same knoty.

Utraconej renomy scena nie odzyskała właściwie do dzisiaj, mimo wysiłków rozmaitych osób. Nawet ostatniemu szefowi Małego, Maciejowi Englertowi – którego Współczesny jest przecież jednym z najbardziej obleganych stołecznych teatrów – nie udało się zwabić na Marszałkowską wystarczająco dużej widowni. Englert zrezygnował z prowadzenia sceny i na plac boju wstąpił we wrześniu nowy dyrektor artystyczny, Henryk Baranowski.

Baranowski, znany jako twórca tak zwany poszukujący, założyciel Transformtheater w Berlinie, ma doprawdy imponujące plany. Nie chce się ograniczać do reanimowania Małego, lecz pragnie nadać temu miejscu rangę ważnej instytucji kulturalnej o charakterze interdyscyplinarnym. Będą się tu, zapowiada Baranowski, odbywać *promocje książek, happeningi, instalacje plastyczne* (...) *których autorami będą wybitni artyści polscy i zagraniczni oraz czę-*

ste koncerty muzyki współczesnej (np. jazz) i poważnej. Przedstawienia mają robić najciekawszy polscy inscenizatorzy, współpracować będą reżyserzy i aktorzy zagraniczni, a na repertuar złożą się teksty najwybitniejszych pisarzy. Jeśli chodzi o formy teatralne, to dominować mają przedstawienia kreujące znaczenia sztuki ponad warstwą języka mówionego.

Wszelkie śmiałe projekty mają w sobie coś z poezji, doświadczenie uczy jednak, że lepiej z wybuchami entuzjazmu zaczekać na ich wprowadzenie w życie. Pierwszy etap realizacji zapowiedzi Baranowskiego mamy już za sobą i, niestety, pospolitość nawet nie tyle zaskrzęcała, ile zawyla rozgłośnie.

„Upiory” Ibsena w reżyserii Baranowskiego zostały wystawione na inaugurację nowej dyrekcji. Widzowie przedstawienia słusznie zostali obdarowani, dzięki programowi, streszczeniem sztuki, bo ci, którzy dramatu nie znają, zapewne nic by z tego wszystkiego nie pojęli. Słusznie także wyjaśniono im intencje reżysera, nie odgadłby ich bowiem nikt, kogo zdano by na pastwę domysłów własnych. Odrzucając fałszywą skromność, twórcy tłumaczą więc widzowi, że „Upiory” Baranowskiego to *teatr najistotniejszych ludzkich pytań*, w którym *wykorzystano w poetycki sposób modalność ludzkiego czasu i że przedstawienie tworzą kolejne transpozycje warstwy literackiej dramatu w ciąg sensualnych obrazów teatralnych, które zaskakują widza zmieniając rytmem aktorskich działań, nastrój oraz niezwykłą, wręcz muzyczną kompozycją przestrzeni*. Upewniam jednak, że ten tekst nie ma nic wspólnego z rzeczywistością. Na

scenie dzieją się bowiem rzeczy po prostu horrendalne.

Poetyka przedstawienia pachnie naftaliną, przenosi publiczność w czasy tak trafnie zdefiniowane niedługo przez polskiego krytyka literackiego, który entuzjastycznie stwierdził: *nareszcie słowo wyzwoliło się ze służebnej funkcji nosiciela sensu*. Również teatralni nowatorzy demonstracyjnie wyrzekali się wówczas logiki i przejrzystości znaczeń. Miało to swoje zalety, dopóki było istotnie twórcze i funkcjonowało jako opozycja wobec strupieszających form. Ta epoka jednak skończyła się dobre ćwierć wieku temu i dzisiaj ci, którzy się do tamtych konwencji odwołują, tworzą zazwyczaj teatralne karykatury.

Nie inaczej jest w przypadku „Upiorów” Baranowskiego. Ze wszystkich sił starano się wyzwolić dramaty Ibsena ze *służebnej funkcji nosiciela sensu*. Polegało to przede wszystkim na zniszczeniu równoległością słowa i gestu, działania scenicznego – jeśli Pani Alwing ma poprosić Pastora Mandersa o cukier w scenie picia herbaty, to przedtem musi koniecznie na czworakach wczołgać się pod stół. Jest to przykład pierwszy z brzegu, było wiele scen jeszcze osobliwszych, ale nie o te figielki techniczne przede wszystkim chodzi. Gorzej, że inscenizacja po prostu poraża prymitywizmem myślowym. Idea dramatu Ibsena w interpretacji Baranowskiego sprowadza się do buchalterii alkowianej; liczy się tylko to, kto się z kim przespał, a kto nie – przy czym zadziwia inwencja w odnajdywaniu podtekstów erotycznych i liczba krzyżówek. Wystarczy powiedzieć, że

Pani Alwing dyszy podświadomą namiętnością nawet do swojego syna. Sensualność reklamowaną w programie potraktowano zatem, jak widać, dosłownie. To wszystko zresztą jest bardzo śmieszne i budzi u widzów sportowe emocje, w czasie przerw zakładano się o to, który z bohaterów rozbierze się w następnych akcie.

O grze nie warto nawet wspominać, trzeba jednak powiedzieć, że pewnie niewielu aktorom, choćby najlepszym, udałoby się cokolwiek wykrzesać z tego, co kazano im wykonywać. Trzeba może tylko dodać, że w roli Pastora wystąpił aktor z MChAT-u, grający po rosyjsku. Było to dobre posunięcie z punktu widzenia twórców, piętrzyło bowiem przed widzami kolejne trudności, jako że nie wszyscy jednak znają ten język. Musiała to być przyczyna podstawowa, bo poziom gry zagranicznego wykonawcy w żadnym razie nie usprawiedliwiał pomysłu.

Naprawdę nie ma powodu, by więcej o tym przedstawieniu pisać. Najłagodniejsza pointa, jaka przychodzi mi do głowy, jest parafrazą z klasyka, czyli Słonimskiego: *Sezon w Teatrze Małym jeszcze nie otwarty*.

Joanna Godlewska

książki

AWANTURNIK WYOBRAŹNI

Maciej Cisko

Było jutro, będzie wczoraj

Przedświt, Warszawa 1993
ss. 61

Poezja Macieja Ciskę od początku, od debiutanckiego tomu „Plastykowe języki” (1979), wyróżniała się intelektualnym napięciem, językową przekorą i wyobraźniową brawurą. Kolejne zbiory wierszy – „Okoliczniki są sprzyjające” i „Stan po” – pogłębiają słowną gonitwę za sensem i myślową buntowniczość poety. Utwory poetyckie Ciskę zostały kiedyś nazwane *dziennikiem poematu, który z tej formy nie przejdzie w żadną inną*. Poeta od lat współżyje na co dzień ze swoimi wierszami, przerabia je, dopowiada, kontrpunktuje. Jest sam z sobą w nieustającym dialogu, sporze, stanie niezgody. Intelektualny przymus dociekania istoty rzeczy powoduje ciągłą frustrację poety, gdyż wie on doskonale, że istota rzeczy jest niepoznawalna. Wewnętrzny konflikt myśli i uczuć, światła wiedzy i mroku instynktów powoduje, że Cisko stawia na głowie oczywiste poglądy, prawdy, pojęcia, usiłując po awangardowemu badać świat także w staniu aberracji, dezintegracji, szaleństwa. *Świat – świeci (czasownik / odrzeczownikowy), pali się, jest włączony. / I można*

go w każdej chwili wyłączyć. To tylko przykład manipulacji słowno-pojęciowych z tomu „Stan po“. Cisko jest uczniem Przybosia, Białoszewskiego i wszystkich twórców, którzy sztukę rozumieli jako nieustającą aktywność, maksymalną dynamizację rzeczywistości. U Przybosia każdy akt wyobraźni jest konstrukcją, u Białoszewskiego destrukcją, u Cisy wydaje się obstrukcją. Intelktualne napięcie w jego wierszach wynika z faktu, że wciąż od nowa tworzy on ten sam poemat i nie może go do końca uformować. Wiersz tak jak świat – wciąż się staje. Stąd te nawroty, wariacje, piruety wokół tych samych słów, fraz, metafor. Wiersz dzieje się, ale jego jądro kryje się w duszy poety czekając na ostateczną artykulację. Ładunek myśli i emocji w poezji Cisy przypomina atom przed rozbiciem. Elektrony, protony, neutrony krążą, ale wybuch może nastąpić tylko na skutek ingerencji z zewnątrz. Cisko ciągle szuka brakującego elementu, żeby móc wysadzić z orbit kosmos własnej świadomości. I dlatego, kiedy czytamy jego wiersze, także nasza świadomość znajduje się w ruchu, podąża za myślowym drogowskazem poety: *Umiem na chwilę powstrzymać oddech, / ale nie bicie serca. Bo życie w nas nie jest nasze, / jest nam / zadane*. Wiersz jest dla poety także rozwiązywaniem zadanego zadania. W ten sposób powstaje błędne koło niewyraźności, gdyż *życie żywi się, by żyć, a Umysł tworzy / i poznaje, że tworzy, / a z tego też / chce / tworzyć*.

Poznawcza i językowa aktywność Cisy nie ogranicza się do prób rozbijania dostępnej w codziennym do-

świadczeniu przestrzeni świata. On ze swoją artystowską obsesją zniszczenia złotego jaja rozstawia wokół siebie wszystkie możliwe lustra poznania: semantyczne, psychologiczne, filozoficzne, wreszcie – eschatyczne. Zachowuje się jak kłown w cyrku, który mając świadomość własnej śmieszności robi wszystko, żeby wydać się jeszcze bardziej śmieszny. Nie tylko więc stroi miny i udaje głupiego, ale też pyszni się własnym niedorajdstwem, przekomara się z Panem Bogiem i próbuje na własną miarę wprowadzać korekty do dzieła stworzenia. W wierszu „Tao“ mówi: *U rozwidlających się dróg / frasobliwy Bóg, / który jest Odpowiedzią / szuka dla siebie Innego Pytania*.

Utwory M. Cisy polemizują nie tylko z nim samym, ale też z każdą postawą, poglądem czy pomysłem, z którym poeta się spotyka. On gotów jest dyskutować nawet z hasłami słownikowymi z braku innego interlokutora. Ma potrzebę odwracania każdej sprawy na drugą stronę i obejrzenia jej od podszewki. Ironizuje na granicy bluźnierstwa pytając np. w wierszu „Wolność Boga“: *Czy Bóg może popełnić samobójstwo? Albo moralizuje dystansując nawet św. Augustyna w aforystycznej kategoryczności w wierszu „Wiara“: Kto myśli, że raz na zawsze znalazł, / i uklada się wygodnie do opalania / w promieniach Łaski – ten gubi? Albo pozuje do artystycznego portretu, kończąc w ten sposób wiersz-impresję pt. „Tramwaj“: I nisko- / płatny / autor donosów na wszechświat, / pisanych do Pana Boga, ja –*. Witkacowsko-gombrowiczowski rodzaj myślowej pozy i myślowej prze-

kory Cisły to tylko jeden z tropów jego poetyckich peregrynacji. Bo potrafi on też być programowo naiwny, kiedy wdaje się w dociekania metapoetyckie: *Tworzenie / jest duchowym rodzeniem, / a któż powie o matkach, / że wykonują „zawód matki?”* A najbardziej uwodzicielski jest chyba wtedy, kiedy robi użytek ze swego zmysłu humoru układając poetyckie kalambury:

*Przez chwilę stoję zamyślony, za
[myślami,
za siedmioma lasami. Czysta
[przypomność,
bez form, bez słów, bezosobowa.*

*Gdyby nie śmierć, każdy człowiek
stawałby się z wolna Bogiem,
doskonaląc w ciągu wieków swoją
[duszę.*

– Mieć pięć tysięcy lat na ten wiersz!

Było jutro, będzie wczoraj – aforyzm przeniesiony do wiersza Cisły z cudzoziemskiego poematu (może on sam nie pamięta, że to cytat ze Zbigniewa Bieńkowskiego), odzwierciedla istotę tej poezji będącej zawsze świadomą lub mimowolną reacją, bezwarunkowym odruchem wyobraźni na poezjońskie bodźce. Ponieważ bodźce płyną zewsząd, a wyobraźnia Cisły charakteryzuje się szczególnym łakomstwem, jego rodzące się w bólach twórczych wiersze jednocześnie piszą się poniekąd same. Każdy temat, każde zdarzenie pasuje do wiersza, bo *czas krąży, ...i jednak żyje się jakimś czymś*. Ale zarówno męka twórcza jak i łatwość pisania są w przypadku Cisły pojęciami nieco staroświeckimi, ponieważ głównym motywem i siłą sprawczą jego poezji nie jest ani kreowanie, ani

odtworzenie, lecz demaskowanie. Cisło ma ucho nastawione przede wszystkim na egzystencjalny, moralny i estetyczny fałsz; imperatyw wyrażania prawdy nagiej, rozebranej z ozdóbek i kamuflaży, demitologizowanie, tropienie gry pozorów to dominanty intelektualne tej poezji. Ile demaskatorskiej pasji zawiera np. to niewinne, potulne niemalże w swojej stylistycznej potoczności zdanie: *Grecy wlewali / zwierzętom ofiarnym wodę do uszu, by szły na całopalenie rażno potrząsając łbami*. Ile z kolei odkrywczego liryzmu mieści się w takim oczywistym, zdawałoby się, obrazku z wiersza „Lato stulecia”: *Wyszedłem przed dom: chodnik w słońcu pośniewał / jak siarka na pudełku od zapalek. / Szur-niesz mocniej sandałem – / i staniesz w płomieniach!*

Cisło nie byłby jednak sobą, czyli awanturnikiem wyobraźni, gdyby pozwolił jakiejś jednej idei zabłyśnąć na niebie swojej poezji jak jednemu słońcu. Myślowemu skrótowni i elipsie przeciwstawia zdania okrągłe jak księżycy w pełni, poszukując jednej Prawdy zapędza się w ślepe zaułki myśli. Bawi, drażni, prowokuje. Wyznając w zasadzie wiarę w ontologiczną realność wszechrzeczy, kończy swoją książkę cytatem z Macieja Sarbiewskiego, a więc czymś w rodzaju antymotta. Sarbiewski na początku XVII w. tak mówił „O poezji doskonałej”: *Poezja nie naśladuje przedmiotów takimi, jakie one są, ale jakimi mogłyby albo powinny być, dając im tym sposobem nowe jakieś istnienie i stwarzając je jak gdyby po raz wtóry.*

Czytając wiersze Macieja Cisły doznajemy uczuć różnorodnych: od

oczarowania jego intelektualnym wszędobylstwem aż po irytację światopoglądową nonszalancją, przekraczającą niekiedy kompetencje sztuki poetyckiej. Jedno przy lekturze tych wierszy jest niemożliwe – nie można się przy nich nudzić.

Adriana Szymańska

ZMAGANIA Z CIERPIENIEM

Harold S. Kushner

Kiedy złe rzeczy zdarzają się dobrym ludziom

Verbinum, Warszawa 1993
ss. 158

Opublikowanie w kościelnym wydawnictwie książki żydowskiego teologa i rabina nadal nie jest w Polsce czymś zwyczajnym. Chociaż od połowy lat 80. dialog międzyreligijny poczynił duże postępy, książka znacznie wychodzi poza ramy dialogowe. Odzwierciedla zmagania z najważniejszym człowieczym dylematem – cierpieniem, a zarazem podejmuje wyzwania, jakie sytuacja cierpienia nastręcza wierzącym. Amerykański rabin H. S. Kushner żył przez kilkanaście lat ze świadomością, że jego syn musi przedwcześnie umrzeć. Jako człowiek religijny zmagał się nie tylko z fizycznym i moralnym cierpieniem, lecz i z pytaniami natury teologicznej. We wstępie cytamy: *Jestem głęboko wierzącym człowiekiem, którego zraniło życie, i chciałem napisać tę książkę, żeby ją można było dać innemu zranionemu*

przez życie – przez śmierć kogoś bliskiego, przez wypadek, chorobę, odepchnięcie czy rozczarowanie – który w głębi serca wie, że jeśli istnieje sprawiedliwość na świecie, to zasłużył na coś lepszego niż los, który go spotkał. Co Bóg może dać takiemu człowiekowi?...

Rabin S. Kushner dzieli się odpowiedziami, jakie znalazł na swój i innych użytek. Dominuje perspektywa egzystencjalna, zrodzona z doświadczenia. Tak intymne osobiste doświadczenie cierpienia jest obce wielu teologom chrześcijańskim, rekrutującym się głównie spośród duchowieństwa. Być może dlatego rzadziej przychodzą do nich ludzie, by wyrzucić z siebie najgłębsze rozterki i wątpliwości. Kushner przyznaje, że dopiero skutek dramatycznych przeżyć stał się powiernikiem trudnych wynurzeń tych, którzy rozpoznawali w nim współbrata w cierpieniu. Nawet gorliwi chrześcijanie omijają teologów, instynktownie przeczuwając ich bezsilność albo obawiając się standardowych ogólników, jakie mogliby usłyszeć. Lecz i sami teologowie przyznają się do bezradności. Pogodzenie się i teologiczne wyjaśnienia śmiertelności może łagodzić, ale nie usuwają bólu i bezsensu konkretnej śmierci. Właśnie jedno z najtrudniejszych zadań duszpasterza polega na łagodzeniu przejścia od świadomości śmiertelności do rzeczywistości śmierci. To pierwsze przychodzi dużo łatwiej, drugiemu nie wystarczają zgrabne formuły teologiczne.

Rabin Kushner wie, że w sytuacji cierpienia doskwiera nie tylko ból choroby i perspektywa śmierci, lecz także usilna potrzeba znalezienia

sensu tego, co spotyka cierpiącego człowieka. Chodzi o znalezienie usprawiedliwienia, którego można byłoby udzielić innym świadkom choroby oraz – przede wszystkim – o przekonującą odpowiedź dla siebie, która mogłaby stać się zarazem dobrą odpowiedzią do wykorzystania przez innych. Kushner zna rozmaite odpowiedzi, lecz zna też ich niedomogi. Jako wyznawca judaizmu i rabin odwołuje się do Biblii Hebrajskiej, zwłaszcza do Księgi Hioba. Poddaje krytyce skostniałe formuły na rzecz partnerskiego dialogu z Bogiem, z autorami natchnionymi oraz z czytelnikami jego rozważań.

Z religijnego punktu widzenia problem cierpienia to kwestia z zakresu teodycei, czyli kwestia usprawiedliwienia Boga. *Wszystkie sposoby reagowania na tragedię – pisze autor – mają jedną cechę wspólną. Wszystkie zakładają, że Bóg jest przyczyną naszych cierpień i starają się dociec, dlaczego Bóg chce, żebyśmy cierpieli. Czy jest to dla naszego dobra, czy jest to kara, czy też może Bogu jest obojętne, co się z nami dzieje?* Kushner wybiera inne wyjście. Powiada, że istnieje inna przyczyna cierpień niż wola Boga, co ilustruje na przykładzie Hioba. Interpretacja, jaką podaje, pochodzi z jego własnych doświadczeń, czyli z utożsamienia się z uwięzionym biblijnym bohaterem. Zgłębiając przesłanie Księgi Hioba Kushner formułuje konkluzję o bezsilności Boga wobec cierpienia: *Bóg chce, żeby prawi żyli spokojnym i szczęśliwym życiem, ale czasami nawet On nie może tego dokonać. Nawet Bogu jest zbyt trudno ochronić niewinne ofiary przed okrucieństwem i chaosem. Ale*

czy człowiek, bez Boga, potrafiłby lepiej? Czy może to być odpowiedź? Czy takie w istocie jest przesłanie tej wspaniałej biblijnej Księgi? Jedno jest pewne – solidarność Boga z cierpiącym człowiekiem. Kiedy spadają na nas nieszczęścia, Bóg stoi u naszego boku jako Pocieszyciel w cierpieniu.

Cierpienie nie tylko bywa niezasłużone. Jest też, o czym przekonuje tytuł trzeciego rozdziału („Nie ma wyjątków dla miłych ludzi”), przypadkowe. Przypadkowość to inna nazwa chaosu. Jedynie śmierć jest koniecznością. Wprawdzie napawa nas ona lękiem i obawą, lecz równie nieznosna jak świadomość śmierci byłaby sytuacja nieśmiertelności: *Życie ze świadomością nieuchronnej śmierci może być przerażające i tragiczne, ale byłoby nie do zniesienia życie ze świadomością, że nigdy się nie umrze.* Absolutna powszechność śmierci nie usuwa okrucieństwa bólu ani lęku umierania. Zdarza się, że na spotkanie z cierpiącym wielu przychodzi po to, aby osądzić zaistniałe położenie, posuwając się do ferowania surowych wyroków. Naśladując w tym przyjaciół Hioba, zmuszając chorego do udzielania odpowiedzi na pustkę, jaka narasta w nich samych. Tymczasem tym, czego naprawdę potrzeba choremu, jest współczucie i pomoc. Różne próby usprawiedliwiania Boga ignorują fakt, że jedną z częstych przyczyn, iż *złe rzeczy zdarzają się dobrym ludziom*, jest fakt, że *Bóg nam pozwala na człowieczeństwo*. Ceną jest wolna wola. Będąc ludźmi mamy także swobodę wzajemnego ranienia się. *Bóg nie może nas od tego powstrzymać, nie odbierając nam tej wolności, która*

stanowi o naszym człowieczeństwie. Ludzie mogą się wzajemnie oszukiwać, rabować, ranić, a Bóg może jedynie patrzeć na to z żalem i współczuciem, że przez tysiąclecia nie nauczyliśmy się przyzwoitego, ludzkiego zachowania.

Jedną z najgorszych rzeczy dla człowieka zranionego przez życie jest jego własna tendencja do zwiększania rozmiarów nieszczęścia przez dalsze zadawanie sobie bólu – tak zaczyna się rozdział zatytułowany „Bóg pomaga tym, którzy przestają się ranić”. Styl myślenia jest tu bardzo amerykański. Odnosi się wrażenie, że amerykańskość jest bardziej widoczna aniżeli żydowskość. Naczelne miejsce zajmuje z gruntu amerykańska zasada: *Help yourself!* Wskazówki, których udziela Kushner, bywają czysto psychologiczne, dlatego dwa ostatnie rozdziały książki traktują o pożytkach z religijności i religii. Autor raz nawiązuje szerzej do chrześcijaństwa, wzmiankując ideę cierpiącego Boga. Częściej opisuje przykłady chrześcijańskiej pedagogii, od której zresztą na ogół się odcina. Mając to na uwadze, nie sposób przeoczyć ważnego pytania: Czy specyficznie chrześcijański взгляд na Jezusa Chrystusa, cierpiącego Boga, znajduje rzeczywiste odbicie w postępowaniu chrześcijan z chorymi i cierpiącymi?

Perspektywa żydowska różni się od chrześcijańskiej. Więcej w niej polegania na sobie oraz poszukiwania odpowiedzi i rozwiązań w doczesnym porządku świata. W rozważaniach amerykańskiego rabina nadzieje na życie przyszłe nie są czymś szczególnie pociesającym: *Ani ja, ani żaden inny człowiek nie możemy*

nic wiedzieć o zasadności tych nadziei. Wiemy, że nasze fizyczne ciała rozkładają się po śmierci. Osobiście wierzę, że ta część nas, która nie jest fizycznym ciałem, a którą nazywamy duszą czy osobowością, nie umiera i nie może umrzeć. Nie jestem jednak w stanie wyobrazić sobie, jak wygląda dusza bez ciała. Chrześcijaństwo, zakorzenione w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa, kładzie nacisk na prawdę o zmartwychwstaniu ciała.

Radykalne i wymowne jest – zapożyczone od Dorothee Soelle – rozróżnienie między „męczennikami Boga” a „męczennikami diabła”. Pierwsi to ludzie, których sposób znoszenia cierpienia i sposób śmierci świadczy o ich wierze, przez co umacnia się wiara innych ludzi. Drudzy to ci, których cierpienia i śmierć osłabiają w innych wiarę w Boga i Jego świat. Kushner napisał: *Jeśli śmierć starszej kobiety w Oświęcimiu czy dziecka na oddziale szpitalnym napawa nas wątpliwościami w istnienie Boga i w dobroć świata, to ta kobieta i to dziecko stają się „męczennikami diabła”, świadkami przeciwko Bogu, przeciwko sensowności moralnej życia. Ale (...) nie okoliczności ich śmierci robią z nich świadków za lub przeciw Bogu, lecz tylko nasza reakcja na ich śmierć. Zatem tracąc kogoś z najbliższego otoczenia czy w ogóle odnosząc się do śmierci możemy zrobić jedną zasadniczą rzecz: możemy pozwolić im na świadectwo na rzecz Boga i życia, zamiast rozpaczą i utratą wiary zamieniać ich w „męczenników diabła”. Od nas zależy odkupienie i nieśmiertelność zmarłego.*

Niewielka lecz mądra książeczka

została doskonale przetłumaczona przez Małgorzatę Koraszewską. Nie wydaje się, by tak udany przekład był dziełem przypadku. Na odwrocie strony tytułowej czytamy wzruszające słowa, że tłumaczka przeznaczyła swoje honorarium na potrzeby Kliniki Hematologii i Onkologii Instytutu Pediatrii w Warszawie.

ks. Waldemar Chrostowski

NIEMIECKIE PODRÓŻE SENTYMENTALNE

Arno Surminski

Grunowen oder Das vergangene Leben

Rowohlt Taschenbuch Verlag
Hamburg 1992, ss. 348

Christian Graf von Krockow

Die Reise nach Pommern

Deutscher Taschenbuch Verlag
München 1993, ss. 237

Literatura pamiętnikarsko-wspomnieniowa każdego narodu płynie nurtem osobnym, dalekim od awangardowych kierunków współczesnej prozy, zwrócona w przeszłość, gdzie biją jej życiodajne źródła. Ma ona zwykle grono stałych sympatyków, najczęściej czytelników w wieku zbliżonym do autorów, z łatwością dających się uwieść obrazom i nastrojom pożeganego świata, którego śladów nie sposób odnaleźć w rzeczywistości. Tym fenomenem sentymenta-

lizmu ukrytego w zakamarkach naszej pamięci można tłumaczyć poczytność książek dotyczących historii Mazur i Prus Wschodnich, a wychodzących w Niemczech w dużych nakładach i tanich wydaniach kieszonkowych. Z niemieckiego nurtu określanego jako *verlorene Heimat* (utracona ojczyzna) w Polsce znane jest praktycznie tylko nazwisko Siegfrieda Lenza, autora „Muzeum ziemi ojczystej” (por. „PP” 5/1992). Warto zatem przedstawić innych pisarzy, wychowanych pod tym samym niebem, którzy wracają do kraju swego dzieciństwa i młodości bez zamiarów rewindykacyjnych, za to z taką nostalgią, z jaką część Polaków myśli o rodzinnych gniazdach na Wileńszczyźnie czy w okolicach Lwowa.

Jednym z nich jest Arno Surminski, urodzony w 1934 r. w Jäglach. Po deportacji rodziców i pobycie w obozie zaopiekowała się nim niemiecka rodzina ze Szleswiku-Holsztyna, mająca szóstkę własnych dzieci. Chłopak szybko dorastał i miał się różnych zajęć: był urzędnikiem, robotnikiem drzewnym w kanadyjskich lasach, na koniec agentem ubezpieczeniowym osiadłym na stałe w Hamburgu. Do pisarstwa doszedł przez drobne chałtury dziennikarskie i dzięki rozgłosowi, jaki uzyskał po wydaniu opowiadań. Jego późniejsze powieści zostały sfilmowane i pokazane w telewizji. Wszystkie noszą znamienne tytuły: „Jokehnen albo jak długo jedzie się z Prus Wschodnich do Niemiec?”, „Wyrzuceni z gniazda”, „Kudenow albo płakać nad obcymi wodami”, „Polninken albo niemiecka miłość”. Książka „Grunowen albo minione

zycie" jest ukoronowaniem trylogii, rozpoczętej przez „Jokehnen“ i „Polninken“. W niej właśnie dobiega końca gorzko-słodką podróż na wschód – do mazurskiego Gruniewa.

Bohaterem współcześnie rozgrywającej się powieści jest wdowiec, emerytowany prawnik, pan Tolksdorf, który niespodziewanie zostaje zaproszony na 80. urodziny dalekiego znajomego, Felixa Malotki. Na uroczystości w północnych Niemczech spotyka się krąg bliskich jubilatą. Jest to zebranie tych z dawnego Grunowen, którzy przeżyli. Dla większości Tolksdorf pozostał *młodym paniczem*, choć minęło prawie pół wieku. Osiemdziesięciolatek okazuje się dawnym stajennym, który powoził bryczką w majątku Tolksdorów. Przy stole snują się wspomnienia, rej wodzi starszek-gospodarz; bez niego nie byłoby tej sagi. Pełni on rolę wszechwiedzącego narratora, przewodnika po labiryntach przeszłości. Jego pragnieniem jest powrót do Gruniewa, teraz, po latach nieobecności. Podróż dochodzi do skutku i Tolksdorf i Malotka wsiadają w Travemünde na statek. Każdy jedzie z innymi oczekiwaniami. Malotka naiwnie wierzy, że Grunowen jest takie jak dawniej – ta sama cicha wieś i jezioro obrośnięte tatarakiem. Tolksdorf chce się dowiedzieć, jak zginął jego ojciec w 1945 r. Obaj przeżyją rozczarowanie. Nie wchodzi się dwa razy do tej samej rzeki.

Powieść będąca gawędziarskim monologiem Malotki jest chwilami frapująca, chwilami nużąca, z pewnością brakuje jej nerwu dramaturgicznego, który utrzymałby do końca napięcie uwagi u czytelników. W re-

zultacie punkt kulminacyjny – sprawa śmierci ostatniego dziedzica – traci na ekspresywności. Stary pan Tolksdorf dożył zimy 1945 r., nie należał wprawdzie do partii i był przeciwny Hitlerowi, ale wiedział, że w zmienionej sytuacji politycznej nie będzie dla niego obrony. Dla zbliżających się Rosjan był zwykłym Niemcem i właścicielem majątku. To wystarczyło, by potraktowali go jak wroga. Wybrał samobójstwo. Wierny sługa po z górą 40 latach milczenia wyjawiał prawdę synowi. Książkę kończy gazetowy nekrolog, na jaki w pół roku później natyka się wzrok Tolksdorfa – informacja o śmierci Malotki, *przyjaciela z ciemnej połowy XX wieku*.

Co jest osobliwą wartością tej powieści, nie mającej wszak wysokiej rangi literackiej? Wystarczy odpowiedzieć krótko – autentyzm. Pisarska zdolność stworzenia w wyobraźni odbiorców malowniczej, pełnej życia krainy – świata skromnego Grunowen i jego mieszkańców. Świata, którego już nie ma.

Podobna intencja ożywienia „małej ojczyzny“, miejsca urodzenia, towarzyszyła prawdziwej podróży na Pomorze podjętej w 1984 r. i opisaną przez Ch. von Krockowa. Autor, urodzony w 1927 r. w ziemiańskiej rodzinie na Pomorzu, studiował socjologię, filozofię i prawo. W 1961 r. został profesorem nauk politycznych na uniwersytecie w Getyndze, następnie kolejno obejmował katedry w Saarbrücken i we Frankfurcie nad Menem. Od 1969 r. para się także działalnością publicystyczną. Wydał kilka książek, a wśród nich: „Drogi przez Brandenburgię“ (1991) i „Prusy. Bilans“ (1992). Jego książka

„Podróż na Pomorze” jest rozbudowanym, uporządkowanym reportażem, którego pierwsza część skupia się na odtworzeniu życia Kaszubów z czasów, gdy ich ziemia nosiła nazwę Pommern, natomiast druga wkracza we współczesność – na polskie Pomorze.

Oczywiście wspomniana z czułością przeszłość jest nasycona intensywnością dźwięków, obrazów i zapachów, jakie ocalały tylko w pamięci autora. Mamy więc przed oczami paletę pór roku na Pomorzu: wiosenną woń zaoranych pól, krzyk bekasów, letnie sianokosy i spiekotę żniw. Dalej – osnute płowym dymem późnojesienne kartofliska i jedyny w swoim rodzaju smak śmietankowych cukierków, kupowanych przez uczniaków w sklepie kolonialnym Predigkeita w drodze do szkoły. Wreszcie zjawia się pierwszy śnieg i pogwarki przy ogniu w jedynym czasie wolnym od znoju rolniczej pracy – w zimie. Słupsk, nazywany *małym Paryżem*, pełni funkcję metropolii. A zwykłe życie ziemian toczy się zgodnie z rytmem odwiecznych tradycji. Kaszubskie wesele nie może się obejść bez dolnoniemieckich przyśpiewek, uroczysty obiad – bez zupy szczawiowej z jajkiem, a sezon łowiecki – bez polowań kończących się popijaniem grogu. Młot wielkich, niezwykłych Prus, chlubiących się walecznością żołnierzy, zginął wraz z II wojną światową, ale czy to znaczy, że można się wyrzec bycia Prusakiem? Von Krockow czuje się nim do dziś. Mógłby z przekonaniem powtórzyć za wojskową kapelą, która wtórowała pogrzebowi jego dziadka: *Jestem Prusakiem, znacie moje barwy? / Biało-*

-czarny sztandar szybuje na czele, / (...) Czy w zamglonym dniu, czy w piekącym słońcu, / Jestem Prusakiem i chcę nim pozostać (tłum. A. P.).

Jest całkiem zrozumiałe, że zapiski z podróży w 1984 r. mają inny charakter. Są nieco przebrzmiałymi obserwacjami turysty, nie wolnymi od znanych nam zdziwień. Oto, co zauważy ów „obcy”: pomniki „wyzwoliciele” w każdym miasteczku, niestety aktualną bolączkę, brak farby na odmalowanie kamieniczek, plagę nieładu architektonicznego wśród jednorodzinnych domków, zatłoczone, brudne plaże w Uście czy Rowach. Widzi też zadbane kościoły i przyległe do nich zdewastowane parki i cmentarze z resztkami niemieckich napisów. Jednakże wszystko, z czym się styka na Pomorzu, próbuje zrozumieć i zaakceptować. Przy pożegnaniu z ziemią swych ojców Ch. von Krockow przytacza dwie zwrotki wiersza Adalberta von Chamisso, które można potraktować, jako szczególną „summę” jego wspomnień: *Tak oto trwasz, o zamku moich ojców! / Niezachwiany i wierny tkwisz w mej pamięci / Choć zniknąłeś z powierzchni ziemi / I pług przorał Twe ruiny. // Bądź żywna, o droga ziemi! / Błogosławię Cię z łagodnością i wzruszeniem / I niechaj po dwakroć błogosławi Cię ten, / Kto idzie po Tobie za pługiem!* (tłum. A. P.).

W potocznym polskim myśleniu sentymentalizm nie pasuje do niemieckiej natury. Bliższe są jej rzekomo buta i arogancja, jakie przejawiają ziomkostwa Ślązaków, czy pogarda wobec cudzoziemców, z którą się afizgują grupy młodocianych wyrostków, zwłaszcza w tzw. nowych landach. Książki Surmin-

skiego i Krockowa przeczą tym stereotypom. Jak sądzę, są one bardzo potrzebne tak Polakom jak i Niemcom w podróżach przez historię.

Anna Pietrzak

WIECHERT W PRYZMACIE TEOLOGII

Jan Roślan

Ernst Wiechert Życie i dzieło

Ośrodek Badań Naukowych
im. W. Kętrzyńskiego
Olsztyn 1992

Pisarstwo i postać Ernsta Wiecherta z trudem uzyskiwały prawo obywatelstwa w świadomości polskich czytelników w Polsce powojennej. Jego wydawcami były zaledwie dwie oficyny: IW Pax oraz olsztyńskie „Pojezierze”. Wśród kilku przetłumaczonych na język polski książek jest najdojrzalsze dzieło Wiecherta „Dzieci Jerominów” (Olsztyn 1972). O nikłej znajomości i słabym rozpowszechnieniu jego utworów w naszym kraju świadczy uboga bibliografia przedmiotu, ograniczająca się w większości do artykułów prasowych.

Może zaintrygować to, że urodził się 18 V 1887 r. na ziemi nazywanej dziś potocznie Mazurami, a historycznie – w południowej części Prus Wschodnich. Związek z miejscem urodzenia był u tego pisarza obsesyjny, jak u innych pisarzy prusko-

-niemieckich, Siegfrieda Lenza czy Hansa H. Kiersta. Siłą rzeczy naczelnym tematem utworów autora „Dzieci Jerominów” była mazurska kraina, ludzie ją zamieszkujący, przenikające się tam języki, przekonania i nastawienia wobec świata. Wiechert dostrzegał wieloraką różnorodność mazurskiego pogranicza. Te i inne względy decydują o tym, że znajomość tego pisarstwa powinna być poszerzana, zwłaszcza że w wielu krajach (np. we Włoszech, Szwajcarii, USA) jest ono wciąż wydawane, badane i opisywane. Najwyższy więc czas, aby również w polskim piśmiennictwie historyczno- i krytycznoliterackim zjawily się odpowiednie gruntowne opracowania. O skali trudności tego zadania niech świadczy fakt, że z ponad 30 książek Wiecherta przełożono na język polski tylko 8.

Jednakże wbrew przeciwnościom i zaniedbaniom Jan Roślan napisał zarys monograficzny „Ernst Wiechert. Życie i dzieło”. Autor tej pracy od około 20 lat uprawia publicystykę, a w tym krytykę literacką, i – co nie jest tu bagatelne – należy do pokolenia Polaków, którzy urodzili się już po wojnie na Warmii i Mazurach. Roślan działa w tym regionie na co dzień jako ksiądz rzymskokatolicki, o czym przypominam, gdyż ma to związek ze sposobem ujęcia problematyki w omawianej książce (autor nie ujawnia w niej swego posłannictwa kapłańskiego). Konstruuje ją od wewnątrz odkrywanie duchowości Wiecherta na jej różnych płaszczyznach. Celem tych poszukiwań jest określenie postawy religijnej pisarza. Badacz posłużył się metodą czytania utworu literackiego

poprzez teologię, a także nazywania jego immanentnej teologii. W każdym razie Rosłan wielostronnie dowodzi, że twórczość Wiecherta przenika duch religijny, który w tym przypadku naturalnie i ściśle łączy się ze sferą moralną. Książka mogłaby z powodzeniem nosić tytuł „Ernst Wiechert jako chrześcijanin”.

Rosłan podzielił swą pracę na dwie części. W pierwszej zajął się „biografią duchową” pisarza, która jest zarazem ogólnym przedstawieniem poszczególnych utworów Wiecherta. Charakterystyczne jest to, że badacz nie oddziela życia i działalności artystycznej. Takie ujęcie uzasadnia osobowość twórcza niemieckiego Mazura. Wyakcentowane są w niej takie sprawy, jak: introwertyzm, sentymentalizm, religijność indywidualistyczna, która była skutkiem młodzieńczego sceptycyzmu i późniejszego samodzielnego (poza-instytucjonalnego) dochodzenia do wiary, stawianie na wrażliwość sumienia i jego siłę, przyznanie pierwszeństwa takim wartościom, jak świętość ziemi i życia itd. Rosłan na każdym kroku przypomina i dowodzi, że jednym z podstawowych czynników kształtujących osobowość Wiecherta było Pismo Święte: *Jakże niegdyś jest ta formacja duchowa, świat Biblii jako odniesienie wszystkich zdarzeń, jako norma interpretacyjna świata, a także poezja jako ukojenie marzeń i tęsknot, jako wyraz nie dzielonych z nikim uczuć i sądów.*

Broniąc prawości, uczciwości i niezależności pisarza autor książki z pełnym przekonaniem twierdzi, że niesprawiedliwe są zarzuty stawiane Wiechertowi, jakoby współpracował

z nazistami; mylące jest to, iż ten poeta i prozaik pozostał w Niemczech, rządzonych przez Hitlera, gdy tacy jak Thomas Mann udali się na emigrację. Świadectwem oporu przeciw hitleryzmowi są przemówienia czy też odczyty twórcy, wydane w 1933 („Poeta i młodzież”) i 1935 („Poeta i czasy”). Świadectw jest więcej, jakkolwiek ze spisu publikacji wynika, że w latach 1933–39 wydał w Niemczech 9 pozycji. Niekonwencjonalnie napisaną część biograficzną kończy znamienne zdanie: *Wierny, choć tak często oskarżany o zdradę.*

Następne partie zarysu monograficznego przedstawiają wyniki analizy filozoficzno-teologicznej najdorzalszej powieści Wiecherta – „Dzieci Jerominów”. Wywody Rosłana można potraktować jako próbę prezentacji klucza interpretacyjnego, którym czytelnik mógłby się posłużyć podczas lektury tego obszernego utworu o wsi mazurskiej z początku XX w. (ta autentyczna wioska współcześnie już nie istnieje). Rozdział „Stylizacja biblijna” uwidocznia mechanizmy kreowania postaci na wzór postaci biblijnych (tym samym wzbogaca nieco krąg refleksji wchodzący w zakres rozwijającej się onomastyki literackiej), opisywanie wydarzeń w powieści analogicznie do zdarzeń i sytuacji obecnych w Piśmie Świętym, a także licznie czerpane z niego zapożyczenia kompozycyjno-stylistyczne. Rosłan wyraźnie wskazuje, że wielość napięć między „Dziećmi Jerominów” i Biblią nie jest skutkiem estetycznej gry literackiej; dzieje się tak dlatego, że bohaterów powieści, ich wyobraźnię, język, mentalność, ukształtowały obrazy i teksty bib-

lijne. Zdaniem badacza ich literackie przetwarzanie wprowadza dialog „cywilizacji XX wieku z wartościami religijnymi“. Omawiana książka stawia ów problem i w sposób trochę pokrętny rozwija go. Rozdział o stylizacji biblijnej ujawnia pewne przeszkody w odbiorze, tłumaczeniu, rozumieniu, wyjaśnianiu dzieła Wiecherta, wynikające ze szczątkowej znajomości Pisma Świętego człowieka końca mijającego stulecia. Braki te już się zemściły na istniejącym, zresztą jedynym, przekładzie na język polski „Dzieci Jerominów“ sprzed ponad 20 lat.

Roslan w kolejnych partiach odśladania istotne dla niego zagadnicze (które wcześniej istnieje podskórnie), jakim jest teologiczna polemika z protestantyzmem. Przeprowadza ją, opisując *religijne kryteria norm moralnych „Dzieci Jerominów“*. Jądrzem sporu zostało uczynione „prawo naturalne“. Badacz twierdzi, że mieszkańcy Sowirogu w ujęciu Wiecherta, mimo że są protestantami, i to wyznania ewangelicko-augsburskiego, które odrzuciło „prawo naturalne“, właśnie na nim gruntuje swoje zasady postępowania. Trudno się w niektórych fragmentach teologicznych roztrząsań połapać; nagle przejścia od nich do literatury i odwrotnie zmuszają do tego, aby wierzyć, że wynik dyskursu Rosłana jest faktyczny.

Z zacięciem socjologicznym autor zrekonstruował ETOS MAZURSKI, jaki wpisał się w świat przedstawiony „Dzieci Jerominów“, i klarownie wykazuje jego tradycjonalizm, związek bardziej z XIX w. niż z okresem szczególnie po 1918 r., kiedy to doszło do jego wyniszczenia. Pod-

stawą tego etosu była wiara w Boga, wiara też w realizowalność i konkretność czystych wartości: miłości, uczciwości, wierności, wspólnotowości. To one, zasilane żywym kontaktem z Biblią, bliźnimi, ginęły od przemocy opartej na prawie; w małej społeczności Sowirogu nie było im dane sprząć się z siłą.

Wywód uzupełnia raczej sztucznie dołączony rozdział na temat argumentów uzasadniających istnienie Boga i poznawanie Jego natury (te rozważania mogłyby znaleźć się na początku dyskursu teologiczno-literackiego). Roslan przedłuża tu swą polemikę z protestantyzmem (który utrzymuje pogląd o niemożności dowiedzenia istnienia Stwórcy), wskazując na niektórych Mazurów z Sowirogu jako odkrywających na drodze poznania religijnego czy rozumowego przesłanki istnienia Boga i Jego naturę. Tu postawy mazurskiej wioski różnicują się, wśród nich zjawia się prosta i religijna, że zło, którego nosicielami są w powieści m.in. działacze NSDAP, jest karą za grzechy.

Mimo miejscami niejasności wywodu, jest on ściśle określoną propozycją czytania „Dzieci Jerominów“, a także innych utworów Wiecherta. W polskim piśmiennictwie o literaturze nadzwyczaj mało jest prac podejmujących teologiczne wyzwanie wobec sztuki słowa. Czytanie przez teologię i poszukiwanie jej w kreacji artystycznej pozwala efektywnie odkryć jakości fundamentalnego zjawiska dla różnorodnych poczyną człowieka i ich rozumienia – ŚWIADOMOŚCI RELIGIJNEJ.

Zbigniew Chojnowski

Józef Czapski, *Podziemna korona. Fragmenty dzienników, rysunki, kalendarium życia*

wybór, oprac. i komentarz Janusz Marciński
Wyd. Obserwator, Poznań 1993, nakł. 500 egz., ss. 55

Albumowe wydawnictwo prezentujące myśl i sztukę wielkiego artysty.

ks. Pierre Descouvemont, *Czy można wierzyć Ewangeliom?*

WAM, Kraków 1993, ss. 56

Znany paryski katecheta w serii „Trudności wiary katolickiej” pisze o Nowym Testamencie jako zespole dokumentów nicocenionej wartości.

Jan Galarowicz, *Powołani do odpowiedzialności. Elementarz etyczny*

T.I.C. Oficyna Naukowa i Literacka, Kraków 1993, ss. 229

Autor, uczeń ks. J. Tischnera i W. Stróżewskiego, wykładowca filozofii, omawia podstawowe problemy etyczne: wolność, wartości, normy moralne, dobro i zło, sumienie, sens życia.

Immanuel Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*

przeł. i oprac. Aleksander Bobko
Wyd. Znak, Kraków 1993, wyd. I, ss. 248

W ostatnich latach swej intelektualnej aktywności Kant podjął badania w dziedzinie filozofii religii, których owocem jest prezentowana książka.

Józef Augustyn SJ, *Rabbi, gdzie mieszkasz? Propozycja medytacji i kontemplacji ewangelicznych opartych na „Ćwiczeniach duchownych” św. Ignacego Loyoli*

Wyd. „M”, Kraków 1993, ss. 228

Zbiór medytacji i rozważań biblijnych.

Josif Brodski, *Znak wodny*

przeł. Stanisław Barańczak
Wyd. Znak, Kraków 1993, wyd. I, ss. 104, ilustr.

Tom prozy z 1989 r.

Carlo Caretto, *Ponad rzeczami*

Wyd. „M”, Kraków 1993, ss. 172

Autor książki stawia pytanie: Dlaczego współczesne pokolenie tak mocno się angażuje w krytykę Kościoła?

Evelyn Madré, *Zaufać Bogu*

Wyd. „M”, Kraków 1993, ss. 71

Autorka należąca do Wspólnoty Błogosławieństw mówi, jak się otworzyć na działanie Opatrzności Bożej w naszym życiu.

Antoni Matuszkiewicz, *Spojrzenie najdalej*

Wyd. Pluton, Świdnica 1991, ss. 119

Zbiór krótkich, nastrojowych wierszy uzewnętrzniających subiektywne odczucie rzeczywistości.

Irena Krzywińska, *Pejzaże duszy*
nakł. autorki, ss. 59

Tom poetycki.

Od Chaucera do Larkina. 400 nieśmiertelnych wierszy 125 poetów anglojęzycznych z 8 stuleci. Antologia

przeł. i oprac. Stanisław Barańczak
Wyd. Znak, Kraków 1993, wyd. I, ss. 577

Klejnoty liryki angielskiej i amerykańskiej tworzące historię poezji języka angielskiego i serię portretów wielkich osobowości twórczych.

Odpowiedź na słowo. Najstarsi mistrzowie chrześcijańskiej modlitwy

wstęp i oprac. Henryk Pietrasz
WAM, Kraków 1993, ss. 279

Teksty najstarszych komentarzy do Modlitwy Pańskiej (Tertulian, Cyprian, Orygenes).

ks. Józef Pyrek SDS, *Bóg wzywa i posyła*

Wyd. Salvatoriańskie, Kraków 1993, ss. 41

Próba zasygnalizowania istotnej treści powołań pochodzących od Boga, ze szczególnym uwzględnieniem powołania do życia zakonnego.

Tadeusz Pulcyn, *U Braci Mniejszych Kapucynów za klauzurą*

Bracia Mniejsi Kapucyni, Warszawa 1993, ss. 192

Czym jest życie zakonne, szczególnie franciszkańskie? Spostrzeżenia osoby patrzącej z zewnątrz, absolwenta teologii, znanego publicysty i redaktora czasopism katolickich.

Alessandro M. Ravagliolo, *Droga we dwoje. Przewodnik w rozwiązywaniu problemów i trudności małżeńskich*

Wyd. „M”, Kraków 1993, ss. 95

Przewodnik dla narzeczonych i małżonków, mający pomóc w tym, by ich wspólna droga oznaczała autentyczny rozwój w miłości.

Victor Sion, *Zawierzyć opatrzności*

Wyd. „M”, Kraków 1993, ss. 148

Ksiądz karmelita, autor książek z zakresu życia duchowego, zakorzenił niniejszą pracę w duchowości św. Terezy od Dzieciątka Jezus.

Roch Sulima, *Słowo i etos. Szkice o kulturze*

wyd. dotowane przez MEN, ss. 222

Autor, naukowiec w Katedrze Kultury Polskiej UW, proponuje pogłębioną refleksję nad sposobem widzenia i analizowania uniwersalnych wartości kultury chrześcijańskiej.

Kościół i prawo, t. XI

pod red. ks. Józefa Krukowskiego, ks. Floriany Lempy, ks. Franciszka J. Mazurka
RW KUL, Lublin 1993, wyd. I, nakł. 1500 + 25 egz., ss. 289

Zbiór opracowań z dziedziny katolickiej koncepcji praw człowieka, stosunków państwo - Kościół, dogmatyki i historii prawa kanonicznego.

Na każdy dzień. Myśli Matki Teresy

wybór Angelo Decananda, przeł. Renata Grzybowska, Urszula Łada-Zabłocka
Verbinum, Warszawa 1992, wyd. I, ss. 125

Wypowiedzi, myśli i modlitwy Matki Teresy na każdy dzień roku, obrazujące bogaty dorobek jej ducha.

ks. Andrzej Witko, Obraz Bożego Miłosierdzia

WAM, Kraków 1993, ss. 80, ilustr.

Próba ukazania pierwszego pełnego rysu historii wileńskiego obrazu Bożego Miłosierdzia oparta na źródłach.

Marian Zdziechowski, Wybór pism

Wyd. Znak, Kraków 1993, wyd. I, ss. 546

Zdziechowski, afirmując chrześcijański ideał moralny, był wrogiem iluzji i utopii, relatywizmu. Trafnie odczytywał znaki czasu, podstawowe zagrożenie dostrzegając w postępującej sekularyzacji kultury europejskiej.

Ewa Owsiany, Bezdomność Boga

Wyd. M, Kraków 1993, ss. 280

Zbiór reportaży autorki związanej z „Przeglądem Tygodniowym”, szkicujących portrety ludzi, którzy w swoim życiu stają wobec rozlicznych ograniczeń. Jak reagują na te przeszkody?

Ludmiła Grygiel, Miłosierdzie Boże dla świata całego. Błogosławiona Siostra Faustyna

Wyd. Znak, Kraków 1993, wyd. I, ss. 118

Książka wprowadza w dzieje życia i duszy oraz mistykę błg. Faustyny Kowalskiej.

Henryk Grynberg, Pamiętnik Marii Koper

Wyd. Znak, Kraków 1993, wyd. I, ss. 102

Literacki dokument doświadczeń i przeżyć polskiej Żydówki i chłopskiej rodziny w latach najcięższej próby.

Wacław Hryniewicz OMI, Staroruska teologia paschalna w świetle pism św. Cyryla Turnowskiego

Verbinum, Warszawa 1993, wyd. I, ss. 202

Książka ukazuje teologię i duchowość paschalną św. Cyryla, będącą swoistą teologią nadziei i wzywającą do pojednania.

Władysław Pelc, Ognie pielgrzymie

Paryż 1993, ss. 26

Tekst literacko-religijny poświęcony Najświętszej Marii Pannie Królowej.

Jaroslav Pelikan, Jezus przez wieki

tłum. Andrzej Pawelec
Wyd. Znak, Kraków 1993, wyd. I, ss. 303

Autor, wykładowca na uniwersytecie w Yale, sugeruje, że sposób przedstawiania Jezusa w danej epoce jest jednym z podstawowych kluczy do jej zrozumienia.

Sándor Petöfi, *Na wielkiej drodze*

tłum. Marian Jachimowicz
Wyd. Pluton, Świdnica 1993, ss. 202

Wybór poezji wybitnego twórcy
węgierskiego.

Thomas Philippe OP, *Wytrwała
modlitwa*

Wyd. M, Kraków 1992, ss. 107

Autor książki to francuski dominikanin, który wraz z J. Vanierem zapoczątkował Arkę – wspólnotę osób upośledzonych i ich opiekunów. Książka wprowadza w podstawowe zagadnienia modlitwy.

ks. Tadeusz Ślipko SJ, *Za czy
przeciw życiu. Pokłosie dyskusji*
WAM, Augustinum, Kraków-Warszawa
1992, ss. 137

Temat aborcji opracowany w szerokim kontekście wypowiedzianych w dyskusji poglądów wraz z ich światopoglądowym zapleczem.

s. Gracja Krystyna Wasilewska,
*Na drogach apostołstwa i eku-
menizmu. Praca bł. Bolesławy
Lament, założycielki Sióstr Mis-
jonarek Świętej Rodziny*

Wyd. Kerygma, Lublin 1992, wyd. III zmien.
i uzupeł., ss. 80

Wyd. w języku rosyjskim.

*Drogocenna perła. Zbiór przypo-
wieści Środkowego Wschodu sto-
sowanych w psychoterapii*

zebrał i oprac. Benedykt Krzysztof Peczeko
Wyd. M, Kraków 1993, ss. 143

Autor jest psychologiem, konsultantem w kręgach duchownych kato-

lickich. Źródłem inspiracji w jego pracy jest psychologia transcendentna, której głównym przedmiotem zainteresowania jest duchowy wymiar życia wewnętrznego człowieka.

*Filozofia prawa a tworzenie i sto-
sowanie prawa. Materiały Ogól-
nopolskiej Konferencji Naukowej
zorganizowanej w dniach 11 i 12
czerwca 1991 roku w Katowicach*

red. Bronisław Czech, wstęp Lech Falandysz
Instytut Wymiaru Sprawiedliwości, Ośrodek Terenowy przy Sądzie Wojewódzkim w Katowicach, Katowice 1992, nakł. 1000 + 30 + 15 egz., ss. 542

Prezentowane studia dotycząc człowieka i jego relacji społecznych, aksjologii prawa, programu studiów prawniczych. Wśród autorów znajdują się m.in. Zofia J. Zdybicka, Józef Tischner, Wiesław Lang, Maria Łopatkowa.

*Franciszkanie w Polsce średnio-
wiecznej, t. I, cz. 2 i 3 Franciszka-
nie na ziemiach polskich*

red. Jerzy Kłoczowski
Franciszkanie Polscy, Kraków bdw., nakł. 1500 egz., ss. 519

Źródła do dziejów zakonu: zasoby archiwalne, biblioteki, architektura, kroniki franciszkańskie. Indeks osób i geograficzny.

*Zadania filozofii we współczesnej
kulturze*

red. s. Zofia J. Zdybicka
RW KUL, Lublin 1992, nakł. 2000 + 25 egz., ss. 172

Materiały z sympozjum (1986) nt. związków między filozofią a kulturą.

Z życia Kościoła

1. BISKUPI O MASS MEDIACH. Zgromadzeni 25 VIII 1993 r. na 263. Sesji Plenarnej Episkopatu Polski biskupi polscy wystosowali słowo pasterskie o środkach społecznego przekazu. Do wystosowania tego *dramatycznego wręcz apelu do wszystkich pracowników środków przekazu w Polsce skłoniła ich niezwykle trudna sytuacja (...) rosnąca stale dezorientacja społeczeństwa i związana z tym niepokojąca jego bierność w sprawach społecznych i politycznych oraz lekceważenie prawdy w wielu mediach masowych*. W swoim słowie biskupi podkreślają ogromne znaczenie środków przekazu w formowaniu postaw społecznych i kreowaniu nowej rzeczywistości. Wskazują, że podstawą tworzenia systemu informacji i rozwoju kultury masowej powinno być rzetelne poszukiwanie prawdy, głębokie poczucie odpowiedzialności, poszanowanie i ochrona godności człowieka oraz z troską o wielkie dziedzictwo kultury polskiej i jej pełny rozwój. Natomiast wśród negatywnych postaw i nawyków pracowników środków przekazu biskupi wymieniają: *destruktywne krytykanctwo, beztroskie relacjonowanie faktów, niepomowaną żądzę sensacji, zuchwałe wyroki o trudnych problemach religijnych bez odpowiedniego przygotowania, lekceważenie godności osoby ludzkiej i jej podstawowych praw, zwłaszcza prawa do życia od chwili poczęcia i prawa do dobrej opinii*. Słowo to było odczytane we wszystkich kościołach i kaplicach 19 IX 1993 r.

2. KOŚCIÓŁ – PAŃSTWO WE WSPÓŁCZESNYCH SYSTEMACH PRAWNYCH. W dniach 14–19 IX 1993 r. na KUL-u odbyła się pierwsza sesja VIII Światowego Kongresu Prawa Kanonicznego. W otwarciu Kongresu uczestniczyli m.in. prezydent RP Lech Wałęsa, premier Hanna Suchocka, kard. Józef Glemp, nuncjusz abp Józef Kowalczyk. W Kongresie wzięło udział ponad 400 prawników prawa państwowego i kościelnego, politologów i socjologów z 37 krajów. Do organizatorów i uczestników Kongresu zwrócił się ze specjalnym przesłaniem Jan Paweł II. W swoim liście pisze on m.in.: *Obok krajów, gdzie stosunki między państwem a Kościołem układają się pomyślnie, istnieją kraje, gdzie sfera ta jest przedmiotem jawnych lub zamaskowanych sporów i konfliktów. Nie brak przykładów drastycznego ograniczania lub wręcz zakazu działalności Kościoła. Sam Kościół bywa czasem postrzegany fałszywie i tendencyjnie jako zagrożenie demokracji i wolności. Jego działalność jest wówczas spychana – także*

za pomocą stanowionych praw – wyłącznie do sfery prywatnej, a ludzie wierzący bywają traktowani jako obywatele „drugiej kategorii”. Dzieje się tak nawet w niektórych krajach, które uchodzą za demokratyczne i praworządne. Papież wspomina także niedawno podpisany w Polsce konkordat, żywiąc nadzieję, iż *stanie się on w pewnym sensie rozwiązaniem „modelowym”.*

Jak wynika z relacji prasowych, prelegenci Kongresu podkreślali przełomowe znaczenie II Soboru Watykańskiego w rozważaniu stosunków Kościoła – państwo w świecie współczesnym. Sobór podkreślił zasadę niezależności i autonomiczności Kościoła i państwa. Ponadto zrezygnował z koncepcji Kościoła i państwa jako społeczności prawnie doskonałych, zaakcentował odrębność społeczności kościelnej od politycznej oraz podkreślił podstawowe prawo człowieka do wolności religijnej. Te wszystkie elementy zostały wzięte pod uwagę w konkordacie zawartym między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską. Mówiła o tym premier H. Suchocka, dla której podpisany konkordat jest wyrazem realizmu politycznego.

Obrady Kongresu toczyły się w pięciu grupach tematycznych. Drugi dzień sesji był poświęcony prawu do wolności religijnej w kontekście stosunków państwo – Kościół. Cesare Mirabelli z Rzymu mówił o ewolucji we współczesnej świadomości prawnej dotyczącej wolności religijnej. Jego zdaniem dokonuje się przejście od ochrony negatywnej wolności religijnej (państwo zobowiązuje się nie ingerować w dziedzinę sumienia i religii) do ochrony pozytywnej (państwo stwarza warunki sprzyjające korzystaniu z wolności religijnej).

3. POLEMIKA KOŚCIÓŁ – PAŃSTWO NA TEMAT KONTROLI URODZEŃ. Od kilku miesięcy trwa spór między prezydentem Filipin Ramosem a biskupami Kościoła katolickiego, dotyczący wprowadzanego przez rząd filipiński programu kontroli urodzeń. 85% z 65-milionowej ludności Filipin to katolicy. Program rządowy, chcąc zmniejszyć wzrost demograficzny z 2,48% rocznie na 2%, propaguje sterylizację i środki antykoncepcyjne. Zdaniem prezydenta Ramosa, jeśli przyrost demograficzny nie zostanie zahamowany, ludność Filipin będzie szybko ubożała. 13 VII 1993 r. biskupi wystosowali list pasterski, w którym oceniają politykę rządową jako wystawiającą na niebezpieczeństwo rodzinę filipińską, zaś proponowane przez rząd rozwiązania za *sprzeczne z wolą Bożą*.

4. PAPIEŻ W KRAJACH BAŁTYCKICH. W dniach 4–10 IX 1993 r. Jan Paweł II odbył swoją 61. pielgrzymkę – do Litwy, Łotwy i Estonii.

Nowa ewangelizacja była głównym tematem poruszonym przez papieża na Litwie (katolicy stanowią tu 80% ludności). Natomiast podczas dwudniowego pobytu na Łotwie (24% katolików) i jednodniowego w Estonii (katolików jest tu zaledwie 10 000) papież mówił o dialogu między narodami i o ekumenizmie.

Przybywając do Wilna Ojciec Święty spotkał się z dość chłodnym przyjęciem. Jedni tłumaczyli to temperamentem Litwinów, inni obawą przed papieżem-Polakiem. Zaufanie i sympatia wzrastały, gdy w miarę upływających dni Litwini przekonywali się o szacunku papieża dla tego narodu. Z zadowoleniem przyjęto, że we wszystkich oficjalnych wystąpieniach Jan Paweł II mówił po litewsku. W przemówieniach, w których mówił po polsku, język polski funkcjonował na równi z rosyjskim, ukraińskim, białoruskim. Gdy papież odchodził od napisanego tekstu, mówił po włosku (w podobnych okolicznościach na Łotwie i w Estonii posługiwał się polskim).

Podczas spotkania z Polakami Jan Paweł II nazwał ich *Litwinami polskiego pochodzenia*. Wielu Polaków (m.in. ambasador RP na Litwie Jerzy Widacki, wywiad dla „Słowa”), odebrało to jako przejęzyczenie, inni – np. bp Pieronek (w wywiadzie dla „Życia”) – za daleko posuniętą ostrożność. Wszyscy natomiast są zgodni, że przez swoją postawę papież pragnął przekazać orędzie pojednania. *Polacy i Litwini powołani są do współpracy* – mówił.

Choć kwestie narodowościowe, szczególnie litewsko-polskie, były ważnym aspektem tej wizyty, to jednak – jak powiedział Ojciec Święty – jej celem było umocnienie wiernych w wierze. Papież przybył na Litwę przede wszystkim jako biskup Rzymu. Podczas spotkania z Episkopatem Litwy przestrzegał przed materializmem praktycznym oraz rozprzestrzenianiem się sekt. Na spotkaniu z młodzieżą wskazywał na konieczność pogłębienia osobistego kontaktu z Chrystusem. Podczas całego pobytu na Litwie mówił o nowej ewangelizacji i konieczności odnowy Kościoła litewskiego w duchu II Soboru Watykańskiego. Zwracał uwagę na konieczność formacji kapłanów i pracowników duszpasterstwa, przypominał znaczenie ruchów, wspólnot i stowarzyszeń katolickich dla życia Kościoła oraz podkreślał konieczność zgłębiania przez katolików nauki społecznej Kościoła, która może być *ważnym wkładem w budowanie społeczeństwa rzeczywiste i solidarnego*.

Na Litwie Jan Paweł II dał także wyraz swojej głębokiej pobożności maryjnej. Przewodniczył modlitwie różańcowej przed obrazem Matki Bożej Ostrobramskiej. Zaś podczas spotkania z Polakami, w nie przewidzianym w programie przemówieniu, papież powiedział:

„Pani, co Jasnej bronisz Góry i w Ostrej świecisz Bramie”. Pragnę na koniec powiedzieć, że te słowa są prorocze. (...) To pozostanie i to się nie da zwyciężyć, bo to jest Ona, Ona jedyna i Ta sama. (...) wiem, że Ona jest Tą, która przezwycięża każde zło, to największe, to ostateczne, depta głowę węża. Ufam, że pozwoli nam przezwyciężyć także te rodzaje zła, które utrudniają drogę ku przyszłości.

Podczas pobytu na Łotwie i w Estonii, w krajach w większości zamieszkałych przez protestantów, Jan Paweł II zachęcał do dialogu i pojednania oraz współpracy ekumenicznej: *Dziś jak nigdy dotąd potrzebna jest jedność chrześcijan* – mówił w kościele luteranckim.

Po przybyciu do Rzymu, podczas śródowej audiencji generalnej, Jan Paweł II wyraził pragnienie odwiedzenia innych krajów byłego ZSRR. Natomiast rosyjska Cerkiew prawosławna wyraziła nadzieję, że wizyta papieża do krajów bałtyckich zapoczątkuje nową erę w dziedzinie współpracy ze Stolicą Apostolską.

5. KOŚCIOŁY O MNIEJSZOŚCIACH NARODOWYCH. W dniach 2–7 IX 1993 r. w Budapeszcie odbyło się spotkanie ekumeniczne poświęcone mniejszościom narodowym. Uczestniczyło w nim ponad 100 przedstawicieli różnych Kościołów z ponad 30 krajów. Nacjonalizm – zauważono – jest szczególnym wyzwaniem dla Kościołów. Wynika to z tego, że często tożsamość danego Kościoła wiąże się historycznie z konkretnym narodem, krajem, kulturą i językiem. W takich sytuacjach istnieje ryzyko pomieszania wiary i nacjonalizmu. Dlatego – podkreślają we wnioskach uczestnicy spotkania – Kościoły ponoszą szczególną odpowiedzialność w promocji wzajemnego zrozumienia się między poszczególnymi narodowościami oraz powinny uwrażliwiać ich wiernych na problemy mniejszości. Kościoły powinny także podjąć konkretne kroki edukacyjne i inne w przezwyciężaniu ksenofobii, rasizmu i antysemityzmu.

6. WOLNOŚĆ I SOLIDARNOŚĆ. Tym rzeczywistościom poświęcone było VIII poszerzone Sympozjum Biskupów Europejskich w Pradze (7–12 IX 1993). W spotkaniu poza katolikami duchownymi i świeckimi (ponad 200 osób) wzięli udział przedstawiciele Konferencji Kościołów Europejskich (KKE) zrzeszających 115 Kościołów niekatolickich. Sympozjum, którego temat brzmiał: „Żyć Ewangelią w wolności i solidarności”, zostało zorganizowane przez Radę Europejskich Konferencji Episkopatów (REKE).

Podczas kilkudniowych obrad zastanawiano się nad wkładem, jaki Kościoły chrześcijańskie mogą wnieść w nową sytuację europejską.

W tym sensie obecne sympozjum było kontynuacją specjalnego Synodu dla Europy, który odbył się pod koniec 1991 r. w Rzymie.

Otwierając sympozjum abp Miloslav Vlk, nowy przewodniczący REKE, powiedział, że w obecnych czasach szansą dla Kościoła nie jest chrześcijaństwo głoszone, lecz przeżywane. Kard. Basil Hume wzywał Europę Zachodnią do większej otwartości na Europę Wschodnią i na kraje Trzeciego Świata. Prezydent Vaclav Havel, zwracając się do uczestników sympozjum, podkreślił znaczenie i rolę Kościoła w poszukiwaniu jedności duchowej Europy. Linia podziału naznaczona przez żelazną kurtynę nie może być zniesiona – zdaniem prezydenta Czech – jedynie przez zmiany w dziedzinie gospodarki i ekonomii. Następnego dnia kard. Godfried Danneels z Belgii, podejmując temat solidarności, powiedział, że *ekonomia i etyka są nierozłączne, nawet z punktu widzenia samej ekonomii*. Jego zdaniem solidarność jest *znakiem czasu*, owocem nowej świadomości społecznej i kulturowej.

We wnioskach, które przedstawił przewodniczący REKE M. Vlk, podkreśla się, że *Europa nie będzie mogła żyć w pokoju, jeśli nie okaże się zdolna do zachowania w sposób twórczy wolności i solidarności*. Często te dwie rzeczywistości są postrzegane jako sprzeczne i wykluczające się. Jednak zdaniem arcybiskupa Pragi jedynie na bazie tych dwóch wartości będzie możliwe rozwiązanie palących problemów społecznych, przed którymi stoi obecnie Europa. W formowaniu ludzi do wolności i solidarności Kościół pragnie współpracować ze wszystkimi ludźmi dobrej woli, z innymi wielkimi religiami oraz z innymi Kościołami chrześcijańskimi. Abp Vlk wyszczególnił trzy sfery działalności Kościoła w dziele promocji wolności i solidarności w Europie: formację osób, troskę o stworzenie nowych form i nowych miejsc solidarności w Kościele i społeczeństwie, wkład w umacnianie wartości i poszukiwanie sensu.

Na zakończenie sympozjum jego uczestnicy wystosowali apel do odpowiedzialnych wspólnot międzynarodowych oraz do wiadomości opinii publicznej, nawołujący do pokoju w Chorwacji i Bośni-Hercegowinie. Sygnatariusze apelu krytycznie oceniają działalność polityków na rzecz pokoju. *Nie potrafimy zrozumieć – piszą – nieefektywności organów międzynarodowych, które okazują się niezdolne do zahamowania rozlewu krwi (...). Raz jeszcze odnosimy wrażenie, że najślabi są złożeni na ołtarzu interesów najsilniejszych tego świata*.

7. KOŚCIOŁY NA TEMAT WYBORÓW W AFRYCE POŁUDNIOWEJ.
Przedstawiciele 12 Kościołów chrześcijańskich, w tym katolickiego,

na kilka miesięcy przed wyborami skierowali do swoich wiernych zamieszkających w regionie Natal list pasterski zatytułowany „Chrześcijaństwo, demokracja i wybory”. Hierarchowie wskazują na doniosłość tego wydarzenia oraz na niebezpieczeństwa, jakie się z nim wiążą. Przestrzegają przed szerzeniem się gwałtów o charakterze politycznym. W liście podkreśla się, że wymaganie wielopartyjności wcale nie zapewnia prawdziwej sprawiedliwości dla wszystkich. Należy jeszcze uwzględnić tak podstawowe aspekty, jak przestrzeganie praw człowieka, niezależność systemu prawnego, wolność słowa, ochrona socjalna dla rodzin oraz szczególnie wzgląd na najbardziej niebezpiecznych. *Reprezentowane Kościoły – czytamy w liście – powinny pomóc ludności w dobrym przygotowaniu się do wyborów oraz w utrzymaniu na czas odpowiednich kart wyborczych. (...) Każda próba przeszkody we wprowadzeniu systemu demokratycznego ma być uznana za przeciwną woli Bożej (...). Przyczynimy się do realizacji woli Bożej w Afryce Południowej wybierając rząd, który byłby zdolny zaopiekować się swymi obywatelami i bogactwami naszego kraju.*

8. NOWA ENCYKLIKA. 5 X 1993 r. została ogłoszona encyklika „Veritatis splendor” („Błask prawdy”). Nosi ona datę 6 VIII br. Jan Paweł II kieruje ją do wszystkich biskupów Kościoła katolickiego. Encyklika była zapowiedziana po raz pierwszy w liście apostolskim „Spiritus Domini” (1 VIII 1987). Ukazała się dopiero teraz *m.in. dlatego, że wydało się wskazane, by poprzedziło ją ogłoszenie „Katechizmu Kościoła katolickiego”, który zawiera kompletny i systematyczny wykład chrześcijańskiej doktryny moralnej.* Odsyłając zatem do tekstu „Katechizmu”, traktowanego jako pewny i autentyczny punkt odniesienia w nauczaniu doktryny katolickiej, encyklika ogranicza się do omówienia *niektórych podstawowych kwestii nauczania moralnego Kościoła.* Papież zwraca się do braci w biskupstwie z zamiarem uściślenia *niektórych aspektów doktrynalnych, istotnych dla przezwyciężenia sytuacji, którą bez wątpienia uznać trzeba za prawdziwy kryzys.* Encyklika składa się z trzech rozdziałów. Pierwszy wychodzi od rozważania biblijnego opartego na rozmowie Jezusa z bogatym młodzieńcem (Mt 19,16–22). Na tym tle są ukazane istotne elementy chrześcijańskiej moralności: podporządkowanie ludzkiego działania Bogu, który *jeden tylko jest Dobry*; więź między moralnym dobrem ludzkich czynów a życiem wiecznym; ukazanie drogi doskonałości przez samego Jezusa. Drugi, centralny, rozdział przedstawia stanowisko Kościoła *wobec niektórych tendencji współczesnej teologii moralnej.* Chodzi o nurty, które przy całej swej różnorodności *mają jedną cechę wspólną:*

osłabiają lub wręcz negują zależność wolności od prawdy. Zależność ta, wyrażona najpełniej w słowach Chrystusa (Poznać prawdę, a prawda was wyzwoli – J 8,32), jest rozważana w punktach zatytułowanych: „Wolność a prawo“, „Sumienie a prawda“, „Wybór podstawowy i konkretne postępowanie“, „Akt moralny“. Ostatni rozdział ma charakter duszpasterski i nosi tytuł „Dobro moralne w życiu Kościoła i świata“. Encyklika kończy się spojrzeniem na Maryję jako Matkę Miłosierdzia i skierowaną do Niej modlitwą.

oprac. Z. K.

* * *

W związku z bezprawnym włączeniem do rozmowy z Eliasem Canettim fragmentów tekstu p. Katarzyny Nazarewicz pt. „Poli-paranoi-polityka“ przepraszam Autorkę tego artykułu, Czytelników, p. Eliasa Canettiego oraz Redakcję „Przeglądu Powszechnego“.

Roman Warszawski