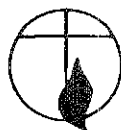


przegląd powszechny

4/896/96

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI - Warszawa

WYDAWCA

Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

RADA REDAKCJI

Witold Adamczewski SJ, ks. Ignacy Bokwa, ks. Waldemar Chrostowski,
Aniela Dylus, Kazimierz Dziewanowski, Michał Jagiełło, ks. Helmut Juros,
Jan Kieniewicz, Andrzej Koprowski SJ, Barbara Marcinik,
Ryszard Otowicz SJ, Krzysztof Renik, Wojciech Roszkowski,
Sergiusz Sterna-Wachowiak, Adriana Szymańska

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Jacek Bolewski SJ
Grzegorz Dobroczyński SJ
(z-ca red. nacz.)
Maria Magdalena Matusiak
Wacław Oszejca SJ (red. naczelny)
Piotr Samerek SJ

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

OPRACOWANIE TECHNICZNE

Joanna Kwiatkowska

ADMINISTRACJA

Teresa Pietrzak

„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

roczna 33,00 zł (330 000 zł)
za 1 półrocze 18,00 zł (180 000 zł)
cena egzemplarza 3,50 zł – (35 000 zł)

Wpłaty

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

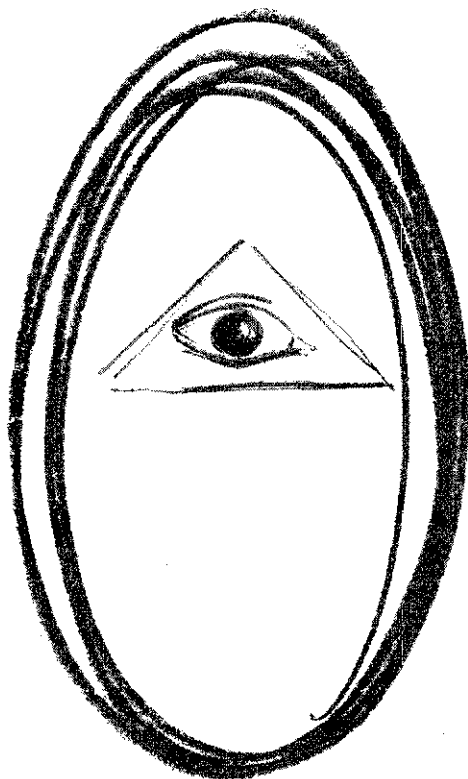
Prenumerata wyłącznie za pośrednictwem
administracji „Przeglądu Powszechnego”.

Druk: Wydawnictwo WAM, Księża Jezuici, Kraków

Numer zamknięto 18 III 1996 r.

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

*„...I będą z Niego szydzić
oplują Go, ubiczują i zabijają,
a po trzech dniach zmartwychwstanie...”
Mk. 10,34*



Aby zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa krzepiło wszystkich
utrudzonych w drodze i niosło nieustającą radosną nadzieję
na życie wieczne

życzy swoim Czytelnikom i Sympatykom redakcja „PP”

Wielkanoc 1996r.

Spis treści

<i>Jacek Bolewski SJ</i> Czemu płaczesz?	11
--	----

<i>Aniela Dylus</i> Referendum a demokracja	13
---	----

Demokratyzacja wszystkich obszarów życia człowieka niesie ze sobą niebezpieczeństwo naruszenia autonomicznych praw tych obszarów i podkopania autorytetu niektórych instytucji. Plebiscytaryzm może też być groźny ze względu na swój mesjanistyczny i pseudoreligijny charakter. W referendum obywatele powinni zatem rozstrzygać tylko zasadnicze kwestie ustrojowo-polityczne ważne dla całego narodu.

<i>Paul Valadier SJ</i> Europa i jej bogowie Krytyczna analiza współczesności	23
---	----

Współczesna choroba europejska dotyczy woli: jej słabości lub całkowitego braku. Wola staje się bezwolna, bo Europejczyk odkrywa nicość i śmierć przecierającą spoza ideałów i bóstw, jakie sam dla siebie ustanowił. Wiara chrześcijańska powinna wspomagać Europejczyków w wydostawaniu się z pułapek nihilizmu.

<i>Stanisława Grabska</i> Pismo Święte w odnowie życia chrześcijańskiego	34
--	----

Pogłębienie polskiej kultury religijnej, modlitewnej i sakramentalnej, wymaga nasycenia jej Pismem Świętym. Musimy stworzyć duchowość biblijną jako komplementarną do duchowości liturgicznej. Wymaga to wielkiej pracy duszpasterskiej, ale przyniesie owoce, jakich po szerokim udostępnieniu wiernym Słowa Bożego spodziewał się II Sobór Watykański.

Autoportret 45

Rozmowa Wandy Kossobudzkiej i Krzysztofa Renika ze Stefanem Centomirskim, malarzem pochodzenia polskiego urodzonym na Ukrainie, a w 1936 r. zesłanym wraz z rodziną do Kazachstanu. Opowiada on o swoim życiu na zesłaniu, trudnych warunkach, w jakich przyszło mu się kształcić i pracować w czasach realnego socjalizmu w Moskwie. Jego obrazy, wystawiane obecnie na całym świecie, opowiadają o cierpieniu, miastach zsyłek, gułagach – o stalinizmie i totalitaryzmie.

Witold Wirpsza
Wiersze 53

Felicjan Paluszkiewicz SJ
Jezuici polscy dla Biblii 55

Od czasów ks. Jakuba Wujka (1541-1597), który dokonał pierwszego przekładu Pisma Świętego na język polski, aż do dziś jezuici polscy przez tłumaczenia, egzegezę, komentarze przybliżają Biblię rodakom.

Krzysztof Tarka
Michał Römer o polsko-litewskich sporach
w okresie II wojny światowej 66

Römer, profesor Uniwersytetu Witolda Wielkiego w Kownie, wydawca „Gazety Wileńskiej”, był rzecznikiem zbliżenia polsko-litewskiego. Przez 34 lata prowadził „Dziennik”, którego nie wydany rękopis jest przechowywany w Wilnie.

Z niedzieli na niedzielę (Sergiusz Sterna-Wachowiak) 74

Sesje – Sympozja

P. Kapusta SJ, K. Skorulski SJ: Cudowne właściwości matematyczne 78

(Konferencja Pax Romana „Wartości duchowe w zmieniającej się Europie”, Warszawa, 23–26 XI 1995 r.)

I. Jurasz: Miasta przyszłości 81

(Florian Rötzer, „Miejskość w epoce techniki cyfrowej”; Edward Dwurnik, wystawa obrazów „Miasto idealne”, Instytut Goethego w Warszawie, 22 II 1996 r.)

Sztuka

K. Paluch Staszkiel: Magia koloru 84

(„Wokół kapizmu. Szkoła sopocka”, Państwowa Galeria Sztuki w Sopocie, październik – listopad 1995 r.; „Wokół kapizmu. Okres paryski”, Muzeum Narodowe w Gdańsku, Pałac Opatów w Oliwie, listopad 1995 – luty 1996 r.)

Teatr

J. Godlewska: Telewizyjny Narodowy 87

(Teatr Telewizji, „Don Carlos” Friedricha Schillera, reżyseria – Iaco Adamik)

Film

A. Pietrzak: Pocztówka z Lizbony 89

(„Lisbon story”, reżyseria – Wim Wenders)

Książki

A. Szymańska: Nienasycenie 90

(Zbigniew Jankowski, „Port macierzysty”)

M. Orski: Poeta prozy 94

(Kornel Filipowicz, „Rozstanie i spotkanie”)

I. Smolka: Poetycka teoria układów chaotycznych 97

(Witold Wirpsza, „Nowy podręcznik wydajnego zażywania narkotyków”)

M. Horoszewicz: Ludobójcze szlaki XX wieku 100

(Yves Ternon, „L’Etat criminel. Les génocides au XX-e siècle”)

ks. W. Chrostowski: Księżę biskupie, zapytam... 103

(Marzena Burczycka-Woźniak, „Reportażu stamtąd nie będzie. Rozmowy z bibliścią, biskupem prof. Janem Szlągą”)

S. Moysa SJ: „Posoborowe” chrześcijaństwo Norwida 105

(Alina Merdas RSCJ, „Ocalony wieniec. Chrześcijaństwo Norwida na tle odrodzenia religijnego porewolucyjnej Francji”)

M. Wójtowicz SJ: Paradoxy Ewangelii 107

(Henri de Lubac, „Paradoxy i Nowe paradoxy”)

Ankieta '95: Ósmy dar Ducha Świętego (Nauczyciel) 109

Polemiki, dopowiedzenia, listy: Kozacy – obrońcy Rosji (Krzysztof Renik) 116

Z życia Kościoła (oprac. Piotr Samerek SJ) 121

Sommaire

Jacek Bolewski SJ

Pourquoi pleures-tu?

11

Aniela Dylus

Référendum et démocratie

13

La démocratisation de tous les secteurs de la vie de l'homme entraîne le risque de porter atteinte aux droits autonomes qui les régissent, et de mettre en cause le prestige de certaines institutions. Érigé en système, le „plébiscitarisme” peut se révéler dangereux, en raison de son caractère messianiste et pseudoreligieux. Dans un référendum, les citoyens ne doivent trancher que des problèmes politiques et institutionnels fondamentaux importants pour toute la nation.

Paul Valadier SJ

L'Europe et ses dieux

Analyse critique contemporaine

23

Le mal contemporain de l'Europe en frappe la volonté, en la rendant faible voire inexistante, c'est que l'Européen découvre le néant et la mort qui transparaissent des idéaux et des dieux qu'il s'est érigés lui-même. La foi chrétienne doit aider les Européens à se dégager des pièges du nihilisme dont elle ne saurait être prisonnière.

Stanisława Grabska

L'Écriture Sainte dans le renouveau de la vie chrétienne

34

Pour affiner la culture religieuse, sacramentelle et de prière des Polonais, il faut qu'elle se laisse imprégner par l'Écriture Sainte. Il nous faut créer une spiritualité biblique comme complémentaire de la spiritualité liturgique. Ceci appelle un grand travail pastoral, mais portera des fruits qu'escomptait le II^e Concile du Vatican, moyennant une large diffusion parmi les fidèles de la Parole de Dieu.

Autoportrait 45

Entretien de Wanda Kossobudzka et Krzysztof Renik avec Stefan Centomirski, un peintre de souche polonaise, né en Ukraine, déporté en 1936 avec sa famille au Kazakhstan. Il retrace sa vie en exil, dans des conditions difficiles qui étaient siennes, puis ses études et son travail sous le socialisme réel à Moscou. Ses tableaux, exposés actuellement dans le monde entier, racontent les souffrances, les villes de déportés, les goulags, le stalinisme et le totalitarisme.

Witold Wirpsza
Poésies 53**Felician Paluszkiewicz SJ**
Les jésuites polonais pour la Bible 55

Depuis l'époque de l'abbé Jakub Wujek (1541-1597) auteur d'une première traduction catholique en polonais de la Bible, c'est jusqu'à nos jours que les jésuites polonais oeuvrent par traduction et exégèse à la connaissance de l'Écriture Sainte en Pologne.

Krzysztof Tarka
Michał Römer à propos des disputes
polono-lituanien pendant la seconde
guerre mondiale 66

Michał Römer, professeur à l'Université Witold-le-Grand de Kovno (Kaunas) éditeur de la „Gazeta Wileńska” (la Gazette de Vilno) était porte-parole d'un rapprochement polono-lituanien. Pendant 34 ans, il a tenu un journal dont le manuscrit inédit est conservé à Vilno (Vilnius).

Comptes rendus 78

Ogłoszenie

Informujemy, że wkrótce, również w KWIETNIU ukaże się pierwszy dodatkowy NUMER SPECJALNY naszego miesięcznika. Numery specjalne, które są owocem Konwersatorium Wokół Współczesności Katolickiego Biura Informacji i Inicjatyw Europejskich (OCIFE) w Warszawie, ukazywać się będą w cyklu kwartalnym.

W pierwszym numerze, m.in.:

- tekst ogłoszonego w lutym „Raportu do dyskusji społecznej”
- Gabriel M. Nissim OP, „Wychowanie do odbioru mediów jako naglące zadanie”
- Jan Paweł II, „Nowe przymierze między Kościołem a kulturą”.

Prenumeratorzy „Przeglądu Powszechnego” otrzymają pierwszy numer specjalny gratis.

Cena promocyjna dla prenumeratorów – 3,50 zł (35 000 zł).

Zmówienia w administracji „Przeglądu Powszechnego”.

Czemu płaczesz?

Czy rzeczywiście płacemy? Powszechne jest raczej narzekanie, uzalanie się, złorzeczenie... A w Kościele? Przebrzmiało już echo Gorzkich Żalów, rozpoczął się okres, który można by nazwać przeciwnie – Wielką Radością. Kryje się ona i czeka na odkrycie w tajemnicy Wielkiej Nocy. Jak wzywa modlitwa, kończąca w tym czasie Anioł Pański: *Raduj się i wesel, Panno Maryjo, Alleluja, bo zmartwychwstał Pan prawdziwie, Alleluja*. Wielkanocna pieśń rozszerza to wezwanie: *Radujmy się, radujmy się, bracia...*

Ale... czy rzeczywiście się radujemy? Oba pytania – to ostatnie i to początkowe – ściśle się łączą ze sobą. Drogą do wielkanocnej radości jest przejście związane z żalem, płaczem. Łzy żalu mogą jednak wypływać z rozmaitych powodów. Ma je rozjaśnić pytanie: *Czemu płaczesz?* Tak pyta Jezus ukazujący się po zmartwychwstaniu Marii Magdalenie (J 20,15). Jej płacz jest opłakiwaniem Jego braku: *Zabrano Pana mego i nie wiem, gdzie Go położono*. Maria myśli o Zmarłym, a właściwie o Jego zwłokach, które mogły zostać przeniesione w inne miejsce. Pograżona w swych myślach nie dostrzega Żywego – Zmartwychwstałego. Żal i łzy przesłaniają spojrzenie, podobnie jak uczniom w drodze do Emaus, rozpamiętującym swe zawiedzione nadzieje (Łk 24,21). Postawa żałosna, ale nie tylko. Kard. C.M. Martini zauważył: *W gruncie rzeczy jest coś humorystycznego w opisie tej kobiety, która ze wszystkich sił pragnie Jezusa, która gotowa jest na wszystko, żeby tylko dostać przynajmniej Jego ciało, a kiedy ma Go przed sobą, nie rozpoznaje Go!*

Zatem – w przypadku Marii z Magdali płacz utrudniał spotkanie z żywym Jezusem. Był znakiem żalu, jednak – w języku teologii – niedoskonałego. Świadczył o przywiązaniu do przeszłości, o chęci powrotu do niej. Dlatego również radość Marii, kiedy wreszcie rozpoznała Mistrza (*Rabbuni!*), nie była pełna. Musi jeszcze pojąć całą prawdę – Zmartwychwstałego. W przeszłości Jego słowa brzmiały: *Noli me tangere*. Głośne „nie

dotykaj mnie” było jakby odwrotnością zachęty pod adresem „niewiernego Tomasza”, by dotknął Chrystusowego boku i w ten sposób niejako sprawdził Jego realność. Maria nie miała już wątpliwości. Mimo to jej wiara była nadal wątpliwa. Pragnienie dotknięcia Jezusa było próbą powrotu do dawnej relacji, zatrzymania się na tym, czym Maria żyła wcześniej, i zatrzymanie w tej postaci również Jezusa. Tymczasem nie było to możliwe. Jezus uświadamia to w słowach, brzmiących obecnie pełniej: *Nie zatrzymuj Mnie, jeszcze bowiem nie wstąpiłem do Ojca*. Nie można Go zatrzymać w żadnej widzialnej postaci. Wiara w Niego jako Syna Bożego widzi Go w jedności z niewidzialnym Ojcem – trwa *jakby widząc Niewidzialnego* (Hbr 11,27). Dlatego: *Błogosławieni, którzy nie widzieli, a uwierzyli* (J 20,29).

Jedynie taka wiara, oparta nie na widzeniach, ale znajdująca oparcie w Niewidzialnym, prowadzi do radości, która nie przemija – skoro nie zależy od tego, co człowiek widzi. Czy taka radość wyklucza płacz? Nie, bo jest podobnie tajemnicza jak sama wiara. Może najpełniej ją wyrażają łzy radości. Trudno je opisać. Ich przeżycie jest przejściem, cudownym przejściem po wodzie – łez, w których wyraz żalu i skruchy przemienia się w doświadczenie przebaczenia i związanej z nim radości, samego Boga. Wielka sztuka może to przybliżyć w doznaniu katharsis. Taki jest sens prawdziwie Boskiej komedii, nie tylko Dantejskiej, może jeszcze bardziej Szekspirowskiej, gdzie w finale każdej wielkiej komedii łzy żalu i skruchy mieszają się ze łzami radości. Także wino, przyjęta i przeżyta do końca, okazuje się błogosławiona...

Z płaczem wiąże się tajemnicze błogosławieństwo: *Błogosławieni wy, którzy teraz płaczecie, albowiem śmiać się będziecie* (Łk 6,21). Do śmiechu nam daleko... Zamiast go szukać na siłę, dobrze jest stworzyć się na źródła smutku i zagubienia w sytuacji, w jakiej utknęliśmy. Głębiej tkwi grzech, utwardzający ludzkie serca. Ale najgłębiej trwa miłosierdzie, które może w nas wyzwolić prawdziwy płacz – żalu otwierającego na radość przebaczenia.

Jacek Bolewski SJ

Aniela Dylus

Referendum a demokracja

W najnowszej historii Polski referenda nie są czymś obcym. Ślązakom, przynajmniej tym nieco starszym, słowo „plebiscyt” kojarzy się zapewne z powszechnym głosowaniem w 1921 r. nad kwestią przynależności państwowej. Po I wojnie światowej decyzją traktatu wersalskiego mieszkańcy Śląska, Warmii i Mazur sami mieli określić ostateczny przebieg granic między Polską a Niemcami.

Referendum przeprowadzone bezpośrednio po II wojnie światowej (w 1946 r.) w nowej rzeczywistości historycznej Polski Ludowej pozostało w pamięci narodowej jako parodia demokracji. Nowe władze „z obcego nadania” za pomocą niezwykle agresywnej kampanii propagandowej, w atmosferze strachu i terroru oraz łamania podstawowych praw wyborców, wymuszały nie tylko frekwencję, ale i określoną odpowiedź („3 razy tak”) na pytania o akceptację granicy na Odrze i Nysie, przyzwolenie dla nacjonalizacji przemysłu i reformy rolnej oraz zniesienia dwuizbowego parlamentu. Z wielu względów zależało im, aby wprowadzone przemocą w życie arbitralne decyzje o podstawowym dla kraju znaczeniu zostały jednak uprawomocnione „wolą ludu”.

Po kolejnym wielkim przełomie historycznym w 1989 r. społeczeństwo polskie znowu zostało wezwane do bezpośredniego określenia swej woli w referendach. Świadome uczestnictwo w tym ważnym akcie wymaga przynajmniej minimalnej wiedzy na temat demokratycznej instytucji referendum. Jaki charakter ma ta instytucja? Z jakiej koncepcji demokracji i jakich źródeł (ideowych, filozoficznych) wyrasta? Jakie warunki należy spełnić, aby nie dopuścić do jej wynaturzenia?

Referendum jest instytucją demokracji bezpośredniej. Jego uczestnicy wypowiadają się wprost w konkretnych kwestiach i na podstawie demokratycznej zasady większości sami przesą-

dzają o ważnych dla nich sprawach, np. o przynależności do wspólnoty politycznej określonego państwa, o przeniesieniu praw suwerenności na instytucje europejskie, o nadaniu sobie konstytucji, o koncepcji ładu gospodarczego. Z oczywistych względów ciągła demokracja bezpośrednia na szczeblu państwa jest dziś niemożliwa. Pomijając trudności organizacyjne i koszt finansowy permanentnych głosowań, dopuszczenie milionów obywateli współczesnych państw do decyzji w skomplikowanych kwestiach wymagających specjalistycznej wiedzy prawniczej, politologicznej, ekonomicznej doprowadziłoby jedynie do powszechnego chaosu. Na niższych szczeblach organizacji politycznej, zwłaszcza w państwach o strukturze federacyjnej, znacznie częściej sięga się po instrumenty demokracji bezpośredniej. Klasycznym krajem plebiscytów jest np. podzielona na kantony Szwajcaria.

Natomiast na poziomie dużych wspólnot politycznych od dawna już jesteśmy skazani na demokrację pośrednią. W powszechnych wyborach parlamentarnych lud co pewien czas deleguje swą władzę na wybranych reprezentantów. Obdarzeni zaufaniem wyborców przedstawiciele ludu nie są przy tym jego zastępcami. Podejmując określone decyzje, nie muszą za każdym razem odwoływać się do swych wyborców i pytać ich o zdanie. Nie muszą rozliczać się ze zgodności swych decyzji z wolą większości wyborców. Mają natomiast tak kierować sprawami publicznymi, aby skutki tej działalności najlepiej chroniły interesy społeczeństwa. Tym, co przede wszystkim wiąże posła wobec wyborców jest program prezentowany w czasie kampanii. Poseł odpowiada przed wyborcami właśnie za zgodność swojego postępowania z tym programem. Oczywiście, aby nie nastąpiła „alienacja władzy”, bardzo pożądanym jest ścisły kontakt z wyborcami. W przypadku ważnych rozstrzygnięć ustawodawczych system konsultacji społecznych i debat publicznych jest nawet nakazany prawnie. Mimo więc, że ostateczne decyzje ustawodawcze podejmuje w demokracji przedstawicielskiej parlament, to trudno mówić o czysto „pośrednim” charakterze tej demokracji.

We współczesnych państwach demokratycznych elementy plebiscytarne uzupełniają demokrację pośrednią. Zależnie od

tradycji, organizacji państwa i kultury politycznej poszczególnych społeczeństw różny jest tylko ich charakter i zasięg. Obok wspomnianych referendów i konsultacji społecznych składają się na nie różne inicjatywy obywatelskie. Po spełnieniu pewnych wymogów formalnych, np. akceptacji ze strony minimalnego quorum uprawnionych do głosowania, obywatele mogą zgłaszać petycje zbiorowe, wnioski ustawodawcze, a nawet projekty ustawy zasadniczej. Obywatelski projekt konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej (tzw. solidarnościowy) jest typowym przykładem takiej oddolnej inicjatywy ludowej. Bezpośrednia aktywność obywateli bywa zwykle wyrazem niezadowolenia z przebiegu prac legislacyjnych. Rekompensuje ona wprawdzie niedostatki działalności organów przedstawicielskich, np. zdominowanych przez fronty ideologiczno-partyjne, czy zajętych wewnętrzną walką o władzę. Niemniej obywatele nie mają doświadczenia w formułowaniu dobrych aktów prawnych. Nic dziwnego, że zazwyczaj przedkładają projekty niejasno sformułowane, prawniczo kiepskie i w ogóle mało przydatne. Nawet jeśli zlecają ich opracowanie ekspertom, przedłożone projekty nie mają szansy na doprecyzowanie w toku obrad parlamentarnych. Ostateczne decyzje w zawitych i specjalistycznych kwestiach ustawodawczych mimo wszystko winny pozostawać w gestii organów przedstawicielskich¹. Podejmowanie w tym wypadku inicjatyw oddolnych czy uciekanie się do referendum jest sprzeczne z samą ideą demokracji konstytucyjnej. Degraduje bowiem proces legislacji i stanowi uzurpację niezbywalnych funkcji ciała ustawodawczego. Nie przekreślą tego nawet najlepsze intencje demokratyzacji sprawowania władzy. Demokracja niewątpliwie jest wymagająca. Zakłada zdolność przeciętnego człowieka do wyboru rzetelnych ustawodawców. Nie wymaga jednak rzeczy niemożliwych. Opowiadając się za demokracją nie musimy każdego człowieka traktować jako kompetentnego ustawodawcę².

¹ Por. M. Kriele, *Problemy z demokracją bezpośrednią*, w: *Konstytucja i transformacja*, pr. zb., opr. P. Kaczanowski, Warszawa 1995, s. 52-53.

² Por. J. Hallowell, *Moralne podstawy demokracji*, Warszawa 1993, s. 61.

Podobnie jak nie ma dziś jednego tylko modelu kapitalizmu, tak też istnieją różne w swej genezie i formach systemy demokratyczne. Zwolennicy szerokiego stosowania elementów plebiscytarnych nawiązują do koncepcji J.J. Rousseau, upatrującego istoty demokracji w identyczności rządzących i rządzonych. Stojąc na stanowisku niepodzielności „woli ludu”, sceptycznie podchodzą do systemu przedstawicielskiego. Dążąc do ideału „demokracji tożsamościowej”, do wyzolenia się spod panowania partii politycznych, związków, biurokratów, bonzów gospodarczych, do zniesienia wszelkiej alienacji politycznej, zabiegają o samorządność narodu. Zapominają przy tym, że demokratyczne rozstrzygnięcia większościowe gwarantują realizację upragnionego ideału jedynie większości głosujących, i to często minimalnej. Pozostała część, zmuszona do poddania się decyzji większości, nadal może czuć się wyalienowana. W kampaniach plebiscytowych wyraźnie pobrzmiewa echo koncepcji oświeceniowych czy wręcz jakobińskich: o człowieku z natury dobrym, podatnym na wszechstronne kształcenie i wychowanie. Prawa, które sobie nadaje, mają pełnić przede wszystkim funkcje edukacyjne, mają wręcz tworzyć „nowego człowieka”.

We współczesnych kampaniach plebiscytowych jakobiński radykalizm został oczywiście znacznie złagodzony. Wprawdzie ruchy lewicowe jeszcze przy końcu lat sześćdziesiątych i na początku siedemdziesiątych, a fundamentalistyczne frakcje „zielonych” nawet w latach osiemdziesiątych bynajmniej nie ukrywały swej sympatii dla antyparlamentarnego i antykonstytucyjnego modelu demokracji. Dziś jednak nawet autorzy skrajnie reformatorskich pomysłów politycznych w zasadzie nie kwestionują wprost konstytucyjnego charakteru demokracji. Niemniej np. wśród protagonistów dawnej NRD wyraźnie odżywa tęsknota za modelem „demokracji tożsamościowej”, czyli za formą państwa i społeczeństwa istotowo różną od modelu demokracji konstytucyjnej. Ponieważ socjalizm poniósł ostateczną klęskę, gwałtownie poszukuje się jakiejś innej przeciwwagi dla kapitalizmu. Ma nią być właśnie „plebiscytaryzm”. Kampanie na rzecz tzw. demokratyzacji wszystkich obszarów życia człowieka są niebezpieczne nie tylko dlatego, że mogą naruszać autonomiczne prawa tych obszarów (np. biznes bardzo źle znosi demo-

krację), ani dlatego, że podkopują autorytet czy specyficzną strukturę niektórych instytucji (np. Kościoła, wojska, rodziny, szkoły czy innych instytucji edukacyjnych). „Plebiscytaryzm” jest groźny przede wszystkim ze względu na swój mesjanistyczny i pseudoreligijny charakter. Jego zwolennicy do tego stopnia tracą niekiedy poczucie rzeczywistości, że upodabniają się wręcz do fanatycznych sekciarzy³. Doświadczeni politycy zwykle w porę dostrzegają to niebezpieczeństwo. Na uwagę zasługuje np. wypowiedź byłej pani marszałek niemieckiego Bundestagu: *W naszym kraju przechodzenie od przedstawicielskiej demokracji parlamentarnej do demokracji „bezpośredniej” jest pierwszym stopniem fundamentalistycznej, nietolerancyjnej formy państwa i społeczeństwa*⁴.

Biorąc to wszystko pod uwagę, należy wątpić, aby częste plebiscyty stanowiły skuteczne lekarstwo na niedostatki naszej demokracji. Trzeba jednak przyznać, że nawet przeciwnicy tej instytucji dopuszczają niekiedy jej zastosowanie. Zaznaczają tylko, że bezpośrednie rozstrzygnięcie jakiejś sprawy przez referendum należy zachować dla wyjątkowych przypadków. Przede wszystkim jego przedmiotem winny być jedynie bardzo ważne kwestie, zasadnicze decyzje ustrojowo-polityczne, których rozstrzygnięciem jest żywotnie zainteresowany cały naród⁵.

Jednak nie każda ważna kwestia nadaje się do powszechnego głosowania. Warto w tym miejscu przypomnieć, że u podstaw demokracji konstytucyjnej znajduje się obraz człowieka nawiązujący do tradycji judeochrześcijańskiej. Człowiek obdarzony jest wprawdzie ogromną godnością, ale – wbrew utopijnym koncepcjom oświeceniowym – wykazuje jednocześnie skłonność do zła. Mając na uwadze ten realistyczny obraz, należy wyłączyć spod plebiscytowego głosowania wszelkie sprawy dotyczące najogólniej godności osoby, sprawy dotyczące zako-

³ Por. G. Schmidt, *Die plebisitäre Versuchung – Zur gegenwärtigen Demokratie-diskussion*, „Die neue Ordnung” 1994, z. 6, s. 431-432.

⁴ A. Renger, *Ein politisches Leben – Erinnerungen*, Stuttgart 1993, s. 236.

⁵ Por. M. Kriele, art. cyt., s. 52; J. Messner, *Das Naturrecht. Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik*, Berlin 1984, s. 821.

rzenionych stereotypów i ciemnych stron egzystencji. Niewskazane jest zatem, aby tematem referendum uczynić np. stosunek do imigrantów czy legalizację kary śmierci. O możliwości wyzolenia w podobnych wypadkach ślepych namiętności „ludowego żywiołu” świadczy znamieny przykład. Ostatnie w Europie spalenie czarownicy (w ostatniej dekadzie XVIII w.!) wcale nie dokonało się pod berłem jakiegoś niegodziwego księcia, ale w majestacie prawa demokracji plebiscytarnej jednego z kantonów szwajcarskich⁶.

Również dziś żadne głosowanie ludowe nie jest prawomocne, jeśli narusza aksjologiczny rdzeń demokracji. Zgodnie ze znaną zasadą Wolfganga Böckenförde liberalna demokracja opiera się na wartościach, które wymykają się demokratycznym procedurom. Nie można nimi rozporządzać. Trzeba je po prostu zakładać. Złudzeniem jest zatem mniemanie, że plebiscyt jest w stanie obejść tę zasadę, że procedurami demokracji bezpośredniej można legitymizować przemoc czy naruszanie podstawowych praw człowieka.

Oczywiście, w podobnych kwestiach również parlament może się mylić. Jeśli powołując się na formalną legalność (na zasadę większościową) ostatecznie godzi w człowieka, działa tak samo wbrew prawu, jak wypowiadający się w referendum naród. Niemniej szansa na odpowiedzialne rozstrzygnięcia uzyskane na drodze parlamentarnej są większe niż w procedurze plebiscytowej. Wcale nie dlatego, że posłowie i senatorowie są lepszymi ludźmi, lecz dlatego, że tryb postępowania i zobowiązania związane z ich urzędem mimo wszystko zmuszają ich do odpowiedzialności. Jednostronne projekty są wystawione na krytykę wewnętrzną i publiczną. Muszą być broniące za pomocą rzeczowych argumentów. Groźba odwołania z urzędu w ponownych wyborach mobilizuje do unikania skrajnych rozstrzygnięć.

Procedurze plebiscytowej nie powinny również podlegać żadne kwestie, które mogłyby naruszyć podstawy demokracji, zasadę państwa prawa czy równowagę władz, a także kwestie finansowe. Nie należy się dziwić, że społeczeństwo woli niższe

⁶Por. G. Schmidt, art. cyt., s. 431.

podatki i większe świadczenia socjalne. Referendum na ten temat niewątpliwie stałoby się nieodpowiedzialną walką o rozdział środków, a w konsekwencji doprowadziłoby do kryzysu finansów publicznych. Decyzje podjęte w ustawodawstwie ludowym nie są przecież w żaden sposób rozliczane. Wyborcy nie ponoszą odpowiedzialności za skutki swych bezpośrednich decyzji. Plebiscyt w tego rodzaju kwestiach można by zaakceptować tylko pod warunkiem powiązania go z oświadczeniem gotowości ponoszenia związanych z tym obciążeń. Obywatele deklarowaliby podczas referendum przykładowo: „Jestem przeciwny zamykaniu nierentownych przedsiębiorstw i deklaruję kwotę x na fundusz subwencyjny umożliwiający ich dalsze funkcjonowanie”, albo: „Jestem za podwyżką płac pracowników sfery budżetowej (wzrostem rent i emerytur, zasiłków dla bezrobotnych itp.) i w związku z tym za wzrostem o x% podatku dochodowego dla wsparcia sektora publicznego”, albo: „Jestem za likwidacją elektrowni atomowych i za związanym z tym wzrostem cen energii elektrycznej”. Oczywiście, trudno na szerszą skalę wprowadzać tego rodzaju regulacje. Aby być konsekwentnym, należy więc zrezygnować z plebiscytowego rozstrzygania podobnych spraw⁷.

Czekające nas referendum konstytucyjne: nadanie sobie przez naród konstytucji (przyjęcie lub odrzucenie uprzednio przygotowanego gotowego projektu) jest sprawą o podstawowym i wyjątkowym znaczeniu. Jako przedmiot bezpośredniego, powszechnego głosowania nie nasuwa wątpliwości. Więcej wątpliwości budzi już referendum przedkonstytucyjne, tj. powszechne głosowanie najbardziej kontrowersyjnych elementów przygotowywanej ustawy zasadniczej. Sprawą wielkiej wagi jest również porządek własnościowy gospodarki, w tym – stosunek do powszechnego uwłaszczenia. Odpowiadając na pytanie: „Czy jesteś za przeprowadzeniem powszechnego uwłaszczenia obywateli?” – decydujemy, czy chcemy być społeczeństwem właścicieli, a przynajmniej czy godzimy się, aby podążać w tym kierunku.

⁷ Por. M. Kriele, art. cyt., s. 55-58.

Nieporozumieniem jest natomiast powszechne głosowanie kilku szczegółowych kwestii dotyczących wykorzystania majątku państwowego. Są to na pewno sprawy ważne, ale nie spełniają innego warunku kwalifikującego je na materiał referendum. Nie da się mianowicie zaprezentować tych spraw w sposób jasny i prosty. Przedstawianie ich zaś w sposób zagmatwany, zbyt techniczny, z mnóstwem liczb i abstrakcyjnie jest po prostu oszukiwaniem obywateli. Nasuwa się tu podejrzenie, że rozszerzenie referendum uwłaszczeniowego na tematy, które właściwie winny być przedmiotem bieżącego działania ustawodawczego, stwarza parlamentowi i rządowi szansę uniknięcia koniecznych, acz niepopularnych decyzji oraz odpowiedzialności za ich ewentualne ujemne skutki. Ponadto stosunkowo jasne pytanie uwłaszczeniowe prezentowane „w towarzystwie” kilku skomplikowanych pytań dodatkowych zostanie skutecznie „rozmydlone”. Może zresztą właśnie o to chodziło pomysłodawcom? Z drugiej strony bardzo uproszczona formuła pytań nie pozwala ludziom dobrze rozpoznać wagi problemu, zaś poszczególne ugrupowania polityczne skłania do walki na slogany. Bezsensowne i śmieszne byłoby pytanie w rodzaju: „Czy chcesz być bogaty i piękny, czy biedny i garbaty?”

Referendum musi być organizowane w taki sposób, by obywatel potrafił dokonać wyboru opierając się jedynie na swojej intuicji i inteligencji oraz na swobodnym dostępie do wszystkich niezbędnych informacji. Szeroka kampania informacyjna poprzedzająca referendum jest zresztą podstawowym warunkiem przeprowadzenia go. Należy zapewnić zwolennikom pozytywnej odpowiedzi na zadane pytanie okazję do wyczerpującej prezentacji w mass mediach swojego punktu widzenia, to samo prawo przyznać ich przeciwnikom, by dać następnie okazję do repliki tym pierwszym i reakcji na nią tym drugim. Wyborcy muszą uzyskać możliwie pełny obraz kontrowersyjnych kwestii, muszą mieć okazję wyrobić sobie sprawiedliwy sąd. Ogromnie trudno ustrzec się przy tym manipulacji, wywoływania nastrojów populistycznych, nadużywania demagogii, czy stronnictwość⁸.

⁸ Por. tamże, s. 51.

O tym, jak łatwo w kampanii informacyjnej przekroczyć wymóg bezstronności, świadczy przykład referendum na temat legalizacji rozwodów w Irlandii. Jej rząd został oskarżony przez przeciwników rozwodów o sponsorowanie akcji, w której nie tyle obiektywnie informowano wyborców o temacie, ile nakłaniano ludzi do głosowania za rozwodami. Mimo zwycięstwa zwolenników rozwodów (9118 głosami!), do chwili werdyktu sądu rząd nie może więc uchylać przepisów wykonawczych.

W Polsce obowiązek wyczerpującej informacji obywateli o wszystkim, co się wiąże z naszymi referendum, spoczywa na Państwowej Komisji Wyborczej i na mediach publicznych. Casus Irlandii może być dla nich znamioną przestrogą. Winien uświadamiać wagę obiektywizmu i skalę odpowiedzialności w tym względzie. Szczegółowe, specjalistyczne pytania towarzyszące kwestii powszechnego uwłaszczenia nie ułatwiają wywiązania się z tego zadania. O stopniu ich skomplikowania świadczy pewien niemal tragikomiczny fakt. Otóż PKW musiała się zwrócić do Sejmu o wyjaśnienie treści tych pytań. Sama nie była bowiem w stanie przygotować niezbędnych informacji.

Czy zatem przeciętny obywatel średnio zainteresowany zawiłymi kwestiami reformy własnościowej i konstytucyjnego porządku politycznego będzie w stanie podjąć odpowiedzialną decyzję? Czy na czas zostaną uchylone wszystkie nasuwające się mu wątpliwości? Mamy wystarczająco dużo powodów do niepokoju. Z mieszanymi uczuciami obserwujemy przygotowania do referendum i opieszałość kampanii informacyjnej. Dopiero niespełna miesiąc przed pójściem do urn wyborczych poznaliśmy liczbę czekających nas referendum i termin pierwszego z nich. Ustalona w końcu treść pytań rysuje się dalekimi mgłami i niedokładnie. Ze względów oszczędnościowych rozważano możliwość połączenia referendum przedkonstytucyjnego i „uwłaszczeniowego”. Doceniając wagę argumentów pragmatycznych, a także czynnik zmęczenia ludzi permanentnym głosowaniem, wrzucanie do „jednego worka” pytań różnej materii i rangi niewątpliwie utrudniłoby uzyskanie niezbędnej jasności i pewności oraz pogłębiło zamieszanie w głowach. Ostatnie wybory prezydenckie i towarzysząca im kampania wystarcza-

jąco wyraźnie pokazały, że pragmatyzm niekoniecznie bywa ideologicznie neutralny.

Trudno się oprzeć wrażeniu, że nasze elity polityczne wykazują daleko idący brak powściągliwości w szafowaniu wymagającym instrumentem demokracji bezpośredniej. Tym bardziej że społeczeństwo uczy się dopiero demokratycznych reguł. Niektórzy zaś żywią prawdopodobnie płonną nadzieję, że rezultaty referendum nieco zrekompensują niekorzystne wyniki wyborów parlamentarnych i prezydenckich. Można się obawiać, że za te złudzenia trzeba będzie drogo zapłacić. W przyszłości zaś trzeba będzie wykorzystać wszystkie możliwości, aby przez nacisk opinii publicznej nie dopuścić do nieodpowiedzialnego posługiwania się instytucją referendum. Pożądaną postawę względem czekających nas referendum doskonale oddaje modlitwa: *Boże, użyż mi pogody ducha, abym godził się z tym, czego nie mogę zmienić, odwagi, abym zmieniał to, co mogę zmienić, i mądrości, abym odróżniał jedno od drugiego.*



Paul Valadier SJ

Europa i jej bogowie

Krytyczna analiza współczesności*

Metodologiczne środki ostrożności

(...)

Należy się wystrzegać niebezpieczeństwa fałszywych uogólnień, które w odniesieniu do zjawisk społecznych dają asumpt do mniemania, że temat można podjąć bez trudu, z chwilą gdyśmy już różnorodność i niecodziennność sprowadzili do jedności jedyne go praktycznego ujęcia. Powodzenie, jakim się cieszy stereotyp przypisujący naszym społeczeństwom nosicielstwo „cywilizacji śmierci”, dostatecznie świadczy, do jakiego lenistwa umysłowego są zdolni ludzie. (...) Zdaje mi się, że lepiej uczynimy, unikając tego rodzaju wyrażen („kryzysowe społeczeństwo”, „barbaria”, „społeczeństwo materialistyczne”...), tak z powodu ich niesłuszności, jak i z powodu iluzorycznych udogodnień intelektualnych, jakie stwarzają. Żadne społeczeństwo nie jest wyciosane z jednej bryły; żadnego też się nie da uchwycić w jego całości, szczególnie zaś w dziedzinie duchowej i religijnej. Winniśmy się przeto wzorować raczej na Freudzie, który nie mówi o złym samopoczuciu cywilizacji, ale o złym samopoczuciu w cywilizacji – niuans, który wszakże nie przeszkadza mu bynajmniej w prowadzeniu wnikliwej i radykalnej krytyki. (...)

Ale winniśmy także zastanowić się nad tym, jakie są nasze oczekiwania, i tutaj również mogą się one dać zwieść na manowce przesądom silnie zakotwiczonym w naszym spontanicz-

* *L'Europe et ses dieux. Analyse critique contemporaine*, skrócony tekst wystąpienia wygłoszonego na II Kongresie Stowarzyszenia Teologii Katolickiej we Freiburgu k. Monachium, 26-31 VIII 1995 r.

nym podejściu do zagadnienia. Możemy bowiem podjąć temat, zawierzywszy bezwiednie ślepym punktom najtradycyjniejszej apologetyki (...). Wiemy dobrze, co ona mówi, gdy przystępuje do analizy sytuacji duchowej Europy; na zadawane jej pytanie odpowiada, że w rzeczy samej dzieje Europy od średniowiecza stanowią długą i coraz to uporczywszą próbę wyzwalań się spod chrześcijańskiej nauki i chrześcijańskiego Boga; są one powolnym, nieubłagany procesem zastępowania królestwa lub państwa Bożego królestwem lub państwem ludzkim. Należy je rozumieć jako przejście od teocentryzmu do antropocentryzmu lub jako dążenie prometejskie takiego działania we wszystkich dziedzinach: naukowej, politycznej, moralnej, społecznej, uti *Deus non daretur*. Europa zastąpiła więc prawdziwego Boga bogami fałszywymi, zwącymi się: postęp, zdobycze nauki i techniki, odrzucenie nakazów religijnych i moralnych, ukształtowanie się społeczeństwa swobód, społeczeństwa wolnego od alienacji, afirmacja subiektywizmu i autonomii moralnej. Lub, mówiąc ściślej, pod rozlicznymi maskami, jakie zna Europa, i postaciami mniej lub bardziej wymiennymi i wzajemnie zastępowalnymi, kryje się człowiek przepełniony pychą, stawiający się w centrum wszechrzeczy i pragnący urządzić świat na swą miarę i modłę. Apologetyce, o jakiej mówimy, nietrudno tedy nabrać przekonania o trafności swych analiz, co się tyczy mniemanych skutków takiego prometeizmu: zeświecczenia aż po immanentyzm, subiektywizmu aż po relatywizm, wedle którego człowiek mający walor absolutu obsuwa się do rangi przedmiotu manipulacji, jak to się dzieje w społeczeństwie konsumpcyjnym, lub do rangi przedmiotu unicestwienia, jak w systemach totalitarnych. Zgodnie z tą apologetyką oba typy społeczeństwa są w istocie dwiema postaciami totalitaryzmu: pierwsza – łagodną, druga – ostrą, ponieważ tak pierwsza, jak i druga oddaliły się od prawdy, absolutyzując człowieka. Wyniesione pod niebiosa bożyszcze spada do rangi najniższej, ruchem nieodwołalnym, odkąd człowiek odmawia poznawania siebie, myślenia o sobie i przeżywania siebie, biorąc za punkt wyjścia istotę od siebie wyższą, prawdziwego Boga, jakiego nam wieści i zawsze będzie wieścić Kościół, matka Europy, matka odepchnięta, lecz zawsze czuwająca.

Sprawdzenie analizy

Jest oczywiste, że taka interpretacja rzeczywistości i dziejów Europy opiera się na wielu zasmucających faktach społecznych. Właśnie to nadaje jej nawet rodzaj przywileju w Kościele katolickim, a ponieważ wydaje się, że aktualne wydarzenia i zjawiska w Europie ją gruntują, unika się na ogół kwestionowania podstaw teologicznych i filozoficznych takiego odczytywania jej znaczenia. Ten rodzaj interpretacji faktów narzuca się w sposób oczywisty, ale gdyby postawić je w innym świetle, mogłyby przybrać znaczenia odmienne niż obecnie im przypisywane. Trzeba więc poddać sprawdzeniu podstawy takiego spojrzenia na nędzę bezbożnego człowieka europejskiego, nieuchronnej ofiary swej własnej samoabsolutyzacji.

Zapytajmy najpierw, czy ujmowanie dziejów pośredniowiecznej Europy jako zwycięstwa prometeizmu nie jest gwałtem zadaniem prawdzie historycznej. Oczywiście, w ograniczonych ramach tekstu takiego jak niniejszy można jedynie operować pytaniami zdolnymi podać w wątpliwość niektóre spośród pseudopewników głoszących to zwycięstwo. Przystańmy na stwierdzenie, iż rzeczony prometeizm na pewno stanowi element ważny i wiele znaczący w losach Europy. Nikt nie zaprzeczy, że zdobywczy racjonalizm opanował umysły pod wpływem pewnych tendencji filozofii Oświecenia i że przeżył swą kulminację w wielkich XIX-wiecznych filozofiach historii. Ów racjonalizm gruntował nadzieje emancypacyjne i wolnościowe w rozmyślnym i wyraźnym rozbracie z duchem chrześcijańskim. Jeśli zgodnie z formułą Marksa istotą dla człowieka najwyższą ma być człowiek, to przyszłe społeczeństwo miało być społeczeństwem wolnym od alienacji we wszystkich jej możliwych przejawach i miało też położyć kres podporządkowaniu człowieka przyrodzie, innemu człowiekowi lub Bogu. Wyzwolony nareszcie od zwodniczych sił nadprzyrodzonych człowiek miał się stać ośrodkiem i celem stosunków gospodarczych, społecznych i politycznych.

Ale ten moment prometejski to była tylko chwila i można by w nim nawet upatrywać wyraz nie tyle zachodniej rozumności, ile raczej przejaw jej szaleństwa i wypaczenia, lub, parafrazując Lenina, jej młodzięcej choroby. Moment ten nie pokrywa się

ani z początkami nowożytności europejskiej, ani też z okresem, który zwykliśmy nazywać ponowożytnym. Co się tyczy początków nowożytności, przypomnijmy, że zarówno Machiavelli, jak i Hobbes mówią o człowieku złym, którego skrajnie złe postęпки w dobrze urządzonym państwie winny być umiejętnie ograniczane. Obaj nie wynoszą bynajmniej pod niebiosa bezmiaru władzy, jaki nareszcie należałoby uznać w człowieku, lecz odwrotnie, wyrażają nieufność wobec tej bestii (Machiavelli), którą by należało raczej okiełznać pod batem absolutnego władcy (Hobbes). Według obu to raczej chrześcijaństwo nader wysoko wynosi człowieka, absolutyzując go nawet, i oczekuje odeń moralnego postępowania, zawsze zresztą w życiu politycznym i społecznym albo zaprzeczanego, albo też wręcz je uniemożliwiającego... Te stwierdzenia to z pewnością za mało, można by je wszakże rozbudować od strony początków nauk doświadczalnych, stawiając pytanie, czy ambicje twórców tych nauk nie były w swej istocie skromniejsze, wcale nie prometejskie i bardziej współgrające z treściami chrześcijaństwa lub jego widocznymi skutkami, niżby tego chciało aprioryczne ujęcie, każące nam upatrywać prometejskiego zamysłu w ich przedsięwzięciach naukowych. A poza tym, czyż nie towarzyszyło wielkiej europejskiej epopei naukowej odkrycie pustki otaczającej człowieka, której tak się lękał Pascal, dającej asumpt do zachwiania antropocentrycznej koncepcji rzeczywistości, na korzyść wszechświata odzyskującego swą nieskończoność, w którym ziemia nie stanowi już środka, lecz jest tylko pyłem w bezmiarze nieskończoności?

(...) Nie zapominajmy, że całe dzieło Kanta, tak charakterystyczne dla rozumu nowożytnego, dla nas tedy, tak pragnących poznać samych siebie, będące nieuchronnym odniesieniem, polegało na „krytyce” rozumu. Znaczyło to, że Kant, podejmując skądinąd wyzwania empiryzmu, a nie ufając ułudnej władzy, jaką rozum ludzki skłonny jest sobie nadawać, kiedy wykracza poza ciasne swe granice, ujmował swoje dzieło jako egzorcyzmowanie szaleństwa ludzkiego i przypomnianie o granicach ludzkich możliwości, nie po to, by przekonać rozum o jego niemocy i by sam z siebie zrezygnował na rzecz irracjonalności, lecz po to, by sam zmierzył swe moce i działał całą ich rzeczywistością pełnią. Kiedy więc postmoderniści uprawiają sceptycyzm,

są z pewnością bliżsi, niż sądzą, nowoczesności Kantowskiej lub nowoczesności w ogóle. Bo rozum nowoczesny, a w każdym razie rozum naukowy, jest tym właśnie, który zgadza się uznać swe granice, nieustannie się podawać w wątpliwość, nieustannie się krytykować. W tym znaczeniu nowożytność nie tylko nie utożsamia się z nadętym pychą prometeizmem, ale jest terenem, na którym dokonuje się nieustanne samokwestionowanie (to zdanie byłoby nawet dobrą definicją samej nowożytności), co jest prawdą i w nauce, i w polityce, w której demokracja nie jest niczym innym niż ustawicznym instytucjonalnym zastanawianiem się na temat „co powinniśmy zrobić?”

Nie ulega wątpliwości, i taka jest też prawda diagnozy „post-modernistów”, że sytuacja europejska zaraz po upadku ideologii (czyli prometejskiej fazy nowożytności), jest sytuacją refleksji, nie zaś niezachwianej pewności co do mocy człowieka. Gdzie się podziały idole, czyli bogowie Europy, gdzież te pewniki i absoluty, którym udzielano kredytu tak niezachwianego? Widzimy wokół siebie, że w swych projektach i ambicjach rozum nabral skromności. Trzeba nawet powiedzieć, że zapomnienie Boga w nowożytnym świecie intelektualnym doprowadza nie tyle do zatrąty miary, ile do odkrycia sfery nierozstrzygalności, nierozwiązywalności zagadek, na jakich utyka umysł ludzki, stref mroku, jakich żadne światło nigdy nie rozjaśni. Filozof Bertrand Saint-Sernin zilustrował tę sytuację intelektualną w swej frapującej książce pt. „Parcours de l'ombre” („Tędy idzie mrok”, wyd. Éditions des archives contemporaines 1994): *Nierozstrzygalność jest pojęciem nowożytnym, jeśli przez nowożytność rozumiemy obraz świata, w którym ludzie przestaliby się poruszać w świetle przyrodzonym lub nadprzyrodzonym; dodaje on, że w końcu XX w. radykalne wątplenie nie jest już tym, czym było dla Kartezjusza, stanowiąc wręcz nieuchronność. Wątplenie stało się raczej przeznaczeniem niż aktem woli, koniecznością, nie zaś sprawą wyboru. Po to, by zezgoryczmować fatum, winniśmy zbadać mrok, w nadziei że przeszkoda zamieni się w sposobność spełnienia* (s. 5). We frapującym szkicu „La raison du XX^e siècle” („Rozum XX wieku” wyd. Seuil 1995), tenże filozof porównuje współczesny rozum do Hioba siedzącego na gnoju: jest on (współczesny rozum) ogołocony ze wszystkiego, osamotniony, poruszają się po omacku w świecie bez

prawd pewnych, w jakim wszelako przyszło mu żyć. Nawiązując do porównania z Kantem, dodaje: *Obok Kanta, nieco za nim w tyle, możemy sobie wyobrazić milczące oblicze Hioba. Bóg objawia temu ostatniemu straszliwe wspaniałości stworzenia, lecz w miarę jak go poucza, jak go doświadcza i pozbawia wszystkiego. Kant, podobnie jak Hiob, odkrywa, że żadna asceza intelektualna nie jest w stanie rozumowi czystemu oszczędzić błędzenia* (s. 41). *Podobnie jak Kantowi, Hiobowi dana jest wizja stworzenia, wszakże bez wtajemniczenia w sekrety Stwórcy* (s. 274). Czyż da się lepiej określić skromny status nowożytnego rozumu, odległego przecież od najwyższej tajemnicy?

Dlatego też znacznie zwiększamy szansę słusznego opisanie sytuacji intelektualnej i duchowej Europy, mówiąc o jej NIHILIZMIE, nie zaś o prometeizmie. Pytanie dziś wszechobecne brzmi „Na próżno?“, przede wszystkim dlatego, że zwątpiliśmy w ideały pisane z dużej litery, na ołtarzu których tak wiele przelaliśmy krwi (według sformułowania paragrafu 344 „Wiedzy radosnej”), w bóstwa, które się zwały Postępem, Sprawiedliwością, Socjalizmem, Braterstwem, Prawdą... a następnie dlatego, że wola, która ich pragnęła, osłabła, zwiótzała, straciła kręgosłup. Trzeba analitycznie zbadać objawy szeroko rozprzestrzenionej choroby europejskiej, a schorzenie to dotyczy woli: jest nim raczej słabość lub całkowity jej brak niż wywyższanie siebie płynące z pychy, jak o tym błędnie mniema wspomniana już wyżej apologetyka. Wola staje się bezwolna, bo Europejczyk odkrywa nicość i śmierć przezierające spoza ideałów i bóstw, jakie sam dla siebie ustanowił, lub jakie otrzymał z własną tradycją filozoficzną i religijną; a też dlatego, że najwyższe ideały zostały zdewaluowane. (...) Nie ma większego i szkodliwszego nonsensu niż oskarżanie Europejczyka o prometeizm lub o ubóstwienie i absolutyzowanie samego siebie, podczas gdy jest on raczej urzeczony nihilizmem i porażony w sferze swej własnej woli. Dlatego też przyjmuję hipotezę lepiej oświetlającą zagadnienie, że krytyczna analiza Europy winna wziąć za punkt wyjścia nihilizm, milczkiem występujący i na wskroś przeszywający umysły; winna też bardziej inspirować, jak działać, by lepiej głosić Chrystusową wiarę.

Objawy nihilizmu europejskiego

By wyodrębnić kilka objawów nihilizmu europejskiego, trzeba czułego słuchu i przenikliwego wzroku; bez tych cech jesteś-
my zdani na zużyte stereotypy. Czujność jest tym bardziej
potrzebna, że – jak to rzekł Zaratustra – w sprawie bogów
śmierć jest zawsze tylko przesadą: jest wielu nowych bogów
przywdziewających nowe, zaskakujące maski. Mówiąc o „bo-
gach”, mam na myśli te punkty odniesienia, wokół których
ludzie organizują swe życie, znajdują współrzędne dla hierarchi-
zacji rzeczy i działań, przyłączają się do prawd oczywistych
albo też półprawd, narzucających się jednak jako absolutne,
uniemożliwiających krytyczne spojrzenie lub dystans. Słowo
„bogowie” występuje tu w szerokim znaczeniu, lecz takie jego
użycie jest usprawiedliwione, ponieważ „bogowie” ci żądają
posłuszeństwa i bezwarunkowego poddania się ich woli, a za-
tem, jak to zawsze z „bogami” bywa – ofiary i poświęcenia.
Wskażę tu na piekielną trójkę bogów nihilizmu, nie pretendując
bynajmniej do ich wyczerpującego wyliczenia, i podejmując
ryzyko postawienia diagnozy nieostatecznej, która może podle-
gać rewizji lub wymagać ulepszenia.

W czasie pewnego wieczoru, który odbywał się ostatniej
zimy w paryskim Instytucie Goethego, dyskutowaliśmy uczenie
o śmierci Boga; wtem jakiś młody człowiek z sali poprosił
o głos i powiedział: niewątpliwie Bóg umarł, ale prorocy
śmierci Boga nie przewidzieli, że nie umrze szatan. Jął potem
wyliczać przykłady jego czynnej obecności: rzezie w Afryce,
Bośni i Afganistanie, AIDS, szalejąca korupcja, bezrobocie
i brak nadziei u młodych, panowanie przemocy w podmiejskich
dzielnicach i w stosunkach społecznych, inwazja narkotykowa
itp. Słuchając go, miało się wrażenie, iż jego celem nie był
wcale popis oratorski, lecz wyrażenie pokoleniowego niepokoju,
i że podlegał jakby zakłęciu wielopostaciowości i niemal
wszechobecności zła. Oto jeden z tych – mówiłem sobie po
cichu – który pewnie się smutno uśmiecha, słysząc jak niejeden
z dzisiejszych intelektualistów miota potępienia przeciw absolu-
tyzowaniu samego siebie przez człowieka nowożytnego. Ten
młody człowiek wykazywał coś wręcz odwrotnego: jego „bóg”
był raczej bogiem braku nadziei i nihilizmu, więzącym go

w przeświadczeniu, jakoby nic bardziej nie rządziło światem niż zło, na kształt kleistej mazi nie tylko paraliżującej całe nasze życie, od sfery płciowości aż do stosunków międzynarodowych, lecz niszczącej nawet wzajemne zaufanie – czynnik najelementarniejszy i najspontaniczniejszy więzi społecznych. (...) Diagnoza, która ze śmierci Boga wnioskowałaby o ateizmie, sprowadzałaby nas na manowce, bo temat śmierci Boga raczej otworzył bramę panowaniu irracjonalności, a więc poszukiwaniom mającym za przedmiot wszelkiego rodzaju „religie” zastępcze. Nie brakuje nam bogów, mamy ich aż w nadmiarze, lecz są to bogowie braku nadziei, zwątpienia, bezwolnego oddania się w ręce albo losu, albo też różnych guru, w oczekiwaniu że udzielią nam poczucia pewności, kiedy stoimy twarzą w twarz przed tak niepewną przyszłością.

Ale, paradoksalnie, ta pierwsza diagnoza prowadzi nas do następnej: rozkojarzona i przygaszona wola może istotnie dać się opanować „bogom” braku nadziei. Lecz może też uznać za nieznosną niepewność, w jakiej ugrzęzła. Lękorodna społeczność jest terenem sprzyjającym nawrotowi ku prawdom pewnym; nie jest bowiem dziełem przypadku, iż różne fundamentalizmy tak dzisiaj kwitną nawet w Europie. Nie są one bynajmniej zaprzeczeniem nowożytności, reliktem dawnych czasów, zabytkiem, który się ostał, tradycyjnych obyczajów. Są one – te fundamentalizmy – najczystszej wody produktem nowożytności (czy też postmodernizmu). Wielu ludzi chce wiedzieć, czego się trzymać, i przyłącza się do zdania wyrażonego na końcu „Genealogii moralności”: lepszy jest jakikolwiek sens niż jego brak; lepiej iść śladami jakiegoś guru, który wydaje twarde w swych wymaganiach polecenia życiowe, albo też przynależeć do przygarniających wspólnot o gorących sercach, w których ma się poczucie bycia sobą w jedności z innymi. To wszystko jest lepsze niż nieznosna samotność i konieczność stawiania czoła pustce. Pod tym względem „wola wierzenia” jako poszukiwanie prawd pewnych, dających poczucie świadomości, na czym się stoi, jest substytutem mającym kompensować niedowład woli: skoro nie dochodzi do skutku akt woli własnej, uruchamia się wola namiastkowa. Lepiej już, by ktoś inny we mnie chciał, skoro ja sam chcieć nie potrafię. Oto żyzna gleba, na której kwitną sekty w takim samym stopniu jak w naszych Kościołach

przyzwolenie dla charyzmatycznych przywódców, dających do zrozumienia, że przynajmniej oni znają prawdę i śmiało ją głoszą.

(...) Zakwestionowanie ideologii opartej na celowości historii nie oznacza śmierci wszelkiej ideologii, jak to się nieraz mawia zbyt pochopnie, bo sceptycyzm co do idealnych i złudnych celów przyszedłszy do wartościowuje tylko teraźniejszość. Zaczynamy tedy pojmować, że dowartościowywanie współzawodnictwa pod wszelkimi jego postaciami jest swoistą namiastką ideologii w społeczeństwach liberalnych („rozwiniętych”, jak to się mawiało, lub „przodujących” – „zaawansowanych”). Niesiona falą liberalną, Europa dowartościowuje w sposób skrajny konkurencyjność, ducha współzawodnictwa, walkę ekonomiczną. Nawet nasze systemy wychowawcze poddały się duchowi konkurencji, tak iż każdy młody Europejczyk od dziecka jest wciągnięty w tę wielką, zaciętą batalię o sukces za wszelką cenę. Można tedy uważać, że aż takie dowartościowanie konkurencyjności jest tylko maską absolutyzacji chwili bieżącej i ofiarą do złożenia temu nowemu „bogowi”, jakim jest liberalizm. (...) Bóg chwilowości, Mołoch nieubłagany, łamie nie sprawdzające się już psychologie, podminowuje ideę ciągłości i trwałości zobowiązań, szczególnie w stosunkach uczuciowych, igra nimi przez zmienne mody i reklamę podpowiadające woli każdego człowieka, co wypada czynić, by osiągnąć polityczną i społeczną „poprawność”. Pożyteczny to bóg, również dlatego, że mobilizuje, przynajmniej na czas ograniczony, i przesłania przepaść, na krawędzi której pracuje nasza wola prowokowana w ten sposób do współzawodnictwa. Przesłania ją przynajmniej do momentu, w którym zapanowuje jakaś prawda, powodując trzęsienie ziemi i niepokój, o czym mówiłem wyżej. I zapewne to w tym aspekcie oczarowanie nową prawdą podpada pod zjawisko nihilizmu, o którym mowa, bo przez najwyższe wartości, takie jak sukces firmy, podbój rynków, prestiż kraju, rozwój gospodarczy, przeziara śmierć i nicość.

Co proponuje wiara?

Tę diagnozę z konieczności zbyt pośpieszną należałoby stosować wieloma niuansami. Trzeba by dobitnie podkreślić, że nihilizm jest tylko równią pochyłą, z pewnością niebezpieczną

i zgubną, ale nie można mówić o jego pewnym i bezwarunkowym zapanowaniu nad umysłami. Powiedziałbym raczej, że stanowi on dla wszystkich pokusę i że wierzący nie są tu wyjątkiem; co więcej, działa on również za pośrednictwem kierowników Kościoła, kiedy wzmagają jeszcze brak nadziei w naszych społeczeństwach, określając je jako cywilizacje śmierci. W tym sensie nikt nie wzbija się ponad ducha czasu, który to duch konkretyzuje się w mniejszym lub większym stopniu zależnie od jednostek, kategorii społecznych, kontekstów kulturowych i politycznych. Wszyscy, w niejednakowym stopniu, mamy swój udział w kulcie tego właśnie „boga”. Trzeba być tedy ostrożnym, by nie pozwolić tej diagnozie stać się osądem ostatecznym, a zwłaszcza osądem chłосzczącym i deprecjonującym, gdyż taki osąd umocniłby jeszcze panowanie nihilizmu. Bo tak jest niestety, że również Kościół może się przyczyniać do nihilizmu, kiedy przygniata do ziemi albo wolę i tak już rozchwianą, albo też społeczeństwo w szponach zwątpienia, utożsamiając je z jego pokusami śmierci.

W konkluzji, pragnę podkreślić, że zgodnie z powyższą analizą nastąpi całkowita zmiana formy, w jakiej wiara jest proponowana. W przypadku Europejczyka prometejskiego, absolutyzującego swe możliwości, trzeba będzie prawdopodobnie ujawnić i zganić jego wygórowane mniemanie, potępić jego niepowodzenia, co się wiąże z ryzykiem, że odczyta on to w ten sposób, iż Kościół nie lubi zbytnej afirmacji człowieka, jak gdyby oznaczała ona nieuchronną utratę terenu przez Boga, Jego cofanie się. Taka arytmetyka nie wydaje mi się ewangeliczna z ducha, a poza tym stanowi żyzną glebę dla współczesnego ateizmu. Ale wobec woli rozchwianej czarami nihilizmu, to, co proponuje wiara, nie może być potępieniem; chodzi raczej o rozwinięcie terapii mającej za przedmiot wolę, którą trzeba zachęcić do istnienia, sprowokować do zawiązania się i do samoafirmacji. Trzeba, by stanęła przed Bogiem, który jej pragnie, który jej sobie życzy, nie lękając się o żadną rywalizację lub konkurencję z jej strony, który jej pragnie bezinteresownie i dla niej samej, jak to widzimy w głównej tajemnicy chrześcijaństwa, tajemnicy *admirabile commercium*. Słowem, rozchwianiu woli należy przeciwstawić żarliwą, serdeczną i konkretną

nadzieję, zachętę do działania bez lęku, na podstawie własnych możliwości i możliwości innych.

Kościół winien dążyć zatem do odegrania roli partnerskiej, roli matki w sensie zachęty dawanej synom do samodzielności, do dążenia ku wolności przy całej uznanej kruchości ich mającego swój kres istnienia. Obca więc mu ma być rola zrzędlivej macochy dającej pierwszeństwo obronie abstrakcyjnej lub niby to objawionej prawdy, a dopiero potem troszczącej się o ukształtowanie swych synów i cór w wolności i nadziei. Proponować ideał wzniosły, lecz praktycznie nieosiągalny, to przyczyniać się konkretnie do szerzenia nihilizmu, bo silniej się wtedy przytłacza rozchwianą wolę każdego, stawiając ją wobec wartości bezwarunkowych, a nie wskazując sposobu ich osiągnięcia. Taka jest zresztą jedna z definicji nihilisty: *Nihilista to człowiek, który sądzi, że świat, jaki jest, być nie powinien, a świat, jaki winien być – nie istnieje* (F. Nietzsche). Przemawiać potępiająco to umacniać rozchwianą wolę każdego w jej nieufności wobec instytucji przymusu, o których wiedzą dostatecznie dobrze, iż ich wezwania do przyjęcia Prawdy piszącej się z dużej litery skrywają pragnienie dominacji i nieubłaganej przemocy. Wiara chrześcijańska nie powinna zwalczać umarłych bogów prometeizmu; ma ona inne, lepsze zadanie na dziś i na jutro: wspomagać Europejczyków w wydostaniu się z pułapek nihilizmu, wspomagać ich w dziele budowy samych siebie, słowem umacniać ich poczucie wolności i odpowiedzialności. Lecz na to trzeba samemu nie być więźniem nihilizmu i nie przyczyniać się własnymi słowami i czynami do umacniania jego groźnego panowania. Skromna nadzieja ewangeliczna jest zdolna przekonać rozchwianą wolę, że Chrystus nie chce jej poddaństwa Prawdzie pisanej z dużej litery, ale że ją zachęca, by chciała być wolą w miejscu, gdzie się znajduje, nawet we własnej słabości, której On nie potępia, lecz ją przyjmuje. Pozbawionemu odwagi Europejczykowi Kościół może przynieść tylko jedno ważne przesłanie: Powstań i idź. Oto najlepsze wezwanie, by pokonać bogów, którzy miażdżą człowieka i przeszkadzają mu kroczyć naprzód, wpędzając go w obsesję samego siebie...

thum. Hubert Krzyżanowski

Stanisława Grabska

Pismo Święte w odnowie życia chrześcijańskiego

Wszyscy dziś odczuwamy potrzebę odnowy życia chrześcijańskiego. Jan Paweł II nawołuje do nowej ewangelizacji nie tylko poza chrześcijaństwem, ale i wewnątrz Kościoła. Do tej nowej ewangelizacji dążą biskupi ogłaszający synod polski. Nie wystarcza dziś tradycja i obyczaj chrześcijański, by człowiek się nie gubił wobec skomplikowanych problemów codziennego życia w mikro- i makroskali: od życia rodzinnego po decyzje wagi państwowej i międzynarodowej. Trzeba nowej żarliwości wiary, która działa przez miłość, i nadziei, która zmierzając do nieba, nie ucieka od spraw ziemskich, lecz je oświecla i kształtuje. To „nowe”, które mamy kształtować, zostało nam przyniesione 2000 lat temu przez Chrystusa, ale wciąż nie zostało w pełni przyjęte. Toteż wszystkie ruchy odnowy i podobne opierają swoją pracę na wczytywaniu się w Pismo Święte.

Dawna i nowa pobożność

Duchowość chrześcijańska to duchowość biblijna. W tradycyjnej pobożności człowiek świecki otrzymywał orędzie biblijne za pośrednictwem liturgii: czytań mszalnych, kazań, nieszpórów złożonych z psalmów oraz modlitw („Ojcze nasz”, „Zdrowaś Mario”, różańca, pieśni opartych na Piśmie Świętym, jak godzinki, pieśni adwentowe, wielkopostne i wielkanocne). Osobiście, sam, nie czytał jednak i nie rozważał Pisma Świętego, bo nie umiał tego robić. Dzisiaj wracamy do uczenia się czytania Pisma. W liturgii mszy św. zwiększono liczbę czytań, by w ten sposób przybliżyć wiernym Pismo. II Sobór Watykański i późniejsze rozporządzenia kościelne zaleciły, by zamiast dawnych kazań na jakiś pobożny temat, głoszono homilie utrwalające w umysłach wiernych przesłanie czytań mszalnych i nastawiające na realizację tego przesłania w codziennym życiu. Widać już duży wysiłek księży, by temu sprostać. Udostępnia

się też świeckim brewiarz, czyli godziny kanoniczne złożone z tekstów Pisma Świętego, psalmów i hymnów, dawniej odmawiane tylko przez księży i w zakonach.

Wszystko to jest bardzo dobre i zmierza do kształtowania biblijnej kultury myślenia, modlitwy i życia chrześcijańskiego. Mamy jednak i relikty takiej pobożności, która jest daleka od Ewangelii. Tak np. przypadkiem trafiłam na nabożeństwo do św. Antoniego. Śpiewano tam pieśń, której refren brzmiał: *Święty Antoni, święty Antoni, niech nas przed Bogiem twa prośba broni*. Jakie pojęcie o Bogu mają ludzie proszący świętych o obronę przed Bogiem? Przecie to Boga mamy prosić o obronę przed złem – także przed złem w nas. Pieśń ta jest reliktem pobożności widzącej w Bogu jedynie surowego sędziego, przed którym ma bronić jakiś „święty adwokat”. Jakże to dalekie od duchowości ewangelicznego zaufania Bogu.

Ewangelia na co dzień

Należałoby przejrzeć wszystkie tradycyjne nabożeństwa oraz śpiewniki i uzgodnić je z Pismem Świętym i soborową teologią, która jest głęboko biblijna. Trzeba też jednak i tego, by Ewangelie i w ogóle Pismo Święte weszło pod strzechy naszych domów, by codziennym pokarmem duchowym stało się czytanie Ewangelii. Pełnią objawienia jest Jezus Chrystus, Słowo Boże wcielone w człowieku. Ewangelie więc muszą stanowić centrum naszego życia Pismem Świętym, tak samo jak stanowią centrum czytań mszalnych.

Ludziom jeszcze nie obznajomionym z Biblią radziłabym zacząć od codziennego czytania właśnie Ewangelii. Dobrze by też było czytać Ewangelię wspólnie z całą rodziną, o ile w danej rodzinie jest obyczaj wspólnej modlitwy, lub wszyscy by się zgodzili na wprowadzenie go. Przez wiele lat osobiście praktykowałam taką *lectio continua*, czytając co wieczór kawałek Ewangelii, zanim rozszerzyłam zakres moich czytań najpierw na cały Nowy Testament, potem na Stary. Konstytucja „O objawieniu Bożym” podkreśla, że oba Testamenty tworzą całość, w której Chrystus jest Pełnią objawienia, Stary Testament jest drogą do Chrystusa, a Nowy – wypełnieniem obietnic

Starego, tak że Stary objaśnia Nowy, Nowy dopiero daje pełne zrozumienie Starego jako historii i zbawienia. Konstytucja „O słowie Bożym” mówi też, że rozumienie Pisma wzrasta w Kościele nie tylko przez nauczanie Magisterium Kościoła i prace biblistów, ale i przez medytację i głębokie rozumienie wiary świeckich. Jednakże Stary Testament jest trudny i wielu, nie mając przygotowania, gorszy się nim i zniechęca. Dlatego przed rozszerzeniem czytań na Stary Testament dobrze jest przeczytać przybliżające go opracowania, poczynając od zbeletryzowanych opowiadań, byle dobrych teologicznie, przez eseje, takie jak np. Zychiewicza, po prace biblistów: Kudasiewicza, Czajkowskiego, Läßle’a i innych. W każdej bibliotece parafialnej powinny się znaleźć tego typu książki.

Jednym z dobrych sposobów życia Biblią jest medytowanie codziennych czytań mszalnych. Spełniają one postulat, by w centrum naszej medytacji była Ewangelia, a zarazem rozszerzają zakres medytacji o czytania z innych ksiąg Nowego i Starego Przymierza, najczęściej skoordynowanych z czytaniem z Ewangelii. Czytanie oparte na czytaniach mszalnych może służyć poznawaniu teologii poszczególnych autorów, gdyż w cyklu trzyletnim w czytaniach przeważają poszczególne Ewangelie, Mateusza, Marka i Łukasza, Jan zaś jest każdego roku czytany w okresie Wielkiego Postu i Wielkanocy. Rytm tych czytań wprowadza nas też w rytm roku liturgicznego, co pozwala głębiej przeżywać całą historię zbawienia od Adwentu – oczekiwania na Mesjasza, przez wcielenie słowa w Chrystusie, aż po Paschę i zesłanie Ducha oraz przez rozumienie czasu „niedzieli zwykłych” jako czasu eschatycznego między wniebowstąpieniem Pana a Jego paruzją, z naszym z Nim zmartwychwstaniem. Pozwoli to nam ożywić wiarę w nasze usynowienie i nadzieję na wielkie spotkanie z Bogiem i bliźnimi po drugiej stronie życia. Dodatkową pozytywną sprawą jest łączność z medytacją tychże tekstów w całym Kościele i mszą św. danego dnia. Większość świeckich nie jest w stanie każdego dnia uczestniczyć w liturgii eucharystycznej, ale przez czytanie może uczestniczyć w stole słowa Bożego, a przez komunię duchową łączyć się z całym Kościołem w jego komunii eucharystycznej z Chrystusem i w Chrystusie. Dobrze by było, by ktoś zaczął

wydawać komentarze, w formie np. tygodnika, omawiające codzienne czytania wraz z ich wzajemnym stosunkiem.

Rozumienie Pisma Świętego

Obok pytania, co czytać i kiedy, ważne jest też pytanie, jak medytować. Po pierwsze trzeba rozróżnić czytanie typu studium od czytania typu modlitwy. Celem jest czytanie modlitewne. Ale studium oparte na wiedzy biblistycznej jest konieczne do rozumienia orędzia, które Bóg do nas kieruje. Konstytucja „O słowie Bożym” mówi, że to jest słowem Boga do nas, co dany autor natchniony chciał jako Boże orędzie przedstawić swoim współczesnym w ich konkretnej sytuacji, używając zrozumiałego dla nich języka – zrozumiałej formy literackiej. Dlatego musimy za naukami biblistycznymi śledzić, kto dany tekst pisał, w jakiej sytuacji, w jakim celu i jakim rodzajem literackim się posłużył. Wtedy zniknie zgorzienie i niezrozumienie Starego Testamentu. Tak np. teksty o świętej wojnie z jej obowiązkiem wymordowania wszystkich mieszkańców obłożonego klątwą miasta pochodzą od proroków królestwa Północnego, zwanego Izraelem albo Samarią i powstały w sytuacji panującego tam synkretyzmu, czyli pomieszania czci Jahwe z czcią bożków. Celem autorów było napiętnowanie bałwochwalstwa, a posłużyli się starym, nie tylko izraelskim, obyczajem rzucania klątwy na przeciwnika, przy czym zabronione było branie łupów, a przeciwnicy, jako przeciwnicy Boga, byli skazani na śmierć. To samo prawo wojny świętej bywało stosowane przez książąt Kanaanu – czcicieli Baala przeciw Izraelowi i vice versa, ale regułą było raczej współzycie, a w efekcie wzajemne przenikanie kultów. Toteż prorocy wzywający do czystości kultu Jahwe przypominali zasadę wojny świętej nie w celu pochwały ludobójstwa, a jako wezwanie do oddzielenia się od pogan i od ich kultu bożków. Gdy teraz spojrzymy na te teksty w świetle Ewangelii, zobaczymy, że Jezus w ogóle zakazał wojny religijnej. Tak więc pochwałę wojny świętej musimy zaliczyć do warstwy kulturowej tekstu, a przyjąć jako słowo Boże cel tej pochwały, jakim jest stwierdzenie, że nie można służyć razem Bogu i bożkom. Bez poważnego studium biblisty-

cznego bylibyśmy przerażeni myślą, jakoby sam Bóg kazał mordować ludność zdobywanych miast. Natomiast wiedząc, że wtedy, gdy o tym pisano, już takich wojen nie prowadzono, a panowało bałwochwalstwo, uczynimy przedmiotem medytacji wezwanie do niesłużenia współczesnym bożkom i spytamy, siebie, jacy to są bożkowie, którym dzisiejsi chrześcijanie gotowi służyć obok wiary w Boga, trafiając na nasz rozziw między wiarą a życiem. Trzeba więc znajdować czas na studium biblistyczne, czy to korzystając z kursów czy to czytając książki popularyzujące wiedzę biblijną. Natomiast główną sprawą jest modlitwa oparta na Piśmie.

Modlitwa w duchu Ewangelii

Chrześcijanin to słuchacz słowa Bożego. Jezus nauczał, że byśmy na modlitwie nie byli wielomówni jak poganie. Winniśmy więcej słuchać, co Bóg nam mówi, niż mówić do Boga. Najważniejsza w czytaniu Pisma jest postawa słuchacza. Jest to zawsze Boże słowo do mnie osobiście skierowane. Czytając Ewangelię, spotykamy Jezusa i poznajemy Go w świetle wiary autorów tekstu piszących pod natchnieniem Ducha Świętego.

Jak więc prowadzić rozważanie? Możemy starać się dotrzeć wyobraźnią do historycznej sceny opisywanej w Ewangelii i postawić w niej siebie: razem z chorym przeżyć uzdrowienie, z grzesznikiem nawrócenie, z widzami cudu zachwycić się mocą Bożą w Chrystusie i wielkością Bożego miłosierdzia ukazanego w działaniu Jezusa Chrystusa. Możemy też zwrócić uwagę na wyznanie wiary natchnionego autora i zadumać się nad nim, przejąc się i uczynić jego wiarę swoją. Istnieją teksty, które swą treścią wzywają do zmiany życia, a więc do rachunku sumienia. Takim tekstem jest Kazanie na Górze, które Mateusz zredagował jak nową Księgę Prawa daną przez Jezusa – księgę wypełniającą i doskonalącą stare prawo. Takie są liczne przypowieści i w ogóle Jezusowe nauczanie o tym, jak żyć. Są też teksty, które skłaniają do dziękczynienia – mówiące o Bożej i Jezusowej miłości i miłosierdziu. Szczególnie Łukasz jest piewcą Bożego miłosierdzia. A Jezusowa mowa w Wieczerniku

z Ewangelii Jana jest tekstem, który przywraca nadzieję i budzi ogromne zaufanie do Jezusa i do Ojca w Niebie.

Idąc za tekstami czasem zaskakującymi i trudnymi do przyjęcia i realizacji jak nadstawienie drugiego policzka, nieraz zachwycającymi ogromem Bożej miłości, uczymy się wierzyć i ufać Bogu, który pierwszy przychodzi do nas, grzeszników, i zaprasza na swoją ucztę miłości. Uczymy się też, że wobec radykalizmu wymagań tej miłości nigdy nie jesteśmy w porządku, nigdy nie kochamy tak, jak Jezus, a więc zawsze potrzebujemy wybaczenia. Uczymy się też nikogo nie sądzić, bo tylko Bóg zna serca i On sam jeden jest sędzią. W Ewangeliach odnajdujemy też nasze wspólne powołanie jako chrześcijan, a także to osobiste, niepowtarzalne. Uczymy się z Pisma Świętego, że powołani osobiście i do szczególnych zadań są nie tylko księża, zakonnicy i zakonnice, ale każdy chrześcijanin otrzymuje szczególne życiowe zadanie i jest do niego wyposażony przez Boga, który daje naturalne zdolności i dary Ducha Świętego.

Życie w świetle Ewangelii

Czytając Ewangelię i patrząc na ludzi idących za Jezusem i przyjmujących Go u siebie, możemy odkryć własne miejsce w historii zbawienia. Tak np. sceny powołania kolejnych apostołów mogą być prześlane jako powołanie każdego chrześcijanina, by szedł za Jezusem, a dla kogoś mogą być też momentem zrozumienia osobistego powołania. Dla mnie osobiście znacząca stała się scena, gdy uzdrowiony z opętania poganin chciał z apostołami wsiąść do Jezusowej łodzi, a Jezus mu nie dozwolił, ale kazał iść do swoich i głosić im, co mu Bóg wielkiego uczynił. Żal mi było tego człowieka, ale zrozumiałam, że został on posłany – otrzymał swoje życiowe zadanie, stał się na swój sposób apostołem. Pomogło mi to zrozumieć powołanie do świeckości: zostać wśród swoich i opowiadać im wielkie dzieła Boże – na zasadzie chrztu św., który nas uwalnia od zła i obdaruje Duchem Świętym. Dopelnieniem stało się zdanie św. Pawła: *Biada mi gdybym nie głosił Ewangelii* – to zdanie które też odnosimy do wszystkich chrześcijan, mnie akurat skierowało na

drogę świeckiego teologa. Rzadko kto otrzymuje szczególne objawienia – doznaje przeżyć w formie wizji lub słyszy głos wewnętrzny, przez który Duch Boży nim kieruje. Dla wszystkich chrześcijan takim głosem – i to bardzo bezpiecznym, bez obawy złudzeń, jest Pismo Święte. Duch Święty daje nam zrozumienie tego właśnie jedynego głosu.

Zwróćmy uwagę, jak papież wszystkie swe encykliki, a także odpowiedzi udzielone Vittorio Messoriemu, w książce „Przekroczyć próg nadziei”, opiera na medytacji tekstów Pisma Świętego. Szczególnie ta ostatnia książka uczy, jak można i należy żyć medytacją Pisma Świętego. Na każde z pytań papież szuka odpowiedzi w Piśmie. A że zna je niemal na pamięć, więc z łatwością sięga do tekstów naświetlających dany problem.

Przesłanie Pisma Świętego

Aby tak szukać odpowiedzi na problemy, które nam stawia życie, trzeba zacząć od wczytywania się w każdą z ksiąg, poznania jej przesłania. Trzeba iść od zadumania się nad słowem Bożym do wniosków życiowych, by potem szukać w odwrotnej kolejności. Każda bowiem z ksiąg Starego i Nowego Testamentu ma swoje specyficzne przesłania. Tak np. w Nowym Testamencie Marek ukazuje Jezusa Chrystusa jako Mesjasza, Syna Bożego i Zbawiciela głównie przez Jego czyny. Ewangelia według Mateusza jest najbardziej kościelna i zarazem kładzie największy nacisk na etykę miłości. Jezus nadaje w niej nowe prawo miłości Boga w bliźnim. Przekaz błogosławieństw jest uzupełniony całym Kazaniem na Górze, ale i późniejszymi nauczaniem przez przypowieści. By np. zrozumieć, o co chodzi w błogosławieństwie ubogich duchem, trzeba przeczytać przypowieści o królestwie, o sądzie ostatecznym i scenę z bogatym młodzieńcem. Podobny akcent na nowe prawo miłości czynnej i na stosunek do ubogich znajdziemy w Liście Jakuba stanowiącym wraz z Ewangelią Mateusza dwugłos chrześcijaństwa wywodzącego się z judaizmu i mocno związanego ze Starym Testamentem, a zarazem rozumiejącego zadziwiającą nowość nauki Mesjasza. Łukasz natomiast ofiarowuje nam spojrzenie chrześcijanina nawróconego z pogaństwa, dla którego najważ-

niejsze jest ukazanie miłosierdzia Boga wobec grzeszników oraz odwrócenie ról: ostatni będą pierwszymi, a pierwsi ostatnimi w królestwie Boga. Jest to sprzeczne z myśleniem pogańskim, a także spoganiałym myśleniem dzisiejszego świata. Łukasze świadectwo wciąż na nowo zadziwia, a może też wielu gorszyć i niepokoić – i dobrze, gdy niepokoi.

Św. Paweł ukazuje nam natomiast drogę zbawienia przez wiarę i uczy wolności chrześcijańskiej – wolności od grzechu przez posłuszeństwo Duchowi Świętemu, a przez tę wolność i posłuszeństwo – drogę wolności od przepisów prawa Starego Testamentu i w ogóle od jurydyzmu etycznego czy liturgicznego. Uczy nas wiary, która działa przez miłość, i takiej jedności w Kościele, jaka polega na współdziałaniu dzięki różnorodności, w której można się wzajemnie obdarowywać darami Bożymi i gdzie każdy ceni bardziej innych niż siebie. Teologia Chrystusa św. Pawła, teologia łaski, zmartwychwstania, życia w Duchu Świętym i Kościoła oraz kosmiczna wizja zbawienia są wciąż żywym źródłem kontemplacji wielkich dzieł Bożych.

Podobnie najbardziej mistyczna z Ewangelii – św. Jana. Już sam hymn chrystologiczny, którym się rozpoczyna, wprowadza w głębię kontemplacji wcielenia Słowa Bożego i ukazuje w Jezusie źródło naszego usynowienia. Takie sceny, jak cud w Kanie Galilejskiej, cud nad sadzawką w Siloe, scena nawoływania Jezusowego, by przyjść do Niego i pić wodę żywą, rozmowa z Samarytanką czy z Nikodemem, jakże wiele nam mówią i o Jezusie i o Duchu Świętym. A Jezusowa mowa w Wieczerniku w przeddzień męki może sama stać się tematem nieskończonych rozważań i żywić duchowo.

Sądzę, że dobrze jest medytować każdą z ksiąg Nowego Testamentu po kolei, ewentualnie korzystając też z opracowań i komentarzy biblistów, by wejść w jej ducha i teologię. Teologie te są wobec siebie komplementarne – ale trzeba dobrze znać każdą z nich, by móc też zrozumieć komplementarność mistyki Jana i etycznego wezwania Mateusza, komplementarność ukazania przez Jakuba prawa Jezusowego jako prawa wyzwalającego i wolności od prawa dzięki wierze w historię św. Pawła i tak dalej. Jest to też ważne w ruchu ekumenicznym. Wiadomo, że chrześcijański wschód szczególnie inspiruje się Ewangelią Jano-

wą, ewangelicy Listami Pawła, a katolicy – Mateuszem. Zrozumienie komplementarności teologii autorów Nowego Testamentu może nas też prowadzić do lepszego rozumienia komplementarności teologii różnych, dziś oddzielonych od siebie, Kościołów chrześcijańskich i przybliżyć nasze pojednanie.

Słowo Boże w Kościele

Nasza tradycyjna kultura religijna jest skoncentrowana na odmawianiu słownych modlitw i na udziale w liturgii sakramentalnej. Ale często nie docieramy do głębi znaczenia sakramentów dlatego właśnie, że brak nam kultury biblijnej, z której one wyrosły – ze słów i działań Jezusa Chrystusa. A modlitwy słowne często są odmawiane jak zaklęcia, które mają sprawić, że Bóg wysłucha naszych prośb; nie są traktowane jak teksty do przemyślań i kontemplacji. Trzeba, byśmy się nauczyli modlić Pismem Świętym, byśmy się nauczyli na modlitwie słuchać słowa Bożego i głęboko je przeżywać. Wtedy sakramenty staną się cyklem spotkań z Jezusem zmartwychwstałym działającym w Kościele, a nie wykonywaniem rytów tak czy inaczej obowiązujących lub zabezpieczających przyszłe zbawienie. Zrozumiemy też głębiej, że już jesteśmy zbawieni w wierze i nadziei i mamy w tym zbawieniu wytrwać, aż okaże się w pełni, kim jesteśmy w domu Ojca, w zmartwychwstaniu.

Kościół katolicki rozwinął sakramentalną kulturę religijną, a w praktyce zaniedbał kulturę biblijną. Ewangelicy odwrotnie, rozwijając kulturę czytania Pisma, zaniedbali nieco liturgię sakramentalną, szczególnie Eucharystii. Trzeba budować syntezę przeżywania słowa Bożego i w czytaniu tekstu Biblii, i w liturgii sakramentalnej, z tego samego słowa zbudowanej. Jeden zaś i drugi stół Pański ma służyć pójściu za Jezusem przez życie i z Jezusem w życie. Nie chodzi bowiem o to, by tylko słuchać słów Pana, ale by nimi żyć każdego dnia i każdej minuty, w każdej sytuacji. Tak też jak nie o to chodzi, by każdego dnia uczestniczyć w liturgii eucharystycznej, ale o to, by każdy dzień był przeżywany w duchu tej liturgii, by nowe spotkanie z bliźnimi – spotkanie w świetle – które jest szczególnym „miejszem teologicznym”, dla świeckich było przeżywaniem komunii z Jezusem Chrystusem i w Nim z bliź-

nimi i dziękczynieniem za zbawienie przez Chrystusa, by każdy dzień był dzieleniem się chlebem codziennym (agapą) i duchem, rozdawaniem siebie tak, jak nam rozdał się Jezus. Podobnie też mamy się dzielić Ewangelią – stołem słowa Pańskiego, zdając sprawę z nowej nadziei tym, którzy o nią pytają.

Indywidualne czytanie Pisma w czterech ścianach swego pokoju jest konieczne dla indywidualnej modlitwy, o której mówi Pan Jezus w Kazaniu na Górze – tej modlitwy znanej tylko Bogu – by ona była słuchaniem Boga. Ale potrzebna jest też lektura wspólnotowa. Dzieje się ona w liturgii mszy św., a także w grupach ruchów i organizacji katolickich. Cieszy, że mamy dziś wielu biblistów, którzy piszą o Piśmie Świętym, a wśród nich biskupów. Bp Romaniuk dba o duszpasterstwo w diecezji Warszawa-Praga i przez uwagi krzewi popularyzujące Pismo Święte i czytanie go, i rozumienie. Bp Muszyński wygłosił w „Radio Maryja” katechezy biblijne. Marzyłoby się jeszcze, by w radio – w różnych radiostacjach, i w telewizji było prowadzone rodzinne czytanie Pisma Świętego z udziałem telefonicznym słuchaczy w tej części rozważania – po wprowadzeniu biblisty – w której w kręgu biblijnym dzielimy się myślami, co to znaczy dla mnie, jakim jest wezwaniem – czy to wiary, czy etyki chrześcijańskiej. Taka audycja nadawana w odpowiedniej porze mogłaby wiele rodzin nauczyć modlitwy z Biblią w rękę i skutecznie do niej zachęcić.

Wiele nam jednak jeszcze brak, by odnowić polską duchowość jako duchowość kształtowaną przez Pismo Święte. Tak np. instrukcja o odnowie sakramentu pojednania w Polsce przewiduje obok spowiedzi przy konfesjonale spowiedź odbywaną w jakimś pokoju, w której zaczynałoby się od czytania Pisma Świętego i na jego podstawie spowiedź byłaby pogłębioną rewizją życia i wyrazem nawrócenia. W spowiedzi przy konfesjonale nie ma tego elementu czytania – jest tylko zachęta, by znalazło ono miejsce w indywidualnym przygotowaniu i rachunku sumienia. Trzeba zachęcać do takiej praktyki i uczyć jej, szczególnie młodzież i nawet dzieci przy ich pierwszej spowiedzi. Rozporządzenie przewiduje też możliwość wspólnotowego przygotowania do sakramentu w formie nabożeństwa pokutnego, a formularze takich nabożeństw dają konkretne propozycje czytań. Nabożeństwa takie są głęboko biblijne

i zarazem dają poznać i przeżyć wspólnotowy i kościelny wymiar tak grzechów, jak i nawrócenia i pokuty. Sądzę, że rzeczona instrukcja biskupów daje ramy, w których można rozwinąć biblijne duszpasterstwo pojednania i pokuty, w którym kierownictwo duchowe będzie oparte na czytaniu i słuchaniu słowa Bożego.

Konieczne jest też prowadzenie w parafiach wykładów o zasadach czytania Pisma Świętego i kształcenie animatorów takiego czytania w małych grupach. Pamiętam, jak jeszcze ks. kard. Wyszyński mówił o potrzebie apostołstwa prowadzonego przez świeckich po sąsiedzku. Mogliby je prowadzić przygotowani na parafialnych kursach animatorzy ruchu biblijnego. Dużo by też dały wspólne czytania w parafii, czy to w ramach nabożeństw biblijnych, czy bardziej kameralnych spotkań. Od lat prowadzę takie czytanie w Klubie Inteligencji Katolickiej. Daję w nim komentarz biblistyczny do czytanego tekstu, a potem wspólnie rozmawiamy na temat tego, co ten tekst nam mówi i wnosi do naszego chrześcijańskiego życia i rozumienia wiary. Dzielimy się tym, co kto zrozumiał. Wyływają też trudności i pytania, które staramy się wspólnie rozwiązywać, opierając się na Piśmie Świętym. Sądzę też, że różne nabożeństwa (np. różaniec), na które ludzie dość licznie przychodzą, powinny być wzbogacone o czytania Pisma. Comiesięczna adoracja Najświętszego Sakramentu, wykorzystywana do dość dowolnych nauk, mogłaby też być oparta bardziej na medytacji tekstów ustanowienia Eucharystii lub rozmnożenia chleba i późniejszej mowy Jezusa z Ewangelii Jana (rozdz. 6) lub rozważaniem Jezusowej modlitwy arcykapłańskiej w Wieczerniku – też z Ewangelii Janowej. Taka medytacja z dziękczynieniem i uwielbieniem daru Eucharystii nie mogłaby być przegadana i prześpiewana. By słuchać słów Bożych, trzeba nauczyć się też modlitwy w ciszy, także tej ciszy wspólnej. Pogłębienie polskiej kultury religijnej, modlitwowej i sakramentalnej, wymaga niezbędnie jej nasycenia słuchaniem słowa Bożego. Musimy stworzyć duchowość biblijną nie przeciw duchowości liturgicznej, lecz całościowo. Wymaga to wielkiej pracy duszpasterskiej, ale przyniesie ona niewątpliwie te owoce, których po szerokim udostępnieniu wiernym słowa Bożego spodziewał się II Sobór Watykański.

Autoportret

Ze Stefanem Centomirskim,
artystą malarzem z Moskwy,
rozmawiają Wanda Kossobudzka i Krzysztof Renik

Stefan Centomirski urodził się w 1928 r. na Ukrainie, we wsi pod Kamieńcem Podolskim, w rodzinie polskiej. W 1936 r. wraz z całą rodziną został zesłany do północnego Kazachstanu. W 1949 r. rozpoczął naukę w Ukraińskim Liceum Plastycznym. Studiował malarstwo i grafikę użytkową w Instytucie Plastycznym w Moskwie i w Instytucie Plastycznym w Leningradzie. Uzyskał dyplom grafika.

Jest członkiem Rosyjskiego Związku Artystów i członkiem Związku Polskich Artystów Plastyków.

W Związku Sowieckim nie pozwalano mu wystawiać prac malarских – komisje kwalifikacyjne zarzucały im zbytni „formalizm i pesymizm”.

Od 1990 r. obrazy Centomirskiego były eksponowane na międzynarodowych wystawach zbiorowych w Warszawie, Krakowie i Ustce, prezentujących twórczość artystów pochodzenia polskiego z ZSRR (najsłynniejsza wystawa: „Jesteśmy” w warszawskiej „Zachęcie”) oraz artystów z Krajów Nadbałtyckich.

Pierwsza indywidualna wystawa jego obrazów została zorganizowana w Polsce w 1992 r. i była eksponowana w Warszawie, Krakowie, Poznaniu, Wrocławiu, Gdańsku, a następnie w miastach niemieckich.

Prace S. Centomirskiego znajdują się w zbiorach prywatnych w Anglii, Australii, Francji, Izraelu, Japonii, Niemczech, Polsce, Rosji, USA, Szwecji i we Włoszech.

K.R.

— *Czym dla Pana jest Polska?*

— *Obraz Polski to jest dla mnie coś bardzo ślicznego. Coś, co kocham najbardziej. Piękne kobiety i piękne konie. I piękna przyroda.*

— *Pana związki z Polską?*

— Było to 200 lat temu, kiedy moi przodkowie mieszkali we wschodniej Polsce. Po rozbiorze znaleźli się na zachodniej Ukrainie. Gdy miałem 5 lat, babcia opowiadała nam bajki. O dawnych czasach. Powtarzała to, co usłyszała od swojej babci o Polsce. Jakie to śliczne tam kiedyś życie było, jacy ludzie piękni. To dla nas była bardzo śliczna bajka.

I teraz na starość tę Polskę zobaczyłem.

— *Ale przecież Pan swoją młodość spędził w Kazachstanie, nie na Ukrainie.*

— Zostaliśmy zesłani do Kazachstanu w 1936 r. Ojców, mężczyzn zabrali do gułagów, kobiety i dzieci wywieźli na Sybir. Nas osadzili w północnym Kazachstanie między Pietropawłowskiem a Kokczetawą. Żyliśmy tam niebogato, cały czas pod nadzorem. Nawet do sąsiedniej wsi nie można było pojechać. W naszej wsi żyli razem Rosjanie, Ukraińcy, Kazachowie, no i my, Polacy.

Więc nas tam przywieźli i rzucili. Wyryliśmy sobie ziemianki, pracowaliśmy. To był kołchoz.

— *Jak was wieźli do Kazachstanu?*

— Dali 24 godziny, żeby się zebrać. Kto to krowę, kto to cielątko wziął, cokolwiek wpadło w ręce, ludzie zabierali. W bydłące wagony wpakowali i powieźli Bóg wie gdzie. Wieźli nas dzień i noc. Miałem wtedy 8 lat i cieszyłem się – no, jadę. Przecież nigdy niczego nie widziałem, żadnych miast. A tu jadę. Tylko że okna i drzwi za kratami.

Wszystko byłoby dobrze, gdyby nie to, że kobiety i dzieci płakały, cielątka meczały... Ludzie umierali. Teraz wydaje mi się, że to były tygodnie, może miesiące.

— *Czy w Kazachstanie był Pan z całą rodziną?*

— Najpierw wywieźli dziadków. To było wtedy, gdy rozkułaczali ukraińską wieś. Nigdy ich później nie zobaczyłem. Ja trafiłem do Kazachstanu razem z rodzicami. Już tam, w 1939 r.,

urodziła się moja siostrzyczka Wala. Ojciec i matka pracowali w kołchozie. Tak było przez 4 lata. W 1939 r., kiedy to napadli na Polskę, ojciec powiedział przy ludziach: „Jak można było takie zło zrobić, przecież Polska zawsze kochała wolność”. Zaraz pod wieczór przyjechali i zabrali ojca do więzienia. Pamiętam jego ostatnie słowa: „Wyżej głowę, synku, jeszcze Polska nie zginęła...” Nie zobaczyłem go już nigdy więcej.

Mama przybiegła z pracy i zaczęła palić wszystkie listy i jakie tam były dokumenty. Wtedy też znalazła mój dziennik. Zapisywałem w nim, jak to nas więzli... Chciałem wtedy być pisarzem, przecież jeszcze nie wiedziałem, że można malować czy rysować. O tym nie mówili nam w szkole. Matka dobrze wiedziała co robi, gdy paliła te listy, te dokumenty i ten mój dziennik. Przecież przyszli jeszcze raz nocą i przewrócili cały dom. Nic nie znaleźli, ale zabrali wszystkie fotografie i pamiątki po ojcu. Zostały tylko jego rozbite okulary.

— *A kiedy Pan odkrył, że można malować?*

— W szkole malowania nie było. Nie tylko w naszej wsi, ale i w innych. Nauczycielki nie wiedziały, jak to się maluje. Nie wiedziałem także ja. Ale ja bardzo lubiłem czytać książki, przecież najpierw chciałem być pisarzem... W książkach były ilustracje. Zawsze na nie patrzyłem, ale nic więcej.

A jak zacząłem malować? Ze strachu. Miałem wtedy 13 lat. I byłem zakochany. W Julii. We wsi mieliśmy jedną rozrywkę – grę w karty. Ale na całą wieś była tylko jedna talia kart. Miał ją jeden chłopak, który był wioskowym mafioso. Jak pożyczał komu karty, brał za to pieniądze. Ze mną zawsze grali w durnia i zawsze tym durniem byłem ja. Widziałem, że machlują i kiedyś wyrwałem mu kartę z rąk. On ją przytrzymał i karta przedarła się. To była dama bubnowa, po polsku to będzie dama karo. Mafioso rzucił karty i powiedział: Jak jutro nie będzie pełnej talii, to zdejmę ci portki i zbiję przy wszystkich. Jak przy wszystkich, to bić będzie i przy mojej kochanej. O, to było straszne...

— *I co Pan zrobił?*

— Najpierw chciałem skleić kartę chlebem. Ale rozmokła i całkiem się rozerwała. Siedziałem całą noc i myślałem. Jak już zaczęło świtać, to do mnie doszło: trzeba ją namalować. Nie było papieru, odciąłem okładkę z książki, wziąłem ołówek i od lewego oka zacząłem malować. Potem raz dwa nosek, drugie oczko, wreszcie i usta się uśmiechnęły... rano stuk w okno. Przyszedł mafioso, a z nim trzech chłopaków ze wsi, zdrowych takich. Dajesz karty, czy zdejmujesz portki? Dałem karty. Liczy, liczy, jest trzydzieści sześć. Skąd ty je masz wszystkie? Dopiero za drugim razem zauważył damę. Tyś ją zrobił? Tak, ja. On wszystko jedno idzie do mnie. Nu, myślę, wszystko jedno będzie bić. A on wziął mnie, podniósł i zaczął podrzucać do góry.

To był mój pierwszy sukces w życiu.

— *Czy właśnie od tej pory zaczął Pan malować?*

— Już następnego dnia zaczęli do mnie przychodzić ludzie ze wsi. Mówili: Spróbuj, może ty znowu coś namalujesz. Ktoś na wojnie zginął, została po nim fotografia maleńka, to matka czy żona przynosiła tę fotografię i płakała... Ginęli ciągle, a ja rysowałem dzień i noc. Za to moje rysowanie zaczęli przynosić coś mamie, bo przecież żyliśmy bardzo biednie.

Zaczęli przyjeżdżać także ludzie z miasta. To oni przywieźli mi pierwsze farby. Wtedy właśnie spróbowałem malować, już duże portrety.

— *W tamtym okresie był Pan samoukiem. Kiedy trafił Pan do szkół kształcących artystów profesjonalnych?*

— Chyba w 1948 r., kiedy narysowałem jakieś wielkie naczalstwo, posłali moje rysunki do Moskwy z prośbą o zezwolenie na rozpoczęcie nauki profesjonalnego malarstwa. I takie zezwolenie z Moskwy przyszło. Ale napisali: Może jechać, ale tylko do takich miast, gdzie są zesańcy. W żadnym wypadku do Moskwy czy Leningradu. Dobrzy ludzie mapę znaleźli, rozłożyli i wyszukali takie miasto na Uralu, gdzie rzeczywiście byli zesańcy i gdzie było technikum kształcące artystów malarzy. To było miasto Niżnyj Tagieł.

Po pięciu latach skończyłem technikum i na moje szczęście w tym 1953 r. umarł Stalin. Pozwolili mi pojechać do Leningradu. Do Akademii Sztuk Pięknych. Potem jeszcze studiowałem na akademii w Moskwie.

— *Jak w tamtych czasach uczono w sowieckich szkołach malarstwa?*

— Musicie państwo wiedzieć, że ja do czasu wyjazdu na Ural nigdy nie widziałem dzieł sztuki. Widziałem tylko konie, ludzi, zwierzęta. Ale rysowałem jedynie z fotografii. Ludzie we wsi patrzyli na moje rysunki: Pachozę? Nu, pachozę. Podobne – i to wystarczało. Nigdy nie sądziłem, że można malować z natury.

A w szkołach? Malowaliśmy martwe natury. Wot, postawili rzeźbę, głowę – teraz już wiem, to był Dawid Michała Anioła. Kazali malować. Patrzyłem i patrzyłem, i nie mogłem zrozumieć, dlaczego ona jest taka biała. Miałem już wtedy 20 lat, a nigdy nie widziałem gipsu. Wreszcie zacząłem malować: najpierw lewe oko, potem drugie, a oni krzyczą: Co ty robisz? Tak się nie maluje! Trzeba obraz konstruować! W szkole i w akademii zawsze też słyszałem: Pachozę? Nu, pachozę. Ale żeby ktoś o formie mówił?

Teraz nikt mnie już nie śledzi i zawsze zaczynam od lewego oka.

— *Czy w czasie nauki mieliście jakiekolwiek kontakty z nowymi prądami w sztuce zachodniej?*

— Po pierwsze tak powiem. Kiedy jeszcze uczyłem się w technikum na Uralu, pojechałem potajemnie do Moskwy. To był 1952 r. Wtedy nie wolno mi było jeszcze nigdzie wyjeżdżać – ciągle byłem na zsyłce, pod nadzorem. A chciałem zobaczyć obrazy impresjonistów. W technikum nas uczyli, że istnieje tylko realizm odrodzenia, a co tam dalej robili impresjoniści, postimpresjoniści, kubiści i ci wszyscy potem, to był według nich formalizm. W czasie lekcji pokazywali nam obrazy tych twórców, aby przekonać nas, jakie to brzydkie. „Czerwona winnica” van Gogha – tak nie należy malować, jęgo „Autopor-

tret” – to autoportret wariata, przecież sobie ucho odciął. Tak nam mówili. A mnie się to bardzo podobało. Van Gogha polubiłem, jak tylko pierwszy raz popatrzyłem na kopię jego obrazu...

Wiedziałem, że w Muzeum Puszkina w Moskwie mają 5 prac tego artysty – to i pojechałem. Tam akurat była wystawa podarunków dla Stalina. Brzydkich kolosów. Prawdziwego van Gogha wtedy nie zobaczyłem.

— *Ale przecież znakomicie zna Pan obrazy van Gogha.*

— Schytrzyliśmy się. W szkole pokazywali nam książki z kopiami obrazów. To były czarno-białe reprodukcje. Wiedzieliśmy więc, gdzie szukać. Dzięki znajomym mogliśmy odnaleźć je w bibliotekach. A bywało, że niektórzy mieli także książki w domach, przywożone z Zachodu jeszcze do rewolucji. I w tych książkach były kolorowe reprodukcje. Po cichutku schodziliśmy się, zamykaliśmy drzwi, zasłanialiśmy okna i patrzyliśmy. Co za szczęście! W ten sposób poznałem obrazy także innych wielkich twórców zakazanych w Związku Sowieckim.

— *A czy zobaczył Pan wreszcie oryginały?*

— Tak, po raz pierwszy za Gorbaczowa. Wtedy pozwolili pokazać w Moskwie wystawę grafiki Salvadora Dali. Jeszcze nie malarstwa, tylko grafiki. Do tej pory surrealizm – to było brzydkie. Pokazali też po raz pierwszy Chagalla. Przed Gorbaczowem widzieliśmy jedynie obrazy Picassa. Komuniści dopuścili do tej wystawy, bo uważali go za artystę lewicującego.

— *Czy oprócz Chagalla w dobie pieriestrojki pokazano wreszcie w Rosji prace malarzy pochodzenia rosyjskiego uznawanych za wybitnych na Zachodzie?*

— Parę lat temu były pierwsze wystawy Maliewicza, Kandinskiego, Konaczalowskiego. Poza tym pokazano dzieła tworzącego współcześnie na Zachodzie Rauszenberga. To była wielka wystawa – co tu mówić! To był dziw nad dziwy, że codziennie można było pójść i patrzeć na te obrazy do woli. To dopiero było prawdziwe szczęście!

— *W Związku Sowieckim wszakże obowiązującym stylem był socrealizm. Jak godził Pan swe artystyczne upodobania z obowiązującą twórców doktryną?*

— Socrealizm zdyskredytował siebie nie dlatego, że narzucał realistyczną formę, ale dlatego, że rządził się prawami propagandy, a nie sztuki. W naszym kraju było wielu malarzy, którzy tworzyli zgodnie z obowiązującym stylem, na zamówienie organizacji państwowych, za duże pieniądze. Ci ludzie jeździli mercedesami i było im wszystko jedno. Ale byli też artyści, którzy malowali w niezgodzie z socrealizmem, nie mieli żadnych wystaw i takich, wbrew pozorom, było całkiem dużo. W tamtych czasach, tak jak ja, zajmowali się ilustrowaniem książek dla dzieci, a malowali już tylko dla siebie. Niektórym z nich udało się pokazać prace komuś z zagranicy. Ich prace publikowali w Ameryce i innych krajach zachodnich. Bułatow, Wasiliew, Kabakow... oni są dzisiaj znani na całym świecie.

Inaczej niż oni, ja swych prac nie pokazywałem nikomu. Nawet bywało, że cudzoziemców nie wpuszczałem do swojej pracowni.

— *Dlaczego?*

— Proszę Państwa, ja całym swoim sercem nienawidzę stalinizmu, totalitaryzmu i tej całej przeszłości, która była w naszym kraju. Ale myślę, że może być Bóg dał mi to wszystko przeżyć, abym opowiadając swoimi obrazami o tym wszystkim przestrzegał świat. Tematyka moich obrazów jeszcze do niedawna była w Związku Sowieckim nie do przyjęcia. Opowiadałem o naszym ciężkim życiu, o cierpieniu, o miastach zsyłek, o gułagach. Kiedy zacząłem to robić, to były jeszcze czasy Chruszczowa. Była wtedy pewna odwilż, ale potem Chruszczowa zrzucili, przyszli następni i nikt nie wiedział, jaka będzie przyszłość. Bałem się wtedy to pokazywać. Ci chłopcy, Bułatow, Kabakow, chyba nie przeżyli takiej biedy ze swoim ojcem i ze swoją rodziną, jak to było z naszymi biednymi Polakami... Ale malowałem cały czas.

Dopiero od czasów Gorbaczowa przestałem się bać.

— *Czy w tamtych trudnych czasach był Pan w stanie odrzucić socrealizm?*

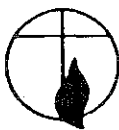
— Jestem człowiekiem Związku Sowieckiego, ale moje malarstwo nie jest socrealistyczne. Na pewno jest to soc-art. Są tu i symbole, i pop-art, i surrealizm. To wszystko traktuję syntetycznie. I jest jeszcze coś, czego nie potrafię nazwać, bo nikt mi jeszcze nie powiedział, co to jest.

Kiedy oglądam dzieła artystów tworzących w stylu pop-art, myślę, że oni widzą tylko formę i nic więcej. A chciałbym, by dzieła te miały swoje indywidualne cechy. By wiadomo było, że malował je Polak, Francuz, czy Amerykanin. Artysta powinien się kierować przede wszystkim uczuciami, a technika i osiągnięcia poprzedników powinny pomagać w wyrażaniu tych uczuć.

— *Czy to właśnie jest Pana artystycznym credo?*

— Posłuchajcie Państwo. Jeszcze w 1970 r. namalowałem swój autoportret. Surrealistyczny. Trzymam w ręku pędzel do malowania. Patrzę w lustro. I widzę siebie malującego ten autoportret. Moja pierś otwarta, a w miejscu serca najdrożsi mi mistrzowie. Van Gogh, jeden z najbardziej tragicznych i ekspresyjnych malarzy. A drugi to mój ukochany Sołżenicyn. To są ludzie, przed którymi zawsze chylę głowę. W rękach trzymają świece. Oświecają nimi moją życiową i twórczą drogę. Oczywiście mam zamknięte. Pokazuję oglądającym moje myśli i serce.

Zawsze, jakkolwiek by mi było smutno i ciężko na duszy, kiedy maluję, zapominam o tym wszystkim i już jest mi dobrze.



WITOLD WIRPSZA

Charitas

Jak mocno się bać ogromu,
Jak mocno dbać o obronę,
Jak dybać na bolesność:

Aby się potknąć w potoku.

Jak mocno badać
Wątle i wąskie związki:

Aby się potknąć w potoku,
Brnąć i brodząc do wywierzyska.

Tomasz

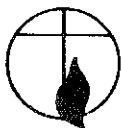
Ciało znalazłem i jego opór, ale
Szukając skaleczenia, natrafiłem
Na gładką skórę. Czyje to ciało.
Żeby się upewnić, starałem się
Skaleczyć ciało ponownie, wywiercić
Ranę palcem i naciskałem,
Aż ciało jęło ustępować
Do zniknięcia; pozostałem
Z wyciągniętym palcem w ranie
Powietrza i palec mi krwawił.

Rabunek i sen

Słowo śpi na Ostatniej Wieczerzy. To nie jest
Wiersz sakralny. Jan śpi oparty głową
O ramię Chrystusa podczas przemiany
Chleba w ciało, wina
W krew: wtedy słowo jest młodością
I zmęczeniem, snycerską robotą
Na ołtarzach. Gdzie jest słowo
Podczas posiłku. W zaświatach własnego
Snu. Zaś obok

Madonna: tu dokonano
Rabunku, zawsze pion twarzy
Skręcał ciało Madonny w spiralę.
Dokonano rabunku Dziecka. To
Nie jest wiersz sakralny, ramiona
Madonny są puste, jak jama nawy.
Zrabowano słowo. Słowo śpi. Komunia
Odbывается w milczeniu, zdrożeniu,
Zrabowano słowo: Czyżby pozostał sen.
Słowo, początek, sen, rabunek, przemiana:
Kto śpi, nie łaknie. Zrabowano
Ciało i krew. Zrabowano początek.
Ruda pora jesieni
Pastwi się nad pastwiskiem,
Nad pagórkiem, nad nieboskłonem, nad
Kresem.

Kto zrabuje kres.



Felicjan Paluszkiewicz SJ

Jezuici polscy dla Biblii

Biblia jest księgą świętą, słowem Boga i podstawowym źródłem wiadomości o Nim. Czytana jednak bez przygotowania, przy braku określonego poziomu kultury religijnej, może stać się ziarnem rzuconym na ugor. Co więcej, przez błędną interpretację stawała się zarzewiem „nowinkarstwa”. Stąd przestrogi ks. Piotra Skargi (1536-1612): *Nie wszystkim zdrowe jest gołego, a nie rozumianego pisma czytanie. Ma wielką w sobie trudność, ma kości, któremi prosty udławić się i hardy zabić się, i głębokość, w której hardy rozum utopić się może¹. Nie ciśnijcie się do Biblii, wy, ludzie świeccy; Biblia jest to kość twarda, a wy, ludzie świeccy, słabe macie zęby: przeto i zęby popsujecie, a tego nie ugryziecie²*. Wypowiedziana obrazowo prawda o nieprzygotowaniu społeczeństwa do lektury Pisma Świętego nakłoniła jezuitów polskich do zespołowej refleksji, jak zaradzić złu. Gdy jesienią 1586 r. obradowano w Wilnie nad projektem programu studiów w szkołach Towarzystwa, jezuici polscy zdecydowanie domagali się, aby do programu nauczania wprowadzić lekturę Pisma Świętego.

Za datę wkroczenia jezuitów w dzieje bibliistyki polskiej można przyjąć rok 1573, w którym ukazała się „Postilla catholica” ks. Jakuba Wujka (1541-1597). Umożliwiła ona ludowi Bożemu w Polsce pogłębione studium treści biblijnych. Oprócz tej napisał Wujek jeszcze drugą postyllę, którą nazwał mniejszą³. Jest ona bardziej popularna. Cieszyła się uznaniem nie tylko w Polsce. Przełożono ją na język czeski, litewski i niemiecki. Postylla mniejsza nie jest skrótem „większej”, ale dziełem na nowo napisanym, z myślą o innym odbiorcy. W obydwu postyllach cytaty z Pisma Świętego Wujek podał we własnym przekładzie.

¹Cyt. za: ks. S. Okoniewski, *Pismo Święte w dziełach x. Piotra Skargi*, Poznań 1912, s. 47*.

²Cyt. za: ks. A. Szlagowski, *Wstęp ogólny historyczno-krytyczny do Pisma Świętego*, t. 2: Warszawa 1908, s. 312.

³*Postille mniejszej część pierwsza...* (1579); *Postille mniejszej część wtóra...* (1580).

Widząc potrzebę popularyzowania nauki objawionej, na kongregacji zakonnej w Kaliszu w 1584 r. jezuici uznali za konieczne dokonanie przekładu na język polski całego Pisma Świętego. Zadanie to zlecono Wujkowi. Był do tego najlepiej przygotowany. Posiadał potrzebną znajomość hebrajskiego, greckiego i łaciny, znał też języki nowożytne, a w posługiwaniu się językiem polskim ze współczesnych mogli z nim stawać w zawody jedynie księża Piotr Skarga i Stanisław Warszewicki (1530-91).

Mimo innych odpowiedzialnych zajęć (1586-87 wiceprowincjał w Polsce, 1587-89 – w Siedmiogrodzie), w latach 1585-89 Wujek dokonał przekładu Nowego Testamentu. W 1591 r., gdy wydrukowano pierwszy arkusz tego tłumaczenia, ktoś anonimowo doniósł prowincjałowi, że przekład nie spełnia wymaganych warunków. (Grzegorz XIII, dając pozwolenie na polskie wydanie Pisma Świętego, zastrzegł, że tekst przed oddaniem do druku ma być zatwierdzony przez powołaną do tego komisję.) Postawiono ponadto zarzut, że ludzie, którym powierzono zadanie oceny tłumaczenia, powierzchownie tylko zapoznali się z drukowanym tekstem. Prowincjał wyznaczył więc nowych cenzorów. Tym razem znaleźli się wśród nich Skarga i Warszewicki. Ponieważ praca Wujka ponownie otrzymała ocenę bardzo dobrą, polecono kontynuowanie druku. Przeciwno tej decyzji ostro wystąpił rektor kolegium poznańskiego, ks. Stanisław Grodzicki (1541-1613) i odwołał się do Rzymu.

Wujek opierał się na tekstach oryginalnych, tj. na hebrajskim i greckim. Tego wymagało wierne oddanie myśli natchnionych autorów. Nie trzymał się niewolniczo sformułowań typowych dla języków wschodnich, starając się jedynie o wierne oddanie sensu Bożego objawienia. Urzędowym tekstem Kościoła był wówczas łaciński przekład św. Hieronima, nazwany później Wulgatą. Gdy do Hieronimowego tekstu zaczęto przymierzać tłumaczenie Wujkowe, dopatrzono się rozbieżności. Grodzicki w utożsamianiu wierności przekładu z jego dosłownością okazał się odporny na argumentację Wujka i jego zwolenników. Druk tłumaczenia wstrzymano. Dla Wujka rozpoczęła się „droga krzyżowa”, którą przeszedł do końca, nie zniechęcając się trudnościami. Dodatkowym doświadczeniem było to, że Grodzicki zostawszy bezpośrednim przełożonym Wujka, kierował się emocją. Gdy prowincjał, mając na uwadze osłabione wyteżoną pracą zdrowie Wujka, polecił dawać mu dwa razy dziennie wino oraz utrzymywać kopistę, uprzedzony Grodzicki pobyt Wujka w Poznaniu uznał za zbyt kosztowny i wypominał to gdzie mógł. 23 XII 1594 r. napisał nawet do generała zakonu, Klaudiusza Aquavivy: ...*kolegium ma*

*również Ojca Wujka, który mu nie służy, ale tylko pisze, a kosztuje za dwóch albo za trzech. Bo prócz wina, które daje mu dwa razy dziennie, żywi się na jego koszt jeden pisarz świecki*⁴.

W 1593 r., po wprowadzeniu poprawek, ukazał się wreszcie dawno oczekiwany Nowy Testament. Pomimo piętrzących się trudności Wujek dalej intensywnie pracował nad pozostałymi księgami Pisma Świętego. W czerwcu lub lipcu 1596 r. miał już gotowe tłumaczenie Starego Przymierza. Dokonanie przekładu olbrzymiego tekstu w tak krótkim czasie świadczy o gigantycznym wysiłku tłumacza. Ale z owocu mrowczej pracy Wujka czytelnicy mogli skorzystać dopiero w dwa lata po jego śmierci. W przeciwieństwie do olbrzymiej wydajności Wujka nowa komisja, złożona tym razem z księży: Jana Brandta (1554-1602), Grodzickiego, Marcina Łaszcza (1551-1615) i Hadriana Radziwińskiego (1555-1655), pracowała słamazarnie. Wyznaczony był do niej także ks. Justus Rabb (1543-1612), ale nie wziął on udziału w „pastwieniu się” nad pracą Wujka. Może dlatego, że pośród członków komisji jedynie on miał przygotowanie filologiczne do oceny Wujkowego dzieła. Pozostali, którym powierzono rewizję przekładu, nie dorosli do zadania ani talentem, ani wiedzą. Poruszali się w cenzurowanym tekście jak przysłowiowe słonie w sklepie z porcelaną. Naniesione poprawki stały się niedźwiedzią przysługą. Dokonano zmian nie tylko w księgach Starego Testamentu, ale odstąpiono także od opublikowanego już uprzednio Nowego Przymierza. W niektórych partiach tekst z 1599 r. tak odbiega od wydania z 1593 r., że trzeba uznać go za nowe tłumaczenie. Przekład Wujkowy był oczywiście jaśniejszy, lżejszy, pełen namaszczenia należnego księgom świętym. Cechowała go ponadto piękna polszczyzna.

Ks. Wujek nie oglądał już przeróbek niezręcznie wprowadzonych w jego tłumaczenie. 26 VII 1597 r. wykończył dedykację do „Żywotu i nauki Pana naszego Jezusa Chrystusa”, a nazajutrz już nie żył.

Potomni rychło zauważyli błąd w odejściu od pierwowzoru Wujka. W 1613 r. rozstał się z tym światem Grodzicki, a już w 1622 r. powrócono do tekstu Nowego Testamentu z 1593 r. Zrozumiano, że ten z 1599 r. jest mało czytelny. Niestety, nie dało się odnaleźć oryginalnego tłumaczenia Starego Testamentu.

Wujkowy przekład Biblii, pomimo zniekształceń wprowadzonych w Starym Przymierzu, stał się najpopularniejszym tekstem polskim

⁴Wujek nie był jedynym wadzącym Grodzickiemu. Rektora poznańskiego denerwowało również, że ks. Adrian Junga (1550-1607) „unika głoszenia kazań i słuchania spowiedzi, a zajmuje się tylko wydawaniem książek”.

ubiegłego tysiąclecia. Wywierał wpływ na rozwój rodzimej literatury, zwłaszcza w okresie porozbiorowym. Czytali go nasi wielcy romantycy, Adam Mickiewicz, Juliusz Słowacki, Zygmunt Krasiński, czytali go również ludzie prości. Henryk Sienkiewicz pisze o polskim starcu, żyjącym samotnie w Kalifornii, który nie zapomniał mowy ojców jedynie dlatego, że każdego ranka głośno czytywał Biblię w przekładzie Wujka. W usta emigranta włożył wyznanie: *Jedną tylko książkę mam w domu: Biblię Wujka, którą czytuję co dzień, abym nie zapomniał mowy mojej i nie stał się niemym w języku ojców moich...*⁵

Do 1965 r. drukowano praktycznie jedynie przekład Wujkowy. Liczne wznowienia ukazywały się nie tylko w drukarniach Rzeczypospolitej, ale również w wydawnictwach Berlina, Lipska, Moskwy, Wiednia, Stanów Zjednoczonych... Popyt musiał przewyższać podaż, skoro na odwrocie karty tytułowej wydania wiedeńskiego z 1859 r. zaznaczono: *nie pozwala się przedawania po cenach wyższych, jak na tytule wymieniono*. Podobnie na wydaniu z 1874 r. Oprócz edycji popularnych ukazywały się teksty drukowane starannie. Znakomite, niejako przełomowe, jest wydanie wrocławskie z 1740 r., a jeszcze bardziej wydanie łacińsko-polskie z 1771 r.; naśladowały je później inne szanujące się oficyny.

Wśród pierwszych polskich jezuitów popularyzujących Pismo Święte tuż obok Wujka zajmuje miejsce Skarga. Jego publikacje są zawsze mocno osadzone na fundamencie Pisma Świętego. Świadcstwem zainteresowania biblijnego autora „Kazań sejmowych” mogą być słowa dominikanina, o. Fabiana Birkowskiego, wypowiedziane przy trumnie Skargi: *Źródłem tej owocnej pracy było Pismo Święte. Zawsześ go znalazł, a on Pismo Święte czytał, a czytał z poważnym rozmysłem*⁶. O zamilowaniu do Pisma Świętego świadczyły też notatki porobione na egzemplarzu weneckiego wydania Biblii, którego Skarga używał. W 1912 r. ks. Stanisław Okoniewski opublikował pracę „Pismo Święte w dziełach x. Piotra Skargi”. Z benedyktyńską pracowitością wyszukał ze wszystkich dzieł Skargi cytaty z Pisma Świętego i zestawiał układając po kolei, według następstwa ksiąg. Udowodnił, że Skarga, podobnie jak Wujek, w swoich postyllach, przytaczając biblijne teksty, posługiwał się własnym przekładem. Wyrażenia Skargi są plastyczne, jędne, subtelnie oddające myśl oryginału. Skarga podchodził do Pisma Świętego z najwyższym sza-

⁵ H. Sienkiewicz, *Wspomnienie z Maripozy*, Warszawa, brw. s. 16.

⁶ F. Birkowski OP, *Mowy pogrzebowe i przygodne*, cz. 1, Warszawa 1901, s. 91.

cunkiem i wciąż należną Słowu Bożemu, usiłując każdą myśl zrozumieć jak najlepiej. W egzegezie *oglądał się zawsze na tych, którzy od apostołów idąc, klucz do rozumienia Ksiąg Bożych wzięli*⁷, tj. na Ojców Kościoła. Oprócz kazań, pism polemicznych i innej publicystyki, Skarga napisał komentarz do Pieśni nad Pieśniami oraz do Przypowieści Salomona. Teksty te nie zachowały się, ale wspominają o nich ks. Antoni Possevino (1533-1611), a później ks. Kasper Niesiecki (1682-1744).

W XVI w. wyszły spod piór jezuickich jeszcze dwie inne prace związane z Pismem Świętym. W 1563 r. ks. Marcin Laterna (1552-98) wydał w Krakowie swoje dzieło pt. „Harfa duchowna”, w którym pośród innych modlitw znajdowały się Psalmi z objaśniającymi przypisami. Natomiast ks. Kasper Sawicki (1552-1620) pozostawił w rękopisie „Index biblicus omnium materiarum”.

Liczącym się przyczynkiem w badaniach biblijnych stały się prace ks. Wawrzyńca Susligi (1580-1641). W 1605 r. opublikował on dzieła: „Tabula chronographica a capta per Pompeium Ierosolyma usque ad incensam et deletam à Tito caesare urbem ac templum sepultumque ac triumphatam Synagogam” oraz „Velificatio, seu Theoremata de anno ortus ac mortis Domini, deque universa Iesu Christi in carne oeconomia”. „Velificatio” wysoko ocenił niemiecki astronom Jan Kepler (1571-1630) i wznowił je w Pradze nadając tytuł „De Jesu Christi Salvatoris vero anno natalitio consideratio novissimae sententiae Laurentii Sausligi” (1606).

XVII stulecie nie dało Towarzystwu Jezusowemu w Polsce wielkich biblistów. Niemniej nie było ono pod tym względem zupełnie jałowe. W 1642 r. ks. Marcin Hincza (1592-1668) wydał w Wilnie „Meditationes in Evangelia”. Poza nim podjął tematykę biblijną jeszcze polihistor, ks. Wojciech Tylkowski. Należał on do grona bardziej dynamicznych jezuitów. Jego dorobek wydawniczy jest nie tylko bogaty, ale także różnorodny. Zdumiewa wszechstronna wiedza: teologia, filozofia, medycyna, matematyka i astronomia. Z biblistyki pozostawił: „Podzielenie Pisma S. y na niez argumenta” (1682), „Problemata święte abo pytania około wyrozumienia Świętej Ewangelii” (1682), „Paraphrasis na Psalterz Dawidów” (1688). Prowadził tam wykład Psalmów wyjaśniając ich sens literalny, alegoryczny, duchowy oraz naukę płynącą z tekstu. Stopniowo przechodzi z interpretacji na parafrazę (wierną w oddaniu myśli, a popularną w wyrazie

⁷Cyt. za: ks. S. Okoniewski, dz. cyt., s. 57*.

słownym). Jest jednak niekonsekwentny i raz interpretuje, kiedy indziej zaś parafrazuje. Parafraza Tylkowskiego jego bliska historiom biblijnym epoki. Autor stara się dać możliwie łatwy do przyswojenia przekaz treści biblijnych, nadając niektórym Psalmom formę fabularną. W porównaniu z innymi robi to z większym smakiem i umiejętnością. W metodzie parafrazowania jest wierny tekstowi, a wszelkie dopełnienia są czymś zewnętrznym, łatwym do usunięcia. Przekazywane treści podaje w sposób obrazowy, używając różnych struktur językowych. Tam, gdzie w tekście występuje pierwiastek uczuciowy, pozostawia zabarwienie emocjonalne, a nawet je potęguje. Tylkowski napisał jeszcze czwartą pracę o tematyce biblijnej: „Apocalypsis albo objawienie Ś. Jana Ewangelisty” (1694). W 1727 r. ks. Marcin Briccius (1665-1727) opublikował „Quaestiones egegeticae in Sacram Scripturam...” Czytelnikom Biblii dał oryginalny i ciekawy komentarz poszczególnych ksiąg. Tworzywem były mu wypowiedzi nie tylko Ojców Kościoła oraz teologów, ale również przyrodników i innych pisarzy, nawet niechrześcijańskich.

Pracujący w Inflantach misjonarze jezuitcy: Jerzy Elger (1586-1672), Henryk Madem (1671-1739) oraz Jan Łukaszewicz (1699-1779) dokonywali przekładu Ewangelii na język łotewski.

Wiek Oświecenia przyniósł najpierw trzy prace napisane po łacinie, ks. Piotra Kwiatkowskiego (1664-1747) „Historia Veteris et Novi Testamenti, quae stylo claro et solido conscripta, SS. Patrum textibus illustrata, aliorumque, auctorum floribus exornata, compendiose et dillucide collecta” (1741), ks. Adriana Jamskiego, „Synopsis novi Evangelii” (1757) oraz ks. Mikołaja Gniewosza (1644-1711) „Commentarius in libros Machabaeorum”, których rękopis spłonął w czasie pożaru w Krasnymstawie.

Ciekawostkę stanowią opowiadania biblijne ks. Marcina Kurzenieckiego (1705-69) pt. „Wykład Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu. ...oyczystym wierszem ułożony... na ohydę i pothumienie... błędów szerzącego się... Żydostwa...” wydany w Nieświeżu w 1769 r. Autor nie pominął żadnej z ksiąg natchnionych. Zrymował przy tym Psalmu i Apokalipsę. Poszczególne księgi Biblii posłużyły jedynie jako tworzywo, które beletryzował. W Księdze Rodzaju scenę spotkania Józefa z braćmi ukształtował na podobieństwo sztuki teatralnej. Zdarzenie to przedstawił niezwykle plastycznie. Wszędzie tam, gdzie tekst Pisma Świętego uzupełnił wytworem własnej wyobraźni, użył kursywy. Nie ograniczył się do ukazania faktografii, ale raz po raz, różnymi sposobami, dramatyzował teksty biblijne. Można powiedzieć, że praca ta jest zbiorem sensacyjnych historii osnutych

na tle wątków biblijnych. Styl opowiadań cechuje zamaszystość słowa, barwność obrazu, bezpośredniość wypowiedzi, dynamizm i fantazja. „Wykład” Kurzenieckiego jest polską historią biblijną przepojoną klimatem epoki.

W 1767 r. ks. Franciszek Bohomolec (1720-48), wielki obrońca języka polskiego, wydał w Warszawie „Psałterz” Kochanowskiego nie wznawiany przez 126 lat. Miejsce dla Psalmów znalazło się też w twórczości Franciszka Dionizego Książczaka (1750-1807), najwybitniejszego liryka Oświecenia. Ponieważ zostały one włączone do „Psałterza Dawida” Franciszka Karpińskiego, nie wiadomo ile ich było owocem talentu i pracy Książczaka. Odpowiedzieć na to pytanie mogłaby jedynie żmudna analiza językowa tekstu.

Połowa XIX w. przyniosła „Lekcje i Ewangelie na cały rok kościelny katolicki ze szczególnym uwzględnieniem świąt dycecyj wrocławskiej, z dodatkiem Patronów polskich i modlitw niektórych”, w opracowaniu ks. Iwona Czeżowskiego (1814-89). Pozycja ta ukazała się jako druk anonimowy we Wrocławiu w 1850 r.

Poważniejszym wydarzeniem w naszej XIX-wiecznej biblistyce była łacińsko-polska edycja Pisma Świętego wydanego w Wilnie w latach 1861-64. W tekście polskim posłużono się przekładem Wujka, ale do Wujkowego komentarza o charakterze bardziej polemicznym dołączono oddzielone linij opracowanie włoskiego jezuity, ks. Jana Stefana Menochiusza (1575-1655) „De Republica Hebraeorum”, zawierające solidnie zrobione przypisy objaśniające każdy trudniejszy wyraz, obyczaje Wschodu oraz uwagi geograficzne, historyczne i dydaktyczne. Wydanie to, połączone pierwotnie z subskrypcją, doczekało się kilku wznowień. Na liście subskrybentów figurowali mieszkańcy Gniezna, Kazania, Kijowa, Krakowa, Lipska, Lwowa, Mohylowa, Petersburga, Poznania, Saratowa, Żytomierza...

Fatalnym epizodem było wydanie w 1872 r. Ewangelii według św. Mateusza dokonane przez ks. Stanisława Stojalskiego (1845-1911)⁶. Dostrzegł on konieczność współczesnego, zrozumiałego tłumaczenia ksiąg świętych. Pragnął dać dobry, jasny tekst Nowego Testamentu. Niestety, nie był przygotowany do ambitnego zadania. Brakowało mu studiów filologicznych, a także znajomości geografii

⁶ Ks. W. Smereka, *Początki i rozwój ruchu biblijnego w Polsce*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, nr 11/1958, s. 84-85; ks. I. Stachowiak, *Rozwój nauk biblijnych w XIX i w początkach XX wieku*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 3, cz. 1, Lublin 1976, s. 56-57.

i kultury starożytnej Palestyny. Opublikował więc Ewangelię według św. Mateusza (i przypuszczalnie według św. Marka), opierając się na przekładzie Wujka, ale z własnym, odbiegającym od tradycji, wstępem i komentarzem *błędem wieku odpowiednim*. Nie miał na to zgody przełożonych. Zakończyło się to zniszczeniem nakładu, a niefortunny wydawca opuścił zakon.

Największe twórcze zainteresowanie Pismem Świętym nastąpiło w XX w. Listę biblistów polskich otwiera tutaj wybitny jezuitki egzegeta, ks. Władysław Szczepański (1877-1927). Wysokiej klasy naukowiec został jak rzadko kto przygotowany do podejmowanej pracy. Najpierw odbył 3-letnie studia orientalistyczne w Bejrucie, następnie pogłębiał je przez 2 lata w Innsbrucku. Podejmował też podróże naukowe na Wschód, szczególnie do Palestyny. Od 1909 r. prowadził wykłady w Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie. Należy do współczesnych pionierów tłumaczenia Pisma Świętego z języków oryginalnych. W 1914 r. opublikował synoptyczny przekład czterech Ewangelii pt. „Bóg-człowiek w opisie Ewangelistów”, w 1917 – „Cztery Ewangelie” w nowym przekładzie, opatrzone rok wcześniej wydanym, w osobnym tomie, obszernym wstępem i komentarzem. Rozpoczął też pracę nad pozostałymi księgami Nowego Testamentu, ale oczekiwane w Polsce dzieło przerwała przedwczesna śmierć, która zabrała go w 50. roku życia⁹. Z ksiąg starotestamentowych przełożył z hebrajskiego jedynie fragmenty Księgi Hioba oraz Psalm 136 (137). Wzbogacił natomiast piśmiennictwo naukowe oraz popularnonaukowe długim szeregiem wartościowych opracowań pozwalających na studium klimatu, w jakim rozgrywały się wydarzenia biblijne. Budzi podziw częstotliwość, z jaką ukazywały się jego książki. Poważne dzieła naukowe wydawał w krótkich odstępach czasu. W 1908 r. ukazały się aż 3 pozycje: „Na Synaju”, „Nach Petra und zum Sinai Reiseberichte” oraz „Der Durchzug der Israeliten durch das Rote Meer”. Oprócz kilkunastu książek mających charakter monograficzny opublikował mnóstwo artykułów i recenzji. Ponad 20 prac pozostawił w rękopisie, podobnie jak kilka książek nie związanych z tematyką biblijną. Lekkie pióro autora sprawia, że poruszane przez niego problemy są interesujące nawet dla czytelnika nie przygotowanego do tak specjalistycznej lektury. Swoimi umiejętnościami przysłużył się nie tylko nauce polskiej i niemieckiej. Publikował także w językach: arabskim, francuskim oraz włoskim.

⁹ Zaawansowane tłumaczenie Dziejów Apostolskich dokończył i opatrzył komentarzem ks. Walenty Prokulski.

Wszystkie prace Szczepańskiego otrzymywały przychylne opinie. Jedyńm bodajże wyjątkiem był prof. Ignacy Chrzanowski który w 4 lata po ukazaniu się przekładu Ewangelii niewybrednie zaatakował tłumaczenie¹⁰. W obronie napadniętego zabrał głos prof. Tadeusz Sinko, który krytyczne wywody Chrzanowskiego podważył w obszernym omówieniu jego recenzji: *Prawie wszystkie zarzuty językowe i stylistyczne krytyka – napisał – opierają się tylko na jego „smaku”, a nie mają podstawy tekstualnej. Krytyk nie stara się wejść w intencje nowego przekładu, opartego o poważne studia językowe i rzeczowe, nawet w obrębie poszczególnych wyrażen i wyobrażeń, i dlatego podrwiwa z niego tam, gdzie do tego nie ma najmniejszej podstawy*¹¹.

Ks. Szczepański był prekursorem stosowania w biblistyce zasad hermeneutycznych, zalecanych później w konstytucji „Dei Verbum” II Soboru Watykańskiego. Celem krzewienia znajomości Pisma Świętego oprócz publikacji, wykładów i seminariów na Uniwersytecie Warszawskim wprowadził jeszcze cieszące się zainteresowaniem wieczory biblijne dla akademików.

Następnym egzegetą wyciskającym ślad na polskiej biblistyce był ks. Walenty Prokułski (1888-1968). Oprócz kontynuacji tłumaczenia Dziejów Apostolskich i komentarza do nich, rozpoczętego przez Szczepańskiego, napisał wiele artykułów dotyczących przeważnie św. Pawła. Publikował swoje prace w „Catholic Biblical Quarterly”, „Duszpasterzu Polskim Zagranicą”, „Homo Dei”, „Przeglądzie Powszechnym” oraz w „Ruchu Biblijnym i Liturgicznym”. W maszynopisie pozostawił pracę „Najśw. Maryja Panna w Ewangeliach” oraz kilka innych opracowań. W czasie okupacji miał przygotowany dobry przekład Listów św. Pawła, po wojnie pracował nad komentarzem do nich. Niestety, lata pięćdziesiąte i sześćdziesiąte nie były łaskawe dla pisarzy niezależnych. Swoją dorobek musieli chować do szuflady. Gdy otworzyły się w tym względzie pewne możliwości, Prokułski już nie żył. Owoc jego żmudnego wysiłku spoczywa prawdopodobnie jako maszynopis w Archiwum Prowincji Polski Południowej Towarzystwa Jezusowego. Jedyne jego tłumaczenie Ewangelii synoptycznych weszło do Biblii Tysiąclecia.

W gronie biblistów polskich poczesne miejsce zajmuje również ks. Ludwik Semkowski (1891-1977), długoletni profesor Papieskiego

¹⁰I. Chrzanowski, *Nowy przekład Pisma Świętego*, Kraków 1920, s. 32.

¹¹„Czas”, 7 V 1920.

Instytutu Biblijnego w Rzymie i w Jerozolimie, który przełożył i wydał Nowy Testament (1941), wydał „Lexicon haebraicum et aramaicum Veteris Testamenti Franciszka Zorella” oraz publikował na łamach łacińskich czasopism „Verbum Domini” i „Biblica”.

Nowatorskim egzegetą, cenionym także przez teologów zachodnich, był ks. Stanisław Styś (1896-1959). Jego praca habilitacyjna, „Fundamentalis idea in Vetere Testamento”, nie doczekała się druku, wydał jednak „Egzegetyczne podstawy tłumaczenia maryjnego”, a „Biblijne ujęcie stworzenia świata wobec nauki” wznawiano dwukrotnie. W „Ruchu Biblijnym i Liturgicznym” opublikował artykuł „Duchowy tragizm Jeremiasza”. Pisywał w „Ateneum Kapłańskim”, „Collectanea Theologica”, „Homo Dei”, „Rocznikach Teologiczno-Kanonicznych”, „Tygodniku Powszechnym”, „Verbum Domini” oraz „Wierze i Życiu”. Opracowywał hasła biblijne do „Podręcznej encyklopedii biblijnej”, a także dla „Encyklopedii katolickiej” KUL. Przygotowywał do wydania Księgi Starego Testamentu w przekładzie Wujkowym w edycjach z lat 1935, 1956 i 1962. Przełożył z hebrajskiego Proroctwo Jeremiasza i opracował do niego komentarz. Zarówno z przekładu, jak i z komentarza skorzystano w pierwszym wydaniu Biblii Tysiąclecia.

Trzecim z jezuitów, którego tekst zamieszczono w Biblii Tysiąclecia, w wydaniu oryginalnym z 1965 r., był ks. Edward Haratym. Dokonał on przekładu Proroctwa Daniela. Oprócz tego zalicza się do współautorów „Podręcznej encyklopedii biblijnej” (1959) oraz „Encyklopedii katolickiej” KUL.

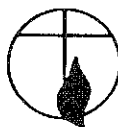
Wydawany przez 400 lat Wujkowy przekład wymagał okresowo uwspółcześnienia języka oraz adaptacji przypisów. Wznawiane często edycje Nowego Testamentu sposobili do druku coraz to inni teolodzy. Wymieniając jezuitów pracujących nad tekstem Biblii, wypada przytoczyć jeszcze nazwiska księży: Jana Rostworowskiego (1876-1963), Józefa Andrasza (1891-1963), Mariana Józefa Morawskiego (1881-1940) i Władysława Lohna (1889-1961). Oni to, pisząc komentarze do Nowego Testamentu, z wynikiem lepszym lub gorszym, ale zawsze z pełnym zaangażowaniem, starali się Księgi Święte uczynić bliższymi polskiemu czytelnikowi.

Gdy II Sobór Watykański w konstytucji „*Dei Verbum*” uwrażliwił na powszechniejsze korzystanie ze skarbca słowa Bożego, księża Alfred Cholewiński (1936-88) i Bronisław Mokrzycki (ur. 1935) opracowali „Nabożeństwo biblijne” (1968). Później Cholewiński odbył w Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie gruntowne studia biblijne uwieńczone doktoratem za pracę „*Heiligkeitsetz und Deu-*

teronomium. Eine vergleichende Studie", która ukazała się drukiem w 1976 r. w „Analecta Biblica”. Oprócz działalności naukowej poświęcał on czas popularyzowaniu Pisma Świętego, przede wszystkim we wspólnotach neokatechumenalnych. Doświadczenia drogi neokatechumenalnej przeniósł na teren Polski. W 1989 r. ukazał się zbiór jego prelekcji na tematy biblijne („Chrześcijaństwo ponownie odkrywane”) wygłoszonych w Radio Watykańskim w latach 1976-1985¹².

W wieloraki sposób jezuici polscy przybliżali treści biblijne ludowi Bożemu. Owocność ich wysiłku była, jak wszędzie, pochodną zdolności i przygotowania zawodowego tych, którzy pokusili się o wzbogacenie rodzimego piśmiennictwa teologicznego. Prace te jednak, lepsze lub gorsze, były przeważnie pionierskimi, biorąc pod uwagę epokę, w jakiej wypadło żyć ich autorom.

¹² Z żyjących teologów biblijnych należy odnotować prace ks. Franciszka Siega (ur. 1929), *Omoios hyios anthropou* (1981), *Listy do siedmiu Kościołów* (1985), „Niewiasta” i „Syn” w Apokalipsie św. Jana (1987) oraz ks. Czesława Łukasza (ur. 1954), *Evangelizzazione e conflitto. Indagine sulla coerenza letteraria e tematica della pericope di Cornelo* (1993).



Krzysztof Tarka

Michał Römer o polsko-litewskich sporach w okresie II wojny światowej

Polska i Litwa są krajami, które historia powiązała z sobą w sposób szczególny. Począwszy jednak od końca ubiegłego stulecia wzajemne stosunki najczęściej nie opierały się na tradycji wspólnej przeszłości. Zasadniczym elementem polsko-litewskiego sporu stało się Wilno, które ostatecznie w 1922 r. znalazło się w granicach Rzeczypospolitej. Wybuch II wojny światowej przyniósł liczne zmiany i nowe konflikty we wzajemnych relacjach.

Po 17 IX 1939 r. ziemie wschodnie RP znalazły się pod okupacją sowiecką. Niebawem jednak sytuacja w Wilnie zmieniła się. Na mocy układu sowiecko-litewskiego 28 X 1939 r. do miasta wkroczyło wojsko litewskie. Ówczesny stan ludność polska, stanowiąca zdecydowaną większość mieszkańców Wilna, uważała za krótkotrwały i przejściowy, w przeciwieństwie do strony litewskiej, która dążyła do asymilacji Wileńszczyzny z Litwą. W możliwość kompromisu wierzyli po stronie polskiej niemal tylko wileńscy krajowcy. Po stronie litewskiej inicjatorem wzajemnego zbliżenia był w tym czasie profesor Uniwersytetu Witolda Wielkiego w Kownie, Michał Römer (Mykolas Römeris). Od dawna był on związany ze sprawami litewsko-polskimi. Już na początku wieku wokół wydawanej przez niego „Gazety Wileńskiej” skupili się miejscowi krajowcy. Podczas I wojny światowej Römer służył w Legionach Polskich, blisko współpracując wówczas m.in. z Piłsudskim. Protestując przeciwko zajęciu Wilna w 1920 r. przez gen. Lucjana Żeligowskiego przeniósł się do Kowna. Przez wiele lat piastował tam funkcję rektora. Nigdy jednak nie zerwał związków z Polską i Polakami. Przez ostatnie 34 lata życia (1911–45) skrupulatnie prowadził „Dziennik”, nieocenione źródło dla badaczy relacji polsko-litewskich. Zapiski sporządzał w języku polskim. Rękopis tego monumentalnego dzieła, które nigdy nie zostało wydane, znajduje się w bibliotekach wileńskich. Z „Dziennika” tylko w minimalnym stopniu korzystali dotychczas historycy. Obecne kontrowersje w relacjach polsko-litewskich, a z drugiej strony niewątpliwe zainteresowanie problematyką litewską w Polsce sprawiają, iż warto (jak

sądzę) przypomnieć nie znane szerzej fragmenty „Dziennika” Römera odnoszące się do II wojny światowej. Szczególnie interesujące są zapiski z lat 1939-40.

* * *

Zastanawiając się nad możliwościami rozwiązania „problemu” wileńskiego Römer zanotował 6 IX 1939 r.: *Czy Litwini oprą się pokusie „wydarcia Wilna” (...) Odzyskanie Wilna na klęsce polskiej piękne i chlubne nie jest, ale nie piękniejsze i nie szlachetniejsze było „zdobycie” Wilna przez Polskę w roku 1920. Jak Polska je na Litwie wzięła, tak Litwa je na Polsce zabrać może (...) ale co będzie, gdy się Litwa skusi i zaangażuje, a potem przyjdzie klęska Niemiec i likwidacja skutków przez Anglię i Francję! W tym jest trudność i tragizm¹. Sytuację komplikowało wkroczenie Armii Czerwonej na ziemie wschodnie Rzeczypospolitej. 19 IX 1939 r. Römer pisał: *Dramat wileński dokonany. Wilno już zajęte wojska sowieckie. (...) Na początku wojny Niemcy proponowali Litwinom zająć Wilno, ale Litwini odmówili. Nie rezygnowali jednak ze swych pretensji do Wilna. Pod datą 23 września autor „Dziennika” podkreślił: Po katastrofie Polski dobitej przez interwencję Sowietów, nas interesuje przede wszystkim na razie kwestia Wilna. Czy Sowiety przekażą Wileńszczyznę Litwie? Dominowało przekonanie, że nie przekażą, przynajmniej w toku wojny. Jednak 10 X 1939 r., nie wiedząc jeszcze o postanowieniach zawartego tego dnia w Moskwie układu sowiecko-litewskiego, Römer zaznaczył: Coraz bardziej potwierdza się wiadomość o oddaniu Litwie przez Sowiety Wilna z połacią kraju wileńskiego. (...) Odzyskanie Wilna postawi wobec Litwy cały szereg bardzo złożonych zagadnień zarządu Wilna i Wileńszczyzny – reformy agrarnej, języka, Uniwersyteu, samorządów, sądu etc. Już nazajutrz z tryumfem notował: Wilno oddane. 13 X 1939 r., pisząc o spodziewanym wkroczeniu wojska litewskiego do Wilna, twierdził: Będzie to moment bardzo ciekawy. (...) Wilno wyzwolone z ręki bolszewickiej będzie witać z pewnością życzliwie, a może gorąco, wkraczające oddziały wojska litewskiego. Serce mi rośnie. Pełen euforii dodawał po dwóch dniach: Litwa wciąż żyje radością odzyskania Wilna. Mimo upływu kolejnych dni Wilno nadal okupowały wojska sowieckie. Zaniepokojony tym Römer 20 X**

¹Wszystkie cytaty pochodzą z *Dziennika* Michała Römera, t. 37, 38 i 39, przechowywanego w Dziale Rękopisów Biblioteki Uniwersytetu Wileńskiego, sygn. F 75.

1939 r. odnotował: *Z dnia na dzień czekamy na otwarcie drogi do Wilna. Tydzień dobiega, jak zaczęliśmy czekać. (...) Sprawa wkroczenia do Wilna dominuje nad wszystkim innym, nawet nad zagadnieniami wojny.* 25 października, na dwa dni przed przekroczeniem przez wojska litewskie dotychczasowej granicy z Polską (Litwini uważali ją jedynie za linię administracyjną), Römer ponownie z nadzieją pisał: *...ogół ludności wileńskiej powita Litwinów serdecznie.* W dzień po zajęciu Wilna (29 października) nieco rozczarowany zanotował jednak: *Słyszałem też – nie wiem ile w tym prawdy – że tłumy polskie w Wilnie zachowują się jednak w stosunku do Litwinów nie entuzjastycznie, lecz z rezerwą, nie wrogo, ale dosyć chłodno.*

Zaniepokojony pogłębiającym się antagonizmem polsko-litewskim 20 XI 1939 r. Römer przyznał: *Kompleks spraw wileńskich jest trudny. Czynniki polskie w Wilnie konsolidują się. Narasta ich opór bierny, który twardnieje i staje się coraz złośliwszy. Skądinąd w społeczeństwie litewskim, tak w starej Litwie, jak i wśród Litwinów Wileńszczyzny, narasta impet zdobywczy, niecierpliwa agresja, nie chcąc się liczyć z przesłankami psychicznymi Polaków wileńskich i żądająca kategorycznie natychmiastowego 100% przystosowania się ich do wszystkich konsekwencji państwowości litewskiej, którą oni jeno stopniowo przetrawić mogą. Ta niecierpliwość i radykalizm może pchnąć pewne elementy umiarkowane w objęcia nieprzejednanych i złośliwych wrogów Litwy, których nie brak i którzy swe sidła zastawili.*

Będąc pod wrażeniem strajku (*demonstracji sabotażu*) uczniów szkół wileńskich zanotował 7 XII 1939 r.: *W Wilnie dywersanci polscy rekrutują się głównie z młodzieży, chociaż nie wyłącznie z niej.* Szkolnictwo było jednym z głównych ognisk zapalnych polsko-litewskiego sporu. Krzyżowały się tu odmienne cele obu stron. Ludność polska, w miarę możliwości, dążyła do utrzymania dotychczasowego stanu, natomiast dla władz litewskich był to istotny element akcji litwinizacyjnej. Do kroków najważniejszych i najbardziej jaskrawych należało zamknięcie 15 XII 1939 r. Uniwersytetu Stefana Batorego. Wbrew wcześniejszym obawom Römer 23 grudnia z ulgą odnotował: *W ogóle ani przy przejmowaniu majątku, ani przy zamknięciu Uniwersytetu Stefana Batorego 15 XII żadnych ekscesów, które były zapowiadane nie było. (...) Co prawda w pobliskich cyrkulach policyjnych były zgromadzone pogotowia na ewentualność jakich zamieszek, ale było to zupełnie niewidoczne.* W końcu grudnia 1939 r. Römer na stałe przeniósł się z Kowna do Wilna. Kandydował nawet na stanowisko rektora nowego litewskiego Uniwersytetu Wileńskiego (rektorem został Mykolas Biržiška).

Niebawem po przyjeździe do Wilna Römer wystąpił z inicjatywą stworzenia litewsko-polskiej grupy dyskusyjnej. W „Dzienniku” pod datą 19 I 1940 r. zapisał: *Chciałbym bardzo wytworzyć w Wilnie środowisko czy szerzej ośrodek kontaktu między czynnikami społecznymi litewskimi i polskimi, z czasem ewentualnie rozszerzyć je także na białoruskie i żydowskie, może i rosyjskie. W pierwszym jednak rzędzie – litewski i polski. Kontakt taki jest bardzo pożądanym, nawet koniecznym. Chodzi o kontakt między ludźmi dobrej woli, którzy nie są wrogo do współpracy tych dwóch społeczeństw narodowych w ramach państwowości litewskiej usposobieni. Dziś kontaktu takiego, który by był regularny – nie ma. Litwini kowieńscy, którzy tu (do Wilna – K.T.) zjeżdżają okolicznościowo albo się osiedlają, trzymają się osobno i izolują się, jak ludzie z metropolii, przyjeżdżający do kolonii, ewentualnie mają kontakt z miejscowym społeczeństwem polskim tylko służbowy, o ile się stykają z nimi w urzędach. Polacy miejscowi, nawet ci, którzy nie są do Litwy uprzedzeni albo z góry usposobieni wrogo, nie mają kontaktu z Litwinami, nie wciągają się w więź obywatelską, natomiast obcując li tylko ze społeczeństwem polskim w kole prądów antylitewskich (...) oddalają się i tracą walory, które by mogli mieć dla zbliżenia obywatelskiego polsko-litewskiego. Niebawem też przystąpił do realizacji swego projektu. 21 I 1940 r. notował: *Zabieram się do realizowania mojego zamiaru wytworzenia pewnego ściślejszego środowiska dla kontaktu litewsko-polskiego w Wilnie. Chodzi na razie o bardzo nieliczne grono ludzi – Litwinów i Polaków, które by się zbierało mniej lub więcej periodycznie dla wymiany zdań i pogadanki na tematy aktualne współżycia krajowo-obywatelskiego. Chodziłoby naturalnie o bardzo staranny dobór ludzi w takim gronie kontaktu. Mam już mniej więcej na względzie kilku ludzi, z którymi przede wszystkim porozumiem się z każdym osobiście, a następnie spróbuję ich zebrać razem. Nawet wyselekcjonowane przez Römera grono polskich miłośników Litwy nie dawało gwarancji powodzenia całego przedsięwzięcia. Jeszcze tego samego dnia inicjator akcji zaznaczył: *Polakom tego typu droga jest zawsze konstrukcja Litwy mniej lub więcej historycznej, to znaczy litewsko-polsko-białoruskiej, co najmniej dwukantonalnej, nie zaś narodowo-litewskiej, w której by Polacy wileńscy zostali zepchnięci do stanowiska mniejszości narodowej w narodowym państwie litewskim. Litwinom zaś leży na sercu Litwa narodowa, jaką jest ona obecnie. (...) Bez Litwinów „Litwa” utonąłaby w Polsce, bo nie miałyby się na kim oprzeć.***

Na przełomie stycznia i lutego 1940 r. Römer prowadził z Litwinami i starannie wybranymi ze środowiska wileńskich krajowców Pola-

kami intensywne rozmowy sondażowe w sprawie swej inicjatywy. Mimo ograniczonego i dobranego kręgu rozmówców napotkał przeszkody i opór z obu stron. 1 lutego zanotował: *...tworzy się już z dwóch stron nastawienie niechętnie*. W zapisie z 3 lutego stwierdził wręcz: *Mojego zebrania kontaktowego polsko-litewskiego nie mogę doprowadzić jeszcze do skutku i nie jestem jeszcze pewny, czy co to z tego będzie*. Nazajutrz zaś, nieco głębiej wnikając w przyczyny trudności, pisał: *Atmosfera społeczna w Wilnie jest paskudna. Zabagniona jest strasznie. Litwini przez swój radykalizm językowo-litwinizacyjny czynią Polakom miejscowym sytuację nieznośną i właściwie degradują ich na poziom analfabetów. Nieludzkie jest też załatwianie sprawy obywatelstwa. Najróżniejsi wilnianie obywatelstwa nie otrzymują. (...) Skądinąd Polacy wileńscy rozumują i czynią jednostronnie, utyskując na zarządzenia litewskie, zapominając zgodnie o tym, co ich w tym stosunku w najbliższej przeszłości obciąża*. Ostatecznie jednak 12 II 1940 r. w mieszkaniu Römera doszło do pierwszego spotkania. Oprócz gospodarza uczestniczyli w nim: Viktoras Čečeta, Fabijonas Neveravičius, prof. Vincas Krevė-Mickevičius, prof. Vladas Jurgutis oraz Bronius Untulis i Antanas Krutulyš. Ze strony polskiej przybyli: Zygmunt Jundziłł, Romuald Wenckowicz, Józef Święcicki, Ludwik Chomiński, Seweryn Wysłouch, dr Adolf Narkiewicz. Łącznie 13 osób: *...liczba fatalna, ale pomimo to zebranie się udało i na ogół uczyniło wrażenie dodatnie, zakończone wspólnym wszystkim bez wyjątku uznaniem dla podjętej przeze mnie inicjatywy i życzeniem kontynuowania ciągłego takich pogadań*. Warto odnotować, iż rozmowy prowadzono w języku polskim. Termin kolejnego spotkania ustalono wstępnie za dwa tygodnie w mieszkaniu Jundziłła.

W przededniu litewskiego Święta Niepodległości (15 lutego) Römer ze sceptycyzmem pisał: *Niestety Polacy wciąż robią ten sam błąd zasadniczy. Siedzą na dwóch stołkach, nawet ci, którzy wciąż wołają o swojej miłości do Litwy i za krajowców się podają. Są niby gotowi do akceptowania państwowości Litwy, ale wciąż się na państwo polskie oglądają i wciąż sobie Polskę rezerwują. Rezerwują ewentualny powrót do Polski. (...) Nie jest to więc państwowe stanowisko litewskie i wobec tego wszelkie ich deklaracje o rzekomym ich stanowisku krajowym litewskim brzmią nieszczerze i w praktyce nie są realne. Pod tym względem logiczniejsi są od krajowców endecy. (...) Cóż dziwnego, że Litwini im nie ufają (...) Nie otrzęśli się oni z polityki wschodniej Piłsudskiego i metod Żeligowskiego*.

29 lutego Römer notował: *Nasza akcja kontaktowa, którą zainicjowałem, idzie złotym krokiem, a byłoby dobrze, gdyby te zebrania były*

częstsze. Długie przerwy czynią wrażenie, że rzecz się urywa. Ostatecznie do drugiego spotkania doszło 6 III 1940 r.: *Nie jest dobrze, gdy te spotkania są takie rzadkie, taką przestrzenią czasu od siebie oddalone. Kontakt wymagałby częstszego spotykania się i większej ciągłości.* Podczas spotkania Čecėta (delegat litewskiego MSZ) przedstawił referat o zasadach polityki litewskiej w Wilnie. Dyskusję nad referatem ze względu na długie i poetyckie przemowy Polaków, nawiązujących do idei Wielkiego Księstwa Litewskiego, musiano odłożyć do kolejnego zebrania. Doszło do niego 14 marca w mieszkaniu Čecėty. Próba ułożenia wzajemnych stosunków miała jednak małe szanse powodzenia. 21 marca Römer zapisał w „Dzienniku”: *Wiele jest czynników, które wciąż drażnią stosunki wileńskie i nie dopuszczają do ukojenia w najczulszym punkcie tych stosunków, jakim jest ustosunkowanie się polsko-litewskie. Prawda, że dużo jest rzeczy drażliwych ze strony polskiej, ale nie mniej i z litewskiej. Do takich czynników ja trzących należy w bardzo dużym stopniu wileński dziennik litewski „Vilniaus Balsas”.*

Do kolejnych spotkań „grupy kontaktowej” doszło 3 i 10 IV oraz 7 i 21 V 1940 r. w restauracji „Valgis” w centrum Wilna przy ul. Gedymina (Mickiewicza). Notując swoje wrażenia po ostatnim zebraniu Römer stwierdził, iż grupa polska wystąpiła z wielką i gwałtowną ofensywą (...) z góry uplanowaną pod reżyserią Jundziłła i (Bronisława – K.T.) Krzyżanowskiego. Podstawą wystąpienia Polaków był odczytany na zebraniu artykuł Józefa Mackiewicza. W ocenie Römera: *Jak zawsze wraca on do tej samej piosenki swojej o Litwie historycznej, to znaczy litewsko-białoruskiej, tę jedną uznając za prawowitą – przeciwstawiając ją Litwie tworzonej przez Litwinów.*

Interesujący i trafny jest zapis w „Dzienniku” z 2 V 1940 r.: *Polacy wileńscy lubią mówić, że Litwini przez swoje ostre zarządzenia litwinizacyjne w Wilnie, inkorporujące Wilno do całego systemu państwowego Litwy, zniechęcili sobie ludność wileńską i sami zniszczyli te atuty, jakie Litwa pierwotnie miała w katerycznie prolitewskim nastawieniu wilnian. (...) W nastawieniu tym było przecież dużo rezerwy. Ale faktem przecież jest, że to nastawienie prolitewskie (...) opierało się na tym, że Polacy w Wilnie liczyli, iż rządy litewskie będą li tylko rodzajem skrzydeł, pod którymi Wilno zdola zachować całe swoje oblicze polskie nietknięte do czasu, gdy po zakończeniu wojny losy Wilna dostatecznie się rozstrzygną, liczyli więc, że pod firmą litewską będą żyli tak samo jak za czasów polskich przed wojną, tylko że władza będzie nie polska, jeno litewska. Zapomnieli o tym, że Litwa przychodzi do Wilna jako do kraju własnego, do swojej stolicy odzyskanej.*

Wiosną 1940 r. zaostrzyły się stosunki sowiecko-litewskie. Niebawem pogłoski o sowieckich naciskach stały się publiczną tajemnicą. 6 VI 1940 r. Römer w związku z tym zapisał: *Wilno znowu pogrążone w panice*, a nazajutrz dodał: *Na ogół panuje w Wilnie przygnębienie. Ale też ustały wszelkie ekscesy ze strony litewskiej w stosunku do Polaków. To jedno dobre. Jak tylko Litwini czują się bezpieczniejsi i pewniejsi siebie, zaraz ze strony półinteligencji i młodzieży narasta zaczepność w stosunku do Polaków w Wilnie*. Historia lubi się jednak powtarzać.

Niebawem (15 VI 1940 r.) Armia Czerwona zajęła Litwę. Formalnie stała się ona sowiecką republiką 3 sierpnia tegoż roku. Tym samym Wileńszczyzna, po raz drugi w tej wojnie, znalazła się pod okupacją sowiecką. Mimo iż w nowej sytuacji czynnikiem decydującym były władze sowieckie, Litwini nie ustawiali w akcji litwinizacyjnej. 4 IX 1940 r. Römer zapisał: *...komuniści litewscy są nastawieni bardzo narodowo i zdecydowani nie dopuścić do szerzenia akcji polonizacyjnej w Wilnie, na którą już zaczęli liczyć Polacy i którą próbowali już wszczynać komuniści polscy. W partii komunistycznej w Wilnie są podobno duże tarcia między komunistami polskimi i Litwinami. Do kompartii wpłynęło dość dużo elementów narodowych polskich, którzy pod firmą komunistyczną chcieliby rozwijać polskość i jej placówki w Wilnie, czemu się komuniści litewscy opierają. Komunistom litewskim ułatwia tę akcję to, że komunistów Polaków jest na ogół mało. Tą drogą litwinizacja Wilna może szybko poczynić znaczne postępy. Już dziś element litewski bardzo się wzmógł liczebnie w porównaniu do roku ubiegłego. Nie wygasł również konflikt polsko-litewski. 22 XII 1940 r. Römer zanotował: *Jakieś czynniki szerzą wśród ludności polskiej nienawiść do Litwinów. Usiłują Litwinów (...) przedstawić (...) za tych, którzy chcieliby zgubić element polski i katolicki, gdyby nie czynniki sowieckie w Moskwie, które kierują się sprawiedliwością i życzeń litewskich nie spełniają*.*

Niebawem nastąpiła kolejna zmiana sytuacji politycznej. 22 VI 1941 r. wojska niemieckie rozpoczęły wojnę ze swym dotychczasowym sojusznikiem, Związkiem Sowieckim. Już 24 czerwca Wilno zostało zajęte przez wkraczające wojska niemieckie. Wileńszczyzna tym samym znalazła się pod czwartą z kolei, od momentu wybuchu wojny, okupacją. W nowej sytuacji nie wygasły animozje polsko-litewskie. Wręcz przeciwnie, przepaść między obu narodami narastała. 14 IX 1941 r. Römer zapisał: *Uspokobienie Polaków w Wilnie jest ultra-antyniemieckie i zarazem antylitewskie. Ze zdumieniem spostrzegam, że stopniowo zmienia się ono nawet na sowietofilskie*.

Wielkie nadzieje są pokładane przez Polaków na układzie zawartym między Sikorskim a Sowietami, oczywiście pod egidą Anglii. Co symptomatyczne, zapiski dotyczące spraw polsko-litewskich coraz rzadziej pojawiają się na kartach „Dziennika”. Brak też informacji o wzajemnych kontaktach. 9 VII 1944 r. Römer, który na wakacje regularnie wyjeżdżał z Wilna na wieś, zapisał dochodzące go pogłoski, iż Wilno jest w „ręku Polaków”. Wieść ta powtarzana jest uporczywie. Jakich Polaków i w jaki sposób się to stało – tego nikt dokładnie nie mówi. Domyślają się – i to wydaje się najprawdopodobniejsze – że w ręku partyzantów polskich, których w ostatnich czasach na Wileńszczyźnie było bardzo dużo. (...) Partyzanci polscy na Wileńszczyźnie są równie antyniemieccy, jak antysowieccy, dojsć więc może do walki między nimi a Sowietami, którzy się do Wilna zbliżają. (...) Panika u nas jeszcze trwa, zwłaszcza po miasteczkach, skąd ludzie masowo puciekali, bądź na wieś, bądź na zachód.

Niebawem po raz trzeci od wybuchu II wojny światowej do Wilna wkroczyły wojska sowieckie. Mimo represji, które dotknęły oba narody, nie doszło do współdziałania polsko-litewskiego. Nie wygasły dawne i niedawne animozje.



Z niedzieli na niedzielę

Prolog

Podróż mistyczna

Wysepka mała na jeziorze serca, nie opuszczona. Powietrze płuc struchlałe i brzeg wibruje jak krąg zrzuconych do wody kamieni.

Lecz łódź przybija bez trwogi, gdy czuwa ręka Troski nieznanej –
buczek portowy we mgle. I wieża pastewna, aorta, Chleb Życia
[wydaje

oczekującym u wrót. Tu strzeż się, groby zjadaczy przepiórek
w przedsionkach doliny, memoriae concupiscentiae, cmentarz
[pożądania.

A nisko, na dnie wąwozu, żyła gęsta jak wyrzut sumienia. Szary głaz,
cielca złotego pamiątka i splot tętniczy zakwita na skraju, to Krzew

Gorejący. Lecz milczy agri specula, czyli Pole Czatów. A ten ułomek,
nieduży, to słup żony Lota. Wapno, jabłka sodomskie, popiół i sól.

Tu dwa wkłęsnięcia. Grota Eliasza i studnia Jakuba. Teraz dotknij
komór. Oto wieńcowe naczynia, pierścień i róg Salomona. Tutaj
[wzrok

obróć. Patrz, na warownych posadach żeber wsparte gwarne i ludne
miasteczka. Te ścieżki w głębi, to są Drogi Pańskie. Oto Betlejem,

grota Narodzenia. W dali świątynia nauk w Eleonie i Betania, zwana
Lazarium, czyli miejsce Wskrzeszenia. Te szare grudki na epicardium

to Anastasis, postanowienie zdrady. Przejdź przez ogrody ścięgien, to
Getsemani, miejsce Pojmania. A wyżej wzrok już bez lęku nie
[sięga –

Golgota, katedra Krzyża na kurhanie Czaszki. Słyszysz? Kuźnia
Syjonu przekuwa miecze i Duch ma wejście przez bramy zaparte.

Na szczycie, w sercu serca – miasteczko Powrotu, to znaczy Wstąpienia. Osiwiałe żywioły natury, zastygłe w pół ruchu. Małe

Inbomon – tu rozbij namioty. Wielka bezradność. Tak wiele pociechy. Jedna Krwi tylko kropelka nicość globową zwycięża,

gdy Pan nasz dobry, Pelikan, klatkę piersi na sobie rozrywa i gniazdeczko w niej wije. Wysepkę małą na jeziorze serca.

Niedziela Wielkanocna Zmartwychwstania Pańskiego

Myślimy czasami, że zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa to filar wiary, nie zaś racja rozumu. Czy uważamy zatem, że zmartwychwstanie jest raczej aktem poetyckim niż logicznym dowodem? Jeśli nawet nie umiemy myśleć i przeczuwać inaczej, jak tylko w oparciu o rzekome przeciwieństwa serca i umysłu, wiary i rozumu, poezji i logiki, aktu i dowodu – wynika z tego, że zmartwychwstania co najwyżej nie możemy pojąć. Że staje się ono niepojęte jako tajemnica. Ale czy tajemnica unieważnia rozum? Albo czy przeszkadza poezji?

Zmartwychwstanie jest oszałamiająco niezwykle jako prawda, która przemienia świat i przeduchawia go wraz z każdym pojedynczym istnieniem. Jesteśmy z całym naszym światem zaangażowani w zmartwychwstanie. Pociągnięci przez nie. Staje się zrozumiałe, że przez zmartwychwstanie wszystko, co zmarło, otrzymuje życie. Zaś żywe, które było jak umarłe, przez zmartwychwstanie budzi się z nadzieją.

Podobnie jak narodziny w betlejemskiej grocie, zmartwychwstanie następuje między ludźmi. Pośrodku naszego świata. Grota narodzenia i grota zmartwychwstania, wyrzeźbione w wnętrzu ziemi, są znakami narodzin świata do nowego życia, które swoje światło wyprowadza z popiołu.

W dolinie kości słychać gwar i radość. Mieszkańcy świata powstają z martwych. Wszystko się odmienia i nic się nie kończy, chociaż minęło minione. Nie ma tu poezji, a tam logiki, tu ciała, a tam ducha, tu materii, a tam energii. Jesteśmy jedno. Jest jedno.

II Niedziela Wielkanocna

To prawda, że bywamy sceptyczni, podejrzliwi, niewierni jak Tomasz Didymos. Mówimy wówczas, że sceptycyzm popłaca na drogach poszukiwania prawdy. Że przystoi poszukiwaczom sensu i praw-

domówcom, którzy nie dają się zwieść bladzie czy pozorowi. Inni gotowi są twierdzić, że podejrzliwości nauczyło ich samo przez się życiowe doświadczenie.

W odróżnieniu od niewiernych biernych, trzeba nam więc szczególnie cenić niewiernych czynnych. Zatwardziałych przeczycieli. Mamy przecież prawo spodziewać się po nich wielkiej aktywności. Liczymy, że niewierni posuną swój sceptycyzm do granic. Tam, gdzie panują nieprzeniknione ciemności. Gdzie uszy świdruje cisza, nozdrzom nic nie wonieje, palce niczego nie czują, a na języku nie ma żadnego smaku.

Lecz nawet niewiernym bardzo trudno osiągnąć szczyt najgłębszego sceptycyzmu. Większości w ogóle nie udaje się dotrzeć do dna podejrzliwości. Pozostali nie do końca nie wierzą długie lata, nieraz przez całe życie, a i potem także, w wieczności. Przykry jest los sceptyków, którzy utknęli w drodze, godzien współczucia. To tak, jakby Chrystus nie pozwolił niewiernemu Tomaszowi włożyć palca w swoje rany.

Ktoś przecie jednak, co jakiś czas – niestety, nie zdarza się to często – osiąga szczyt sceptycyzmu. Czyli znajduje się na samym dnie podejrzliwości. Ten nie czeka długo na otwarcie oczu, uszu, nozdrzy, ust i dotknięcie palca. Szybko zginąłby z pragnienia, gdyby nie łaska nieba.

Na pustynię zmysłów spada rzęsyty deszcz.

III Niedziela Wielkanocna

Co to jest: czytać znaki i rozpoznawać znaczenia? Na czym polega Eucharystia, która czymże, a raczej: Kim jest?

Zmartwychwstały Jezus zbliża się do Kleofasa i jego towarzysza na drodze do Emaus i nie zostaje rozpoznany, gdyż oczy uczniów są jakby na uwięzi. W Emaus, przy stole, Chrystus bierze, błogosławi, łamie chleb i zostaje rozpoznany, gdyż oczy uczniów *otworzyły się*. Zmartwychwstały *znika z oczu*. Kleofas i jego towarzysz przypominają sobie, że *serce pałało w nich*, gdy tylko Nieznajomy podszedł do nich na drodze.

Emaus to jednoczesność rzeczywistego widzenia i głębokiego przeczucia sensu, który istoczy się w widzialnym i zarazem poza tym, co widzialne. Jest oślnieniem, które rozpala serca i otwiera oczy. Mówiąc inaczej, zamknięte oczy i oschłe serca nie potrafią czytać znaków ani rozpoznawać znaczeń. Eucharystia polega na wolności Chrystusa od ograniczeń naszego widzenia rzeczywistości i brzegów

naszego przeczucia sensu. Eucharystia jest Kimś, kto sam otwiera nasze oczy i rozpala serca.

Nieznajomy w Emaus raz jeszcze daje nam świadectwo miłości. Ale łamiąc chleb daje je nie jak ktoś, kto z daleka powiewa białą chusteczką, lecz jak ktoś, kto gorąco całuje w usta.

IV Niedziela Wielkanocna

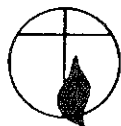
Jezus mówi o sobie, że jest bramą owczarni. Kto wejdzie przez bramę, otrzyma pokarm i zbawienie. To jest kwestia zaufania, czyli wiary. Czyli miłości.

Krzyż jest bramą. Droga i wejście prowadzi przez życie i przez śmierć. Krzyż jest bramą ze śmierci do życia. Jezus, który jest bramą owczarni, otwiera ramiona. Krzyż rozsuwa ramiona.

Może być, że widok za bramą pozostanie ten sam. Ale nie oddzieli nas już od życia skrzydło ciemności. W dolinie pasą się owce, skąpane w świetle nocy betlejemskiej i w świetle poranka w ogrodzie zmartwychwstania.

Łatwo zrozumieć, że brama jest ze światła. Trzeba jeszcze pamiętać, że dla tego światła każdy z nas jest jak brama.

Sergiusz Sterna-Wachowiak



 sesje - sympozja

**CUDOWNE WŁAŚCIWOŚCI
MATEMATYCZNE**
***Wartości duchowe
w zmieniającej się
Europie***

**Pax Romana,
Warszawa, 23–26 XI 1995 r.**

Pax Romana jest międzynarodowym ruchem inteligencji katolickiej. Pierwszy dzień obrad zjazdu to spotkania poszczególnych sekcji Pax Romana. Przedstawiamy krótkie sprawozdanie ze spotkania Sekretariatu ds. naukowych (SIQS) oraz z późniejszych obrad plenarnych.

Spotkanie SIQS miało za temat „Znaczenie rzeczywistości materialnej”. Rozpatrywano zagadnienie materii, stawiając pytanie: Czy fizyka jest nauką o materii? Swoją odpowiedź przedstawił ks. Michał Heller (Obserwatorium Watykańskie, PAT). Od czasów Kartezjusza materia stała się kategorią filozoficzną ważną także dla fizyki. Jak się jednak okazuje, w dalszym rozwoju fizyki pojęcie materii zostało zastąpione pojęciem masy, głównie dzięki Newtonowi. Nie materia więc, lecz masa, zredukowana do parametru w równaniach opisujących ruchy ciał, odegrała w nim główną rolę. Taka eliminacja materii z zakresu pojęć, którymi posługuje się

fizyka, znajduje swoje apogeum we współczesnych teoriach. Gdy fizycy mówią o materii, często mają na myśli jakieś jej popularne pojęcie – zazwyczaj chodzi po prostu o przedmioty rozciągłe. Fizyka jednak nie jest głównie nauką o przedmiotach – choćby nawet o cząstkach elementarnych – lecz o ich wzajemnych oddziaływaniach. Kwantowa teoria pól jest właśnie teorią wzajemnych oddziaływań cząstek elementarnych. Dzięki temu ma także bardzo pożądane, wręcz cudowne właściwości matematyczne, które pozwalają przewidzieć istnienie nie znanych dotąd cząstek. Z mechaniki kwantowej wynikają dalsze konsekwencje dla naszego myślenia o materii. Przewiduje ona, że gdy cząstki oddziałują na siebie, to o tym później „pamiętają”. Pomiar dokonany na jednej z nich od razu dyktuje wartość pomiaru dokonanego na drugiej, choćby nawet znajdowała się ona na drugim końcu galaktyki. Eksperymentalne potwierdzenie tego zjawiska przez Alaina Aspecta pozwala zrozumieć, że na poziomie mikroskopijnym pojęcia czasu i przestrzeni nie mają zastosowania – wzajemne oddziaływania wydają się niezależne od czasu i przestrzeni. O ile zatem materia jest rozciągnięta w przestrzeni, fizyka nie jest nauką o materii.

Myślenie o materii często wiąże się ściśle z myśleniem o duchu, podmiotowości i o życiu psychicznym. Philippe Meire, psychiatra z wydziału medycyny na Katolickim Uniwersytecie w Louvain, rozważył problematykę dualizmu w współczesnej psychiatrii. Postęp psychofarmakologii, rysujący perspektywę

instrumentalizacji podmiotowości człowieka przez stosowanie różnych środków psychotropowych, zmusza do stawiania pytania o podmiot w samym centrum zagadnień współczesnej biologii. Nauki kognitywne i sztuczna inteligencja stawiają nas na nowo przed antynomiami: duch – materia, dusza – ciało, psychika – mózg. Medycyna musi uświadomić sobie, jaka wizja człowieka stoi za jej praktyką. Istnieją zasadniczo dwa podejścia do zjawiska życia psychicznego. Pierwsze dąży do wyeliminowania pojęcia podmiotowości, tworząc modele organizmu w terminach czysto fizyczno-chemicznych związanych z pewnymi analogiami wziętymi z informatyki (np. kod, program itp.). Takie podejście, choć w pewnym zakresie słuszne, nastrocza jednak wiele problemów: skąd się bierze twórczość umysłu? Skąd pochodzi przeżycie jako takie? Jak wytłumaczyć halucynację czy utratę świadomości samego siebie? Drugie podejście, obecne np. w teoriach Pichota i Edelmana, kładzie nacisk na życie jako aktywną relację między żyjącym a jego środowiskiem. Podczas rozwoju tej relacji żywy organizm staje się coraz bardziej autonomiczny, lecz także – co może się wydawać paradoksalne – bardziej otwarty na świat. Życie jest procesem ewolucji, oddzielonym od tego co nieożywione, dostrojonym jednak do niego i charakteryzującym się wzrostem indywiduacji i autonomizacji. Widzimy tu możliwość pojawiania się podmiotowości. Tajemniczy ruch autonomizacji, który łączy otwartość i interioryzację, osiąga swój szczyt w życiu psychicznym, które, inaczej niż w przypadku zwie-

rzęcia, potrafi nie tylko interpretować i modyfikować relacje między swoim organizmem a światem, lecz także relacje z innymi ludźmi i z samym sobą. Ruch interioryzacji, który, jak wykazuje praktyka kliniczna, jest delikatny i skomplikowany, otwiera podmiot na relacje coraz bardziej szczególne. Czy dynamika ta nie otwiera także na życie duchowe?

Rene Munnik z Uniwersytetu w Tilburdze przedstawił słuchaczom koncepcję materii, jaką znajdujemy u Whiteheada. Odrzucił on arystotelesowskie pojęcie materii jako zasady jednostkowania. Uważał, że trwający, ale bierny substrat nie może nawet być pomyślany jako indywiduum. Zasada indywiduacji nie jest bierna – jest aktywnością, twórczością. Prawdziwymi składnikami rzeczywistości nie są rzeczy trwałe, lecz aktualne zdarzenia. Stawanie się i przemijanie tych zdarzeń dzieje się w jednym momencie. Zdarzenia mają istotną właściwość: każde posiada dwa bieguny: fizyczny oraz umysłowy. W niektórych zdarzeniach, np. w tych, które konstytuują naturę nieorganiczną, biegun umysłowy nie ma większego znaczenia. W innych natomiast ma znaczenie dominujące. Przykładem tego ostatniego jest Kartezjusza „*Cogito ergo sum*”. Według teorii Whiteheada materia przybiera więc pewne cechy psychiczne.

Gustave Martelet SJ z Centre Sèvres w Paryżu podzielił się swoimi refleksjami nt. znaczenia materii w teologii, zwłaszcza w eschatologii. Ze współczesnej astrofizyki wiemy, że wszechświat wziął swój początek z „wielkiego wybuchu”, którego

energia nadal rozpiera wszechświat. W końcu jednak, w bardzo odległym czasie, albo ta energia się wyczerpie, a wszechświat oziębi się w śmierci termicznej, albo przestanie się rozszerzać i wpadnie znowu w osobliwość początkową, w nicość. Wszechświat dąży zatem niechybnie ku swojej śmierci. Czy wobec takiej wizji jest jeszcze miejsce na nadzieję eschatologii chrześcijańskiej? Energia wszechświata jest skończona. Ta przygodność energii wskazuje na konieczność istnienia innej „nieskończonej energii”, Boga. Dopiero jednak w zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa Bóg objawia swoją nieskończoną moc i wolność wobec stworzenia. To wydarzenie jest źródłem nadziei na ostateczne przemienienie świata, dzięki ukazaniu się nieskończonej energii zmartwychwstania, jakim jest paruzja, ponowne przyjście Zbawiciela. Eschatologia zmartwychwstałego Chrystusa daje sens początkowi wszechświata i wyzwala człowieka z przeznaczenia pełnego absurdu.

Obrady plenarne konferencji były niewątpliwie poszukiwaniem odpowiedzi na pytania, jakie stawiają sobie europejscy katolicy. Na różne sposoby dało się podczas niej odczuć pilną potrzebę poszukiwania dróg wyjścia z sytuacji duchowej, w jakiej znalazła się Europa w okresie posoborowym.

O. S. Gajek (Lublin) zwrócił uwagę na wartość chrześcijańskiego Wschodu, ze szczególnym uwzględnieniem bliskiego nam geograficznie prawosławia. Większe otwarcie na to chrześcijaństwo, które dzięki kulturowanym przez nie wartościom: kontemplatywności, umiłow-

niu piękna, mogłoby zaspokoić pragnienie, które wielu Europejczyków stara się realizować na drogach religii Wschodu niechrześcijańskiego.

Angel Castineira i Carlos Torner z Barcelony przedstawili w swoim referacie trzy propozycje, ukierunkowane na większą samodzielność wiernych. Są to: potrzeba egzegezy – chodzi o to, by wierzący stali się samodzielnymi „egzegetami” swej wiary dla współczesnych; religia minimalna – przez analogię do koncepcji „etyki minimalnej”, w której chrześcijaństwo stanowiłoby pewną minimalną przestrzeń wspólnych wartości, na podstawie której każdy miałby możliwość osobistego dopracowania się „swojej”, bardziej „upersonalizowanej” wersji chrześcijaństwa; wreszcie katolicyzm jako sieć (analogiczna do międzynarodowych powiązań ekonomicznych i komunikacyjnych) – nakładająca się na dominujący obecnie model Kościoła jako piramidy.

M. Habbleshwaite (Oxford) oparła swą analizę sytuacji na dość schematycznym i z pewnością dyskusyjnym podziale na postępowych chrześcijan soborowych i wstecznych chrześcijan restauratorów chcących na nowo wprowadzić chrześcijaństwo jako pewien „panujący system”. Sympatyzując wyraźnie z tymi pierwszymi, nie mogła jednak nie przyznać, że żadna z opisywanych przez nią postaw nie prowadzi ku widocznym i czytelnym dla dzisiejszego człowieka rozwiązaniom. Dlatego szansą dla Europejczyka może być powrót do starej postawy pielgrzymowania, nieustannej poszukiwania, z nadzieją że

– być może – tak jak uczniom z Emaus, towarzyszy drogi da się w końcu rozpoznać...

Jeszcze inne podejście zaprezentował o. Josef Sudbrack (Innsbruck), odwołując się do historii Kościoła i doktryny katolickiej. Stwierdził on, że chrześcijaństwo było mocne wtedy, gdy podejmowało dialog, lub, inaczej mówiąc, potrafiło dostosować obecne w nim Boże przesłanie do rzeczywistości jego adresatów, samo zdobywając przy tym pogłębione rozumienie własnej prawdy. Prelegent wskazał też na potrzebę oczyszczenia funkcjonującego obecnie obrazu Boga, przez wyakcentowanie roli Ducha Świętego i w ogóle przedstawianie Boga raczej w ramach dynamicznej wizji Boga w Trójcy, Boga obecnego we wszystkich rzeczach, oraz podkreślanie optymizmu płynącego ze zmartwychwstania. Wspominał też o celowości podkreślenia wartości osoby w aspekcie jej stawiania się: kim mam się stać? jak mogę stać się sobą? – z zachętą do szukania odpowiedzi w intymnym dialogu między człowiekiem a Bogiem.

Wszystkie referaty pozwoliły dostrzec problemy europejskich intelektualistów katolickich: zmęczenie scjentystyczną i racjonalistyczną wizją rzeczywistości, wyrażające się w poszukiwaniu kontemplacji, wyciszenia i nadprzyrodzoneści; zmęczenie dźwiganiem bagażu doktryny i przeszłości, która, choć niezmiernie cenna, w pewnych sytuacjach staje się ciężarem dla zagubionego Europejczyka; pragnienie dowartościowania podmiotowości człowieka oraz wspólnotowości, nawet kosztem elementu hierarchicznego.

Często powtarzano słowo „kryzys”. Dominujący nastrój – mimo wielu idei i pomysłów – to jednak lęk o przyszłość, chęć oglądania się wstecz, nawet podenerwowanie, wyrażające się w gorączkowym poszukiwaniu szybkich rozwiązań i obwinianiu innych (tu hierarchia staje się przysłowiowym chłopcem do bicia). Największym problemem wydaje się to, że na dobrą sprawę nie wiadomo, czego szukamy. W tej sytuacji wspomniany powrót do postawy pielgrzyma wydaje się przynajmniej uczciwą propozycją.

Paweł Kapusta SJ
Krzysztof Skorulski SJ

MIASTA PRZYSZŁOŚCI

Florian Rötzer
*Miejskość w epoce
techniki cyfrowej*

Edward Dwurnik
Miasto idealne

Instytut Goethego w Warszawie,
22 II 1996 r.

Obecny rozbłysk dążeń narodowych i etnicznych to tylko przedśmiertny rumieniec poprzedzający zniknięcie różnorodności kultur w globalnej sieci systemów. Takimi słowami miał się zakończyć wykład F. Rötzera, z którym połączona była wystawa malarstwa E. Dwurnika. Wypada żałować, że wykład zaist-

niał jedynie w formie broszurki wydanej w serii zeszytów Instytutu Goethego.

Rötzer jest publicystą i teoretykiem mediów, członkiem zarządu Laboratorium Medialnego oraz współorganizatorem cyklu imprez pt. „Telepolis – miasto interaktywne, miasto w systemie sieci”. Jego wykład dotyczył relacji między dynamicznie rozwijającymi się technikami komunikacji a kształtowaniem się przestrzeni miejskiej. Jest to perspektywa zaskakująca dla przeciętnych użytkowników telefonu i telewizora, zazwyczaj nie zdających sobie sprawy z tego, jak bardzo te pożyteczne urządzenia mogą zmieniać rzeczywistość.

Wiele funkcji przestrzennej koncentracji, które stanowiły o konieczności tworzenia miast i gwarantowały ich egzystencję, przejmują stopniowo sieci komputerowe. Sprzyjają one (...) tendencji, która sprawia, że przestrzenne zagęszczenie, znamienne dotychczas dla miast, nie jest już miarodajnym kryterium struktur miejskich. (...) Nowe miasta wśród zieleni unieważniają różnicę między centrum, peryferiami i terenami otaczającymi, i niszczą tradycyjną hierarchię, wedle której regiony są organizowane, sterowane i reprezentowane przez centrum. Jest to zjawisko, które staje się coraz bardziej widoczne – to nie centra, lecz peryferie stają się ośrodkami życia i produkcji. Stajemy się społeczeństwem postindustrialnym. Proces ten przebiega jednak powoli, gdyż nie wszyscy ludzie są gotowi do spotykania się w przestrzeni wirtualnej i wykonywania w niej wspólnej pracy. Ciągłe jeszcze

przedkładają komunikację „body to body” nad „face to face”. Mimo to rośnie zainteresowanie sieciami komputerowymi, dzięki którym tworzą się *wspólnoty społeczne* (Howard Rheingold). Dla Rötzera oznacza to poszukiwanie nie tyle przestrzennej bliskości z drugim człowiekiem, ile pragnienie *intymności na dystans*. Pozostawia on bez odpowiedzi pytanie, czy pragnienie to jest odwieczną potrzebą, czy też pojawiło się dopiero dzięki odpowiednim mediom.

Innym ciekawym zagadnieniem związanym z rozwojem systemów komunikacyjnych jest przemiana najbliższego otoczenia człowieka – wnętrza mieszkalnego. Rötzer nazywa takie wnętrza przyszłości *elektroniczną jaskinią*. Życie w niej cechuje się większym niż kiedykolwiek zacieraniem granic między pracą a czasem wolnym, będzie ponadto pogłębiać izolację jednostek przynajmniej o tyle, o ile nie będą już zmuszone do opuszczania w każdy roboczy dzień sfery prywatnej i dość długiego przebywania w tej samej przestrzeni z obcymi ludźmi. (...) Nowy wsłaniał świat telepracy w domu ma z prywatnej siedziby uczynić miejsce pracy. Autor przytacza nawet futurystyczny opis mieszkania, w którym poza tradycyjnymi pomieszczeniami jest miejsce także na *pomieszczenie komunikacyjne* (J. Brauner, R. Bickmann). Znajduje się w nim stacja medialna lub ekran. Taki rozwój sytuacji powoduje, że kurczą się biura, rosną za to powierzchnie mieszkań i domów prywatnych. Stawia to pod znakiem zapytania funkcję budownictwa mieszkaniowego i przemysłowego.

Rodzi się architektura o nowym statusie wyrażającym się w określeniu „meeting-point”.

Jak w przyszłości będą wyglądały miasta? Powstanie fasad medialnych jest początkiem wykorzystania techniki cyfrowej w architekturze. Rötzer wspomina projekty Rema Koolhaasa i Toyo Ito jako przykłady takich właśnie inteligentnych fasad, które łączą akcję z wnętrza budynku ze środowiskiem. *Architektura tkwiąca nieruchomo na swoim miejscu zostanie nie tylko zdynamizowana w formie, lecz także ma zostać wewnętrznie i zewnętrznie przekształcona w pojazd, który żegluje wśród wirtualnych przestrzeni.*

Jednak analiza struktur współczesnych metropolii nie usposabia optymistycznie. Niektórzy nawet twierdzą, że bezpieczeństwo stało się teraz jedną z ważniejszych cech jakościowych mieszkania czy biura. *Otwarte niegdyś miasto jest pełne bram, krat i kontroli. (...) Nowa architektura zdecydowanie zdążyła w kierunku zamkniętości bunkra i ścisłego rozgraniczania sfery publicznej i prywatnej.*

Zarówno powstanie fasad medialnych, jak i nasilenie się zjawiska wykluczenia ze społeczności czy rozkład tożsamości kulturowej są konsekwencjami rozwoju systemów komunikacyjnych i powstania nowych mediów.

W jakim stopniu wystawa obrazów Edwarda Dwurnika stanowi pendant do wykładu? Zaprezentowano 8 płócien przedstawiających fantastyczne, błękitne miasta. Sama ta barwa powoduje, że nie można uwierzyć podpisom informującym, iż mamy przed sobą po prostu pej-

zaże Kalisza, Krakowa, Lublina czy Stuttgartu. Obrazy są opatrzone tytułami sugerującymi, że jedne przedstawiają miasta realne, a inne idealne. W tym kontekście ciekawy jest obraz „Miasto idealne” będący niejako w centrum prezentowanych dzieł. Autor nawiązał do renesansowej idei tempietta – okrągłej świątyni, która stanowiła największe wyzwanie dla wielkich artystów Renesansu. Symbolizowała ona centrum, pełnię, doskonałość formy. Szczytem doskonałości architektury było połączenie planu centralnego (np. koła) z podłużnym. Na obrazie Dwurnika tempietto jest otoczone prostokątnym placem i regularną, miejską zabudową. W jego najbliższym otoczeniu znajdują się dziwne rzeźby-głowy, nieproporcjonalne w stosunku do całej przestrzeni miasta. Są przybyszami z innej rzeczywistości, zakłócając spokój idealnego miasta. Jest to w jakimś sensie obraz końca klasycznych wyobrażeń idealnej przestrzeni miejskiej.

Jak będzie wyglądało miasto przyszłości? Pozostałe obrazy są próbą przedstawienia takiego miasta. Jednak jako komentarz do wykładu Rötzcera nie są przekonujące. Przede wszystkim Dwurnik nie proponuje niczego nowego – jego fantastyczne budynki („Błękitny pałac” – Warszawa, Pałac Kultury w idealnym mieście Stuttgart) są kompilacją tradycyjnych form architektonicznych, dość swobodnie potraktowanych. Jest to świadectwo głębokiego zakorzenienia tradycyjnego pojmowania przestrzeni miejskiej. Artysta nawet wtedy, gdy przedstawiane miejsce opatruje podpisem „idealne”, nie rezygnuje z klasycznych rozwiązań

urbanistycznych. Patrząc na tę twórczość, można się przekonać, jak duży dystans istnieje między awangardowymi projektami a potocznymi wyobrażeniami o „architekturze XXI w.”

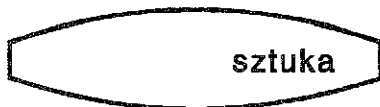
Wydaje się, że malarskie wizje Dwurnika stoją raczej w opozycji do rozważań Röttera. Jeśli traktować je jako komentarz, to są komentarzem bardzo skromnym. Brak w nim tego, co ciągle powracało w problematyce interaktywnego miasta – relacji między człowiekiem a miastem. Na tych obrazach nie ma ludzi. Są tylko budynki, czasem samochody. Czyżby budynki te były już owymi elektronicznymi jaskiniami? Co do tego intencja artysty nie wydaje się zupełnie jasna.

Jednym z ciekawszych zagadnień poruszanych przez Röttera jest sposób wchodzenia przestrzeni cybernetycznej w przestrzeń życiową człowieka oraz wszystkie społeczne i antropologiczne konsekwencje rozwoju mediów. Brak tej tematyki w pracach prezentowanych na wystawie jest zarówno jej wadą, jak i zaletą. Miasta Dwurnika są w pełnym znaczeniu tego słowa obrazem końca pewnej epoki w myśleniu o miejskiej przestrzeni architektonicznej. Są zamknięciem tradycyjnego pojmowania budynku i jego miejsca w strukturze miasta.

Właściwie wykład i wystawa są dwiema odmiennymi od siebie wizjami miasta przyszłości. Każda z nich przyjmuje inny punkt wyjścia – rozwój mediów i dialog z tradycją. Każda jest w jakimś sensie wizją częściową. Rötter zajmuje się komunikacją w obrębie miasta, Dwurnik – zagadnieniem organizacji

przestrzeni, struktury budynków itd. Relacja tych wizji pozostaje nadal sprawą dyskusyjną.

Izabela Jurasz



MAGIA KOLORU

Wokół kapizmu Szkoła sopocka

Państwowa Galeria Sztuki
w Sopocie,
październik – listopad 1995 r.

Wokół kapizmu Okres paryski

Muzeum Narodowe w Gdańsku,
Pałac Opatów w Oliwie,
listopad 1995 – luty 1996 r.

Malarz jest odkrywcą barw. Za ich pomocą odkrywa świat. Świat – światło. Wyrażać światło przez kolor (Cézanne). Szukać barw, aby było światło (Jan Cybis).

...niczego już się pan tu nie nauczy, musi pan jechać do Paryża – oznajmił Wojciech Weiss w 1921 r. młodemu Zygmuntowi Waliszewskiemu. Podobnego zdania o konieczności uzupełnienia edukacji artystycznej studentów był również Józef Pankiewicz. Obydwaj profeso-

rowie krakowskiej Akademii Sztuk Pięknych, malarze znakomici, sami wiele zawdzięczali pobytom w stolicy sztuki po głośnej rewolucji impresjonistycznej. Szczególnie Pankiewicz, który wraz z Podkowińskim, przywożąc ze swojej młodzieńczej eskapady do Paryża przedsięwziętej w 1889 r. pierwsze obrazy impresjonistyczne, przeszczepili na polski grunt nowe myślenie o malarstwie.

W 1924 r. udało się wreszcie uzyskać Pankiewiczowi zgodę na założenie w Paryżu filii krakowskiej ASP. Wsparty entuzjazmem kilkunastu młodych malarzy, którzy w celach organizacyjnych zawiązali tzw. Komitet Paryski (od skrótu KP pochodzi nazwa grupy: kapiści), wyruszył na ich czele do Francji. Z różną w kolejnych latach regularnością i przy zmieniającym się składzie studentów pracownia Pankiewicza od 1937 r. prowadzona przez jego dawnego ucznia, Wacława Zawadowskiego, przetrwała do wojny.

W pierwszym rzucie do Paryża wyjechali malarze: Seweryn Boraczok, Jan Cybis i jego żona Hanna Rudzka-Cybisowa, Józef Czapski, Józef Jarema, Janusz Strzałecki i jego żona Janina Przecławaska, Zygmunt Waliszewski i Marian Szczyrbuła. W następnych latach dotarli tu m.in. Dorota Seydenmanowa, Karol Larisch, Stanisław Szczepański, Czesław Rzepiński, Jerzy Wolf.

Z mnóstwa impulsów, jakie oferował Paryż w okresie apogeum swojego znaczenia artystycznego, kapiści początkowo wybrali głównie sztukę Pierre'a Bonnarda, zaprzyjaź-

nionego od lat z Pankiewiczem postimpresjonisty z kręgu nabistów, oraz Paula Cézanne'a. Swemu profesorowi zawdzięczali także pogłębione studia nad malarstwem dawnym w Luwrze, dostrzeżenie wartości koloru w malarstwie europejskim różnych szkół. W ich własnej twórczości sprawa koloru długo się klarowała. Za jego pomocą zamierzano budować wszystkie elementy składowe obrazu: walorowe zróżnicowanie płaszczyzny, przestrzeni, rysunek form. Takie były założenia, o które wiodły ostre spory, ale których do końca nie uzgodnili. Zanim w kraju hasło wywoławcze KOŁORYZM miało się stać pułapką dla rzeczy bezkrytycznych naśladowców, w sztuce kapistów zostało zweryfikowane. Okazali się grupą indywidualistów.

Za jedyne konsekwentne i programowe kolorystę do dziś uchodzi tylko Jan Cybis. Pozostali poddali się promieniowaniu sztuki artystów tak różnych, jak Matisse, Derain, Picasso i Delaunay, a na dalszym planie oraz w dłuższej perspektywie czasowej wpływom surrealizmu i abstrakcji. Wspólne natomiast było ich dążenie do uprawiania malarstwa na poziomie porównywalnym ze sztuką zachodnią, koncentrowanie uwagi na zagadnieniach formy. *Ci, którzy będą oceniali nasz dorobek* – napisze po latach Jan Cybis w swoich „Dziennikach” – *powinni zrozumieć, żeśmy musieli walczyć z „niemalarstwem”*. O prawdziwą jego jakość, poziom, o „qualité” – jak podkreślał wielokrotnie Józef Czapski. W kraju niepodległym wszystkie liczne pozaartystyczne powinności sztuki po-

winny zostać, ich zdaniem, odrzucone.

W walce o własny wyraz, pod błahym pretekstem rychło wymknęli się spod opieki swego mistrza. Na antypodach jego eleganckiej i lirycznej sztuki okresu dojrzałego umiejscowił się Czapski ze swymi ekspresyjnymi dysonansami kolorystycznymi, Waliszewski ze swoją malarską dezynwolturą, Cybis z gruboziarnistymi kobiercami barwnymi. Ponad ich głowami, ku czystemu impresjonizmowi sterowała Rudzka-Cybisowa. Ku abstrakcji – Jarema, a później także Potworowski. Ku mocno osadzonemu w przestrzeni formom oddanym za pomocą spostonowanego lokalnego koloru – Janusz Strzalecki. Nastrojowemu malarstwu Pankiewicza najbliżsi stali się Larisch i Wolf.

W 1931 r. część kapistów z Cybisem i Czapskim wróciła do kraju, by tu rozpocząć batalię o uznanie dla swoich idei przez wystawy, odczyty i publikacje prasowe, głównie w „Głosie Plastyków”. Nowościom wprost z Paryża towarzyszyło duże zainteresowanie i to nie tylko młodych. Na koloryzm „nawracali się” nawet tak wyraźnie określone już malarze, jak Felicjan Kowarski i Zbigniew Pronaszko. W dekadzie lat 30. koloryzm w malarstwie polskim stał się tendencją dominującą.

Jego żywotność przetrwała okres wojny i okupacji. Ożył w 1945 r. za sprawą kapistów obejmujących katedry malarstwa na kolejno otwieranych uczelniach plastycznych. W Gdańsku na czele Wyższej Szkoły Sztuk Plastycznych jako rektor stanął Janusz Strzalecki. Przez szkołę, która przez 10 pierwszych lat

miała swoją siedzibę w Sopocie, przewinęli się jako wykładowcy m.in. tacy koloryści, jak Juliusz Studnicki, Krystyna Łada-Studnicka, Jacek Żuławski i Hanna Żuławska, Józefa Wnukowa, Artur Nacht-Samborski, Jan Wodyński, Jan Cybis, Piotr Potworowski. Rolę Szkoły Sopotkiej w heroicznym okresie tworzenia od podstaw środowiska plastycznego na Wybrzeżu trudno przecenić.

W 50. rocznicę jej powstania w Państwowej Galerii Sztuki w Sopocie otwarto wystawę malarstwa artystów, którzy ją tworzyli. Gdańskie Muzeum Narodowe dołączyło do uroczystości z wielką wystawą kapistów. Wydano z tej okazji wspólny katalog „Wokół kapizmu” ze wstępem Marii Gałęckiej oraz opracowaniem na temat genyzy koloryzmu pióra Krystyny Zwolińskiej-Malickiej, ilustrowany barwnymi reprodukcjami wybranych obrazów.

Obie wystawy stały się wydarzeniem kulturalnym. Ich rangę podnosił fakt, że prezentacja gdańska była pierwszą po wojnie wystawą kapistów, na którą z głównych muzeów w kraju ściągnięto dziesiątki świetnych płócien. Z Centrum Pompidou w Paryżu udało się także ściągnąć dwa (niestety, tylko dwa) obrazy Bonnarda. Trzeci wypożyczyło MN w Poznaniu. Wydzieloną salę otrzymał Józef Pankiewicz, którego 24 płótna z lat 1890-1935 potwierdziły wyjątkową klasę tego niemodnego dziś malarza.

Termin otwarcia wystawy kapistów w Gdańsku-Oliwie, która, logicznie rzecz biorąc, winna była wyprzedzić w czasie wystawę Szko-

ły sopockiej, ewentualnie jej towarzyszyć, przesunięto na okres zimy. Gdyby ją poprzedziła, w sezonie letnim mogłoby ją zwiedzić znacznie więcej osób z kraju i zagranicy. Niefortunnym wyborem terminu skutecznie temu zapobieżono.

Krystyna Paluch Staszkiel



TELEWIZYJNY NARODOWY

Teatr Telewizji *Don Carlos* *Friedricha Schillera*

**przekład – Zbigniew
Krawczykowski**
**scenografia – Barbara
Kędzierska**
muzyka – Jerzy Satanowski
reżyseria – Laco Adamik
prod. TVP SA
emisja 19 II 1996 r.

Teatr Telewizji od czasu do czasu bierze na swoje barki obowiązki nie istniejącej ciągle Sceny Narodowej i pokazuje spektakle będące inscenizacjami wielkiej klasyki, polskiej i światowej. Do tej kategorii przedstawień należy „Don Carlos”, dramat, jak zresztą cała niemal twórczość Schillera, nader rzadko goszczący w polskich teatrach.

Inscenizator spośród wielu przekładów wybrał tłumaczenie

Z. Krawczykowskiego i postąpił rozumnie; dobrze się słucha tej taktownie wystylizowanej frazy białego wiersza. W tekście Adamik poczynił ogromne skróty – i nic dziwnego, wystawiony w całości „Don Carlos” trwałby zapewne około pięciu godzin. Ze sztuki wy-preparował krwisty befszytk, efektowny, pełen intryg, namiętności, mordów, przystosowany właściwie do gustów wielbicieli brutalnego kina akcji. Scenariusz ów skrojono dość zgrabnie, zdarzenia galopują przeważnie w zawrotnym tempie, chwilami nawet zdecydowanie zbyt szybkim. Ale zostały też zachowane najważniejsze sceny, by tak rzec, rezonerskie, w których Schiller wprost wyklada swoje intencje i idee.

Jak brzmią dziś te tyrady romantycznego apostoła wolności? Szczegółowo mówiąc, trochę naiwnie i dziecinnie, pobłażliwie nieco wzruszenie wywołują wzniosłe przemówienia Schillerowskich idealistów na temat stopniowego, w miarę upływu wieków, uszlachetniania się ludzkiego gatunku. Ponadto w wielu momentach ma się złośliwą ochotę przyznać rację reprezentującemu tyranję Filipowi, nie zaś królewskiemu synowi, Carlosowi, marzącemu o zdobyciu władzy i obdarzeniu wolnością gnębionych przez Hiszpanię ludów.

W dużej mierze jest to konsekwencją faktu, iż podstawowy mankament przedstawienia stanowi właśnie rola tytułowa. Jerzy Łazewski gra rozgrymaszonego smarkacza, którego istotnie nie sposób wyobrazić sobie jako przywódcę wielkiego imperium. „Niemowłóciem” nazywa

Carlosa bezwzględny książę Alba (Jerzy Zelnik), i jest to najważniejsze określenie charakteru budowanego przez Łazewskiego. Filip – Jan Nowicki – nie ma w Carlosie partniera, wobec czego sceny starcia, konfliktu racji i systemów wartości dwóch tych postaci są pozbawione napięcia, dramatyzmu. Równie trudno zresztą uwierzyć w inteligencję tego miotającego się nadekspresyjnie młodego człowieka, jak w jego wielką miłość do żony ojca. Carlos Łazewskiego jest pusty i bezdźwięczny jak pęknięty garnek. Przyznam się, że bez specjalnego współczucia przyjąłam tragiczny koniec tego przejrzałego niemowlęcia.

Napięcie i siła pojawiają się natomiast w partiach dyskursywnych, w których markiz Poza walczy na argumenty z Filipem; są to w ogóle najlepsze fragmenty spektaklu. Janowi Nowickiemu, którego rola ma chwilami znamiona wielkości (jest to jedno z najlepszych w ostatnich czasach dokonań artystycznych tego aktora), dorównuje przeważnie Olaf Lubaszenko jako Poza. Lubaszenko zdołał nadać rys prawdziwości tej dość nieprawdopodobnej postaci i dzięki temu uchronił biednego Schillera, a raczej jego wzniosłe intencje, przed ostatecznym ośmieszeniem w oczach okrutnego i niecierpliwego współczesnego widza. Jednakże nawet Nowicki i Lubaszenko nie utrzymują równie wysokiego poziomu przez cały spektakl, podobnie jak nie udaje się to Magdalenie Wójcik – Królowej, momentami przekonująco majestatycznej, czy interesującemu Michałowi Pawlickiemu w roli Wielkiego Inkwizytora.

To przedstawienie jest w ogóle osobliwą mozaiką elementów, sekwencji bardzo niedobrych i nader interesujących. W znakomitej i sugestywnej scenografii – przytłaczająco ponury dwór hiszpański – na przemian niemal rozgrywają się sceny przykuwające uwagę i takie, które przypominają inscenizacje operowe, a raczej ich parodię. Dawno nie zdarzyło mi się oglądać spektaklu podobnie nierównego, ma się niemal wrażenie, że reżyser i aktorzy opracowali jedynie pewne partie, resztę zaś beztrząsco puścili na tak zwany żywioł.

Mimo wszelkich zastrzeżeń, pomysł wystawienia „Don Carlosa” w telewizyjnym teatrze zasługuje na uznanie; jest to jeden z tych tytułów, których prezentacja powinna należeć do obowiązków telewizji publicznej. Ktoś nawet niedawno zaproponował, by właśnie ekranowy teatr został mianowany sceną narodową. Idea to ze wszech miar pociągająca. Przyszłość instytucji na pl. Teatralnym, która maluje się w dość ponurych barwach (zarówno z racji dołączenia jej do wielofunkcyjnego molocha, jak i z powodu konfliktów personalnych), nie byłaby wtedy aż tak ważna, jej wielce prawdopodobna klęska nie pogryzłaby teatromanów w żalobie. Pozostałby nam Narodowy w najpopularniejszym medium współczesnym, gromadzący widownię, o jaką teatr „żywy” mógłby się tylko modlić, zdolny skusić najlepszych aktorów i reżyserów, a w dodatku dający premiery kilka razy w miesiącu...

Lepiej się nie rozmarzać.

Joanna Godlewska



POCZTÓWKA Z LIZBONY

Lisbon story

reżyseria – Wim Wenders
Niemcy – Portugalia 1994

Z pozoru nie ma nic bardziej banalnego niż pocztówka. Zwykle przedstawia jakieś miejsce wyretuszowane dla autokarowych turystów. Film Wima Wendersa zaczyna się właśnie od stereotypu. Stary specjalista od dźwięku Philip Winter (Rüdiger Vogler) otrzymuje od swego przyjaciela filmowca wiadomość z Lizbony. Reżyser Friedrich Monroe prosi go o pomoc przy dokończeniu filmu, który właśnie kręci. Kumpel wybiera się na krańiec Europy.

Przemierza monotonne autostrady, wygłasza zza kierownicy jednoznaczne sądy: *Widać, że Europa zrasta się w jeden kraj, bo nie widać nawet granic (...) zmienia się tylko muzyka w radiu, zmieniają się wiadomości, ale cóż to w gruncie rzeczy ma za znaczenie?* Te obiegowe opinie za moment odmienia się radykalnie. Philipa urzeknie Lizbona. Z pewnością powtórzyłyby zdania portugalskiego poety, Fernando Pessoa: *Kocham Tag, bo nad jego brzegiem leży wielkie miasto. Cieszę się niebem, bo widzę je z czwartego piętra jednej z ulic śródmieścia. Ani pola, ani przyroda nie mogą mi dać nic takiego, co mógłbym porównać*

z nieregularnym majestatem miasta, spokojnego w blasku księżyca, widzianego z Graça czy Sao Pedro de Alcantara. Nie znam kwiatów o podobnej różnorodności kolorów, jak Lizbona w słońcu. Philip opowiada o swoim oczarowaniu, przemierzając uliczki Lizbony z nieodłączną aparaturą dźwiękowca, wielkim, czułym mikrofonem i słuchawkami na uszach. Dla nieprofesjonalistów zdumiewające jest to, jak wiele potrafi wyrazić, rejestrując zwykłe odgłosy miasta...

Tu uklon wobec „ludzi radia”, tych, którzy potrafią pracować z zamkniętymi oczami, bo – jak mówił jeden z nich – *wtedy mają bardziej otwarte uszy*. Bohater filmu demonstruje nam kilka chwytów będących elementami jego warsztatu. Wspólnie z gromadką dzieci bawimy się znakomicie, przysłuchując się zainscenizowanej naprędce scenie z kowbojem, wylawiamy z szumów dzwony katedry i opowieść pucybuta, wreszcie idziemy po śladach niemego filmu, śladach, które mają nas doprowadzić do jego autora.

Bo w końcu przyjaciele się znajdują: Monroe porzucił swoją pracę dokumentalisty i próbuje wrócić do kręcenia naiwnie, starą ręczną kamerą, tak jak robiono to w początkach kina. Naśladuje metody Wiertowa, szuka inspiracji u Felliniego i surrealistów, ale chyba w tych powrotach do źródeł jest skazany na porażkę... Otaczają go dzieci z kamerami video, przedstawiciele pokolenia, dla którego taśma filmowa nic jest już elementem magicznym, niedostępnym, lecz raczej przedmiotem codziennego użytku, ruchomą fotogra-

fią, zabawką, z której można korzystać do woli i bez używania rozumu. W chwili spotkania bardziej pragmatyczny Philip unaocznia reżyserowi bez ogródek jałowość jego działań. *Siedzisz, jak głupek na górze...* – w XX w. piaszczyste góry wśród blokowisk nie są miejscem dla filozofów. Zdaje się, że ta argumentacja trafia filmowcowi do przekonania.

Wenders świadomie skonstruował „Lisbon story” na podstawie ubogiego wątku fabularnego. Film jest raczej mozaiką epizodów: żartobliwe anegdoty przeplatają się tu z podawanymi mimochodem głębszymi refleksjami o twórczości. Gdzieś, jakby przypadkiem, pojawia się autentyczny portugalski reżyser – Manoel de Oliveira – i ostrzega, że artysta-demiurg jest gotów na nowo stwarzać świat, zapominając, że jego siła jest sile boskiej nierówna...

Sam Wenders przyznał na konferencji prasowej w Instytucie Goethego, że jego ostatni film jest spletem różnych, dość nieuporządkowanych inspiracji. Z jednej strony miał być hołdem złożonym sztuce filmowej w stulecie kina (to niewątpliwie bardzo wzruszający prezent), z drugiej bezpośrednią przyczyną jego powstania była prawdziwa fascynacja Portugalią. Jej jeszcze jednym wyrazem jest udział zespołu Medredeus, portugalskiej grupy, już dość znanej na świecie, która gra i śpiewa (szczególnie pięknie brzmi w filmie głos solistki, Teresy Salgueiro).

W opisach malowniczych zaułków metropolii niemiecki reżyser cytuje często wspomnianego już wcześniej Fernando Pessoa. On właśnie traktował Lizbonę, jako miejsce najbliższe sercu. W „Księż-

dze niepokoju” napisał: *Wysokie pagórki miasta! Wielkie budowle, które strome zbocza jakby podtrzymują i wyolbrzymiają! Opadające w dół nagromadzone domy, które barwi światło to jaśniej, to ciemniej! Stoicie tu dziś, jak ja i kocham was wszystkie, jak statek, który mijając inny statek i w tym mijaniu budzi się w nich nieokreślona nostalgia.*

„Lisbon story” to film dla koneksorów. Z pewnością nie dla zbieraczy pocztówek z pozdrowieniami, lecz raczej dla „kolekcjonerów wrażeń”, ludzi, którzy zechcą poddać się nastrojowi muzyki zespołu Medredeus, poezji obrazów i klimatowi miasta o niepowtarzalnym obliczu.

Anna Pietrzak

książki

NIENASYCENIE

Zbigniew Jankowski
Port macierzysty

Biblioteka „Tytuł”,
Wyd. Marabut,
Gdańsk 1995, ss. 84

Aktywność twórcza Zbigniewa Jankowskiego od początku wiąże się z głęboką pasją poznawczą, z maksymalizmem moralnym, intelektualnym i emocjonalnym. Począwszy od debiutu w 1956 r. przez wszystkie

zbiory poetyckie i książki prozatorskie, pisarstwo Jankowskiego wydobywa i uaktywnia jedną zasadniczą postawę: pragnienie, żądze właściwie, uchwycenia i wyrażenia tajemnicy bytu, tej wiecznie wymykającej się, niemożliwej do ogarnięcia słowem niewiadomej. Żywioł morza, który przed laty poeta wybrał sobie jako obraz, symbol czy metaforę żywiołu istnienia, nie opuszcza ani jego poezji, ani prozy będącej w istocie pisaniem wciąż od nowa lirycznym reportażem z morskich (czytaj: egzystencjalnych) podróży. „Atlantyk, dnia...” (1983), „Pacyfik, dnia...” (1993), „Ucieczka ze statku” (1995) to jakby ukoronowanie językiem prozy w pseudomarynistycznej trylogii doświadczenia siebie w konfrontacji z żywiołem morza, które ze względu na ekstremalność stanów przeżywanych na statku, w sercu oceanu umożliwia odniesienie i przetransponowanie tych stanów na najbardziej istotne doświadczenia życia w ogóle.

Uczucia podniecenia, uniesienia, twórczego niepokoju, zachwyty, a także zagrożenia i lęku przed niebezpieczeństwem służą poecie nie tylko za punkty odniesienia, ale wręcz za wzory czy ideały postępowania w codziennej przygodzie życia. On, od kiedy poznał maksymalne wloty i maksymalne upadki ducha, nie potrafi już patrzeć na życie jak na szarą zwyczajną powszedniość. I nie wiadomo wcale, co właściwie było pierwotne: czy morze, zawładnąwszy wyobraźnią poety, narzuciło mu ów poznawczy bezmiar, czy – przeciwnie – życie z jego nieprzeniknioną tajemnicą i namiętnością pochłaniała myśli

i uczuć cisnęło poetą na pełne morze, aby tu szukał analogii i znaków równania dla swoich duchowych i intelektualnych pasji i niedosytów. Jedno jest pewne: *Poezja Jankowskiego bez żywiołu obejść się nie może*, jak pisał niegdyś o poecie Zbigniew Bieńkowski, którego sąd o sobie samym umieścił był Jankowski obok opinii Anny Kamieńskiej i ks. Jana Twardowskiego na okładce najnowszego zbioru jako najwyższą rekomendację własnej twórczości.

Z. Jankowski, laureat m.in. poetyckich nagród im. M. Sępa-Szarzyńskiego (1981), św. brata Alberta (1989) i Włodzimierza Pietrzaka (1995), jest z pewnością poetą o autentycznych inklinacjach metafizycznych. Pogłębiająca się z tomu na tom żarliwość poznawcza i wzmagający się ton tęsknot religijnych w „Porcie macierzystym” przybierają formę dramatycznego rozdarcia. Poszukiwanie Boga odbywa się tu bowiem w sposób dwojaki: przez bezpośrednią intuicję wiary i przez dociekliwość analitycznego umysłu. Poezja ze swej natury jest wyznawcza, jej poznanie ma zazwyczaj wymiar epifanii, a nie operacji intelektualnych, jednak w wypadku osobowości dualistycznej, jaką zdaje się być Jankowski, te dwie postawy poznawcze przenikają się i łączą. Można by, oceniając metody i możliwości poznawcze tego poety, zastosować kryterium Martina Bubera, który – w ślad za Pascalem – interpretując pojęcie Boga wierzących i Boga filozofów stosuje takie rozróżnienie: *Choćby nawet tym, co wierzący ma na myśli, było to, co bezgraniczne, nienazwane i w żaden*

sposób nie dające się ująć osobowo, to jeśli tylko w jego życiu jest ono dlań Naprzeciw, jego wiara jest rzeczywista. I znów, choćby nawet refleksja nad tym czymś została ograniczona do wymiaru osobowego, to jeśli rozważam to coś, jako mój przedmiot, filozofuję. Religia ugruntowana jest na dwoistości Ja i Ty (...) filozofia zaś ugruntowana jest na dwoistości przedmiotu i podmiotu (M. Buber: „Zaśmienie Boga”, Wyd. KR, Warszawa 1994). Otóż u Jankowskiego, jak i u innych „myślących” poetów, można wyodrębnić właśnie dwojake traktowanie Boga: jako ukochanego i pożądanego Partnera miłości i jako „przedmiotu” refleksji. Tylko bowiem sztuka, a w szczególności poezja, ma tę magiczną zdolność łączenia ogądu intuicyjnego z intelektualnym, postawy naiwnej wiary z przenikliwością myślowej spekulacji.

Morze nie lubi swojej natury, tej wieczności / na pograniczu życia i śmierci, mówi poeta w „Traktacie o morskim pisaniu” otwierającym zbiór „Port macierzysty”. Zwielokrotniona próba definicji morza, którą Jankowski przedstawia w tym utworze, już na początku książki określa intelektualny status jego poetyckich penetracji. Poeta „filozofuje” więc, nie mogąc się uwolnić od analitycznych predyspozycji swego umysłu. A przecież kilka stron dalej, w wierszu „Na wysokości Gibraltaru”, dostrzegamy już wyraźnie ową dramatyczną dwoistość cechującą całą twórczość poety: oto mając możność oddać się całej duszą natchnieniom wiary, bohater liryczny wybiera raczej jej wykonypowaną interpretację. Kon-

kluzja wiersza jest aż nazbyt wymowna:

*uciekłem swemu cierpiącemu Bogu
i zaszyłem się w bojaźliwych
[słowach
jak w cierniowym krzaku.*

Ostateczną konsekwencją poddania się całej duszą podszeptom wiary byłoby, oczywiście, zamilknięcie. Jankowski, gorliwy uczeń Kamieńskiej, bierze pod uwagę taką ewentualność, jednak zamiast „milczeń” pojawiają się u niego teoretyzujące rozważania na temat milczenia: *Aż w końcu i tobie / w najważniejszej chwili / zobojętnięją słowa na ustach // Aż w końcu i ty / zaczniesz się do siebie uśmiechać / bez chęci wygadania tego / najpiękniejszego ze światów („Obok siebie”).* Na razie „milczenie” poety znajduje się więc w sferze „planów”. Stan nienasyceń, w jakim trwa permanentnie jego potencja poznawcza, nie dopuszcza do spełnienia tej ostatecznej nadziei czy groźby. *Rozdygotana strzała nienasyceń* – tak sam poeta nazywa żądę nazywania wciąż na nowo własnych potyczek z rzeczywistością – *napinać (...) będzie wciąż ten sam barbarzyński łuk („Szanta o przekleństwie żeglowania”),* albowiem człowiek nie może przestać być barbarzyńcą w ogrodzie bez ryzyka popadnięcia w obłęd albo... świętość. Aby oszaleć, potrzebna jest wszakże nieprzeciętna słabość, aby stać się świętym – nieprzeciętna siła. Poeta balansuje na granicy obu tych światów ze strzałą nienasyceń napiętą w wyobraźni.

Może ta właśnie metafora oddaje najtrafniej wewnętrzny dramat poe-

ty, który – aby być w zgodzie z własną naturą – nie może wybrać złotego środka – uspokojenia, musi pozostawać w stanie nieustającej szarpaniny duchowej. Nawet śmierć będąca według myślowych stereotypów kresem życiowej udręki dla poety stanowi rodzaj stymulującej figury stylistycznej, wokół której skupia się dramaturgia jego życia. W „Balladzie o marynarskiej wierności” *śmierć, która już trzyma mnie za aortę, zostaje skwitowana ironiczną pointą: – Spokojnie – mówię – przecież wiesz, / że nie ucieknę. / Czym byłoby bez ciebie / moje dalsze życie...*

„Port macierzysty” składa się z czterech cyklów wierszy, które układają się w całość zakomponowaną z muzycznym wycuciem harmonii. Jest to właściwie wypełniona poezją struktura muzyczna, której budowa przywodzi na myśl wyrazistą konstrukcję sonaty. Cykl I – „Pod mroczną górę” – wprowadza wiodący motyw *wołania z głębokości*, a więc drażnienia – trochę „na oślepe”, trochę według zasad czystego racjonalizmu – sensu istnienia. Cykl II – „Różaniec z matką” – to wstrząsający obraz egzystencjalnego węzła *zadziergniętego* między umierającą matką a świadomym jej umierania i uczestniczącym w nim synem, obraz pełen bolesnych napięć, naturalistycznych opisów choroby i trudnego dojrzewania do miłości obydwu stron dramatu. Cykl III – „Po stronie oceanu” – zawiera motywy z cz. I pogłębione o doświadczenia śmierci i metafizyczną wiedzę na temat niepoznawalności najgłębszych tajemnic istnienia. Kluczowe, kulminacyjne wiersze

z tego cyklu – „Kuszenie raz jeszcze” i „Kuszenie trzecie” – to kwintesencja dotychczasowych dociekań poznawczych poety wyrażona z przenikliwością i przewrotnością arcymistrza pióra: leciutkie, pozornie „niezobowiązujące” wariacje na tematy ostateczne zawierają jednak ogromny, niezwykle dynamiczny ładunek myśli i emocji. „Kuszenie raz jeszcze” jest apoteozą chwili w przepływie nieskończoności, odkryciem „atomistycznej”, porządkującej domniemany chaos zasady świata. „Kuszenie trzecie” jest błuźnierczym wyznaniem wiary istoty oświeconej wprawdzie, ale wciąż świadomej ogromu własnych ograniczeń:

Można pomyśleć:

*On nas stworzył i ogłuszył
jak karpia,
abyśmy nie poczuli noża
odcinającego nas
od Jego wieczności.*

I wreszcie cykl IV – „Otchłań przyzywa otchłań” – przez nawiązanie do motywów z części poprzednich zamyka koło moralnych i metafizycznych poszukiwań poety, stając się swoistą kodą poznawczą całości. Tytułowy wiersz tego cyklu – najbardziej może epifaniczne wyznanie wiary podmiotu lirycznego – upoważnia czytelnika do odbierania tej poezji w perspektywie autentycznych tęsknot ludzkiego ducha za ostatecznym doświadczeniem Absolutu. Bóg i Jego stworzenie dopadają się tu *jak dwie otchłanie wybuchające sobą*, by objawić się w symbolicznej wizji Jedności będącej przecież najwyższą intuicją ludzkich mocy poznawczych w pogoni za

zrozumieniem wszystkiego. A „Hymn do niepochwytności (drukowany ongiś na łamach „PP”) to już ostatni krok w kierunku poznania niepoznawalnego, co jako wieczne wyzwanie kusi ludzkie serca i umysły. Tu poeta zdobywa się na tę absolutnie heroiczną pokorę, która sprawia, że tylko przysłowiowy rąbek tajemnicy oddziela go od poznania tego, co tak bardzo pragnie poznać. Gdy mówi: *Dzięki za wszystko / co nieuchwytnie / jak horyzont stawia mnie w środku / Twojej wyczuwalnej uwagi* – Ja i Ty stają się nagle jednym i tym samym podmiotem miłości. A „Port macierzysty” z tej perspektywy oznacza po prostu święty przybytek cudownie odnalezionej Prawdy.

Adriana Szymańska

POETA PROZY

Kornel Filipowicz *Rozstanie i spotkanie*

Wyd. Znak, Kraków 1995,
ss. 220

Niektóre opowiadania z ostatniego (opatrzonego przez wydawcę formułą: „opowiadania ostatnie”) tomu zmarłego przed kilku laty pisarza są znane z wcześniejszych publikacji, ale w nowym zestawieniu nabierają nieco odmiennych niż poprzednio znaczeń. Kornel Filipowicz, mistrz krótkich form prozatorskich – najczęściej specyficznych, rozpoznawalnych dla znawców jego twórczości – przykładął za życia duże znaczenie do kompozycji swo-

ich książek: często powtarzał publikowane już utwory w kolejnych wydaniach, ale nie były to nigdy przypadkowe „zbiorówki”, tylko układy tekstów podporządkowanych jakiejś określonej idei lub logice artystycznej. Wydawca uszanował wolę i koncepcję autorską i tom „opowiadań ostatnich” ułożył w przemyślaną całość, wybierając spośród pisanych pod koniec życia pisarza utworów te, które wychodziły naprzeciw jego kryteriom; jak pisze w postwowie znakomity znawca twórczości autora „Pamiętnika antybohatera” Stanisław Balbus, zadbano w wyborze o obecność opowiadań wykazujących się pewną *fabularnością* tudzież *realistyczną oprawą*. Choć przecież w twórczości Filipowicza trudno wyróżnić typowe, wykoncypowane przez teoretyków literatury granice i niełatwo określić miejsce, w którym kończy się realistyczna opowieść, a zaczyna alegoryczna przypowieść. Słusznie zauważa Balbus, że: ...*utwory Filipowicza były w stanie sprostać najbardziej sprzecznym formułom interpretacyjnym; formuły te równocześnie znajdowały w tekstach rzeczywiste potwierdzenie i równie rzeczywiste zaprzeczenie. Proza ta różnym osobom mogła wydawać się naiwna albo wyrafinowana, staroświecka i nowoczesna, realistyczna i alegoryczna, nadmiernie ambitna i nadmiernie skromna, prostolinijna i przewrotna...* Istotnie jednak w tomie „Rozstanie i spotkanie” przeważają utwory osadzone wyraziściej we współczesnych, rozpoznawalnych krajobrazach lub w perspektywie konkretnych odniesień historycznych; nie ma ulotnych, lirycznych

impresji w rodzaju np. „Rzadkiego motyla” (z tomu „Kot w mokrej trawie”).

Co nie znaczy wcale, że czytelnicy przyzwyczajeni do tradycyjnych, wciągających w swą intrygę i opowiedzianych „po Bożemu” gawęd prozatorskich nie poczują się wyprowadzeni w pole; wiele z tych opowiadań (jak i poprzednich utworów autora) zaostcza nasz „głód czytelniczy”, by go wykorzystać i spożytkować w wiadomych sobie celach. Niektóre spośród nich wręcz wychodzą od zdarzeń kryminalnych lub sensacyjnych okoliczności – okazujących się wkrótce tylko bazą i pretekstem do psychologiczno-obyczajowych dociekań narratora. Zamieszczone już wcześniej w wydany tuż przed śmiercią pisarza tomie „Rozmowy na schodach” (z tej pozycji pochodzi jeszcze kilka innych tekstów dobranych przez wydawcę do „Rozstania i spotkania”) opowiadanie „Świadek, który nie umiał mówić” rozpoczyna się jak prawie kryminalny reportaż, choć charakterystyczna poetyka jego początku zapowiada nieoczekiwany dalszy przebieg akcji. Schemat noweli sensacyjnej jest tu niemal podstępem, wciągającym nas w labirynt przemyśleń, roztrząsań dotyczących ludzkiej natury. Narrator śledzi historię zamordowania wiejskiej dziewczynki; z detaliczną uwagą, troszcząc się o oddanie nastrojów otoczenia, wążąc różne punkty widzenia; przedstawia przebieg dochodzenia, a później procesu domniemanego zabójcy dziewczynki, przy czym pikanterii całej sprawie dodaje fakt, że jedynym świadkiem jest tu towarzyszący dziewczynce przed jej

porwaniem przez nieznanego mężczyznę kilkuletni brat ofiary – ten właśnie, *który nie umiał mówić*. Już z tego powodu trudno racjonalnie podchodzić do przewodu dochodzeniowego, który z wolna ustępuje tu miejsca analizom postaw i postaci. Mimo osaczającej zabójcę – wykrytego przypadkiem i wciąż tylko prawdopodobnego – pętli śledztwa, do końca nikt nie uzyska jednoznacznej odpowiedzi na pytanie: Czy ten człowiek zabił, czy nie zabił? Co więcej, to pytanie jest odsuwane na coraz dalsze miejsce przez narratora w jego dociekaniach, ważniejszy staje się stan umysłów i dusz oraz wyprowadzone na jaw mechanizmy funkcjonowania, zbiorowego reagowania ludzkich wspólnot i indywidualnych zachowań jednostek.

Z kolei „Ze wspomnień mojego przyjaciela. Opowieść o kapitanie M.” rozpoczyna się jak barwna wojenna relacja o ceniącym nade wszystko wolność uwięzionym w sowieckim łagrze kapitanie M., który planuje z nadzwyczajną inwencją i zaangażowaniem ucieczkę – swoją i kilku innych osób – z obozu. Z podziwem śledzimy realizację kolejnych etapów planu kapitana, tylko że w najciekawszym dla nas momencie, kiedy wszystko już gotowe i ucieczka nazajutrz ma wystartować, NKWD przenosi niedosłęgo uciekiniera do innego obozu – i to tak zwyczajnie, bez jakichś szczególnych powodów, a zwłaszcza tego, że ktoś władzom obozu doniósł albo że plany ucieczki jakoś się wydały; zresztą narrator nie próbuje wnikać w przyczyny nagłego przeniesienia kapitana M.,

tylko interesuje się jego reakcją, stanem wewnętrznym i tym, dlaczego podczas transportu zamiast rozpaczać, raptem zaczyna on się ni stąd, ni zowąd uśmiechać: *...jeśli nawet uśmiechał się, to pod wpływem swoich myśli. Bo myślenie, a nawet marzenie o wolności – to już jakby odzyskanie jakiejś jej małej, ale realnej części.*

Poniewczasie prawdę o tym marzeniu zrozumie bohater następnego opowiadania, malarz Z., który prawdziwy smak wolności może ocenić dopiero po powrocie – nb. z własnej nieprzymuszonej woli – do największego (przynajmniej w jego sytuacji) obozu odizolowania, jakim był cały Związek Rad przed śmiercią Stalina. A wrócił on w rodzinne kaukaskie strony z Paryża, gdzie osiągał już spore sukcesy jako malarz emigrant; wrócił skuszony roztrząsanymi przed jego oczami przez wysłanników ambasady rosyjskiej świetlanymi perspektywami rozwoju i stanowiskiem profesora akademii sztuki w mieście swoich narodzin. Oczywiście o dalszym ciągu kariery malarza Z. w kolebce socrealizmu nie trzeba wiele opowiadać; i nie opowiada o tym wiele narrator, kreślący swoje opowiadanie w jak najprostszym, najzwyklejszym trybie przekazu realistycznego. Nie możemy tu liczyć na rzucającą się – jak zwykle w naszej współczesnej literaturze przy takich okazjach – pod pióro rozprawę z totalitarnym systemem zezsmacającym do końca artystów i wszelkie indywidualności... Jak w poprzednio omawianych tekstach i jak w ogóle w większości utworów Kornela Filipowicza, „nadaawca” i organizator świata przed-

stawionego pragnie poprzestać na tym, co podlegało jego doświadczeniu, z czym sam się zetknął albo co jest w stanie sam rozpoznać, sprawdzić, udokumentować. Chce, by w tym jego świecie było jak w życiu, a nie jak w literaturze przez wielkie L. Literatura dobiera, hierarchizuje, uzupełnia, wyposaża w zaczerpnięte szczegóły rzeczywistości w tezy i intrygi. A w życiu jest jak w życiu, życie nie poddaje się rutynowym hierarchiom, ocenom, jest żywiołowe, często niepojęte; wysiłki narratora omawianych tu opowiadań sprowadzają się naprzód do tego, by uczciwie wywiązać się z roli „medium” obserwowanego życia, „prezentera” pewnych szczególnych fenomenów bytu i współżycia społecznego. I trzeba powiedzieć, że cechuje Filipowicza jako pisarza zupełnie wyjątkowa na tle współczesnej prozy nowelistycznej umiejętność wnikliwej, intencjonalnej rekonstrukcji zdarzeń, zdolność utrwalenia ich ulotnej atmosfery, niedefiniowalnych niemal nastrojów, budowania treści z niuansów i drobiazgów, z tego co, zazwyczaj w narracji innych autorów jest odnotowywane niejako „przy okazji”, co jest „obok”, co wydaje się w pierwszej chwili mało ważne, czasem drugorzędne wobec formatu zasadniczej intrygi, a co tu urasta do rangi zasadniczych iluminacji. Oczywiście duży w tym udział ma wyobraźnia i liryczny temperament autora, którego nie bez racji Stanisław Balbus nazywa *poetą prozy*.

Mieczysław Orski

**POETYCKA TEORIA
UKŁADÓW CHAOTYCZNYCH**

Witold Wirpsza
*Nowy podręcznik
wydajnego
zażywania narkotyków*

Wyd. A5, ss. 56

W świecie dwudzielnym, zbudowanym według cech wzajemnie się wykluczających, działa swoiste perpetuum mobile. Bezruch napędza sobą ruch, czas rodzi bezczas, kosmos rozpada się na chaos, aby z chaosu mógł powstać następny, nowy kosmos. Logika wierszy Witolda Wirpszy jest porażająca. Przyczyna, skutek, wynikanie, I znów, kolejne twierdzenie, z którego wyprowadzone jest zdanie-pewnik.

Tom „Nowy podręcznik wydajnego zażywania narkotyków”, który został ukończony w 1969 r., można nazwać traktatem filozoficznym, poradnikiem osiągania wyższych stanów świadomości, poematem katastroficznym bądź zbiorem sylogizmów. Czytając ten tom, musiałam myśleć o „Tybetańskiej Księdze Umarłych” – zbiorze pouczeń, nakazów, ostrzeżeń, informacji zapisanych po to, by wędrująca po śmierci dusza odnalazła właściwą drogę prowadzącą do najwyższej pustki. Poemat Wirpszy jest również takim zbiorem przestróg i nakazów, tu również spotkamy się ze zwrotami skierowanymi do czytelnika: *zważ, trzeba, nie warto, Jeśli się poddasz manipulacji, zdołasz stwierdzić, pamiętaj* itd. Podręcznik, który

oświeca, ukierunkowuje, prowadzi świadomość poszukującą, staje się opisem przygody, z jaką spotyka się ten, który już nie jest, a przecież jest – dążąc do absolutnej pustki.

Co działa jak narkotyk, co jest tym swoistym preparatem chemicznym wyprowadzającym ludzką świadomość w nadświadomość, zmieniającym poznanie i sposób istnienia? Wszystko, powiada Wirpsza. Dźwięk, muzyka, słowo, ruch i bezruch, własne ciało, jego komórki, ktoś inny, uwewnętrzniony, zamęt cywilizacyjny. Słowo żywi się samym sobą. Język zewnętrzny świata i język wewnętrzny człowieka są we współprzenikaniu, w trawieniu siebie: człowieka-języka. *Zamęt cywilizacyjny jest używką, działa jak preparat oszałamiający, wytwarzając sztuczne nieba ze sztucznym brakiem widnokregu i powodując samosterowanie rozszczepianie duszy (ducha)*. Pod tymi sztucznymi niebiosami żyje człowiek wiedząc, że istnieje *Nieustanna Krawędź*, znak nadziei na ład. Jest uwięziony w czasie, w historii, w biologii, w języku, w zbiorze pojęć, które sam wytwarza, w swojej świadomości. Sam jest więzieniem, jest ruchem i zamarciem.

Jednak w tym poetyckim świecie, który jest „przesuwalny”, wymienny, wypowiedziany w ścisłych pojęciach, wszystko jest podporządkowane nie tylko umysłowi, lecz również wyobraźni. Ona jest możliwością wielości zobaczonych istnień i kształtów, odczuć, pozwala na zdumienie się własną świadomością. Ja – głos, ja – dźwięk w ciemności zostaje przemienione. Zapisana zostaje przygoda świadomości, która

obserwuje własne reakcje i współbrzmienie ze światem, zachwyca się i przeraża sobą, oddziela i łączy własne *Ja wirujące* z wirującym światem, po to by stwierdzić: *to, co twoje, stanie się tym, czym jest świat*. Ta przygoda ma swój określony cel. Zmierza w kierunku odkrycia pionu lub jego braku, zasady naczelnej rządzącej kosmosem, w stronę pytania o „Niezbędność zbawiciela”. Poza rozumem, powiada poeta, jest wiara i łaska, a wizjonerstwo jako stan świadomości prowadzi ku ostatecznej krawędzi, słowa? punktu? zera? z którego powstał wszechświat.

Wydawać by się mogło, że Wirpsza prowadzi nas – zdanie po zdaniu, wiersz po wierszu – ku stanowi zenistycznej pustki oświeconej. W tej poetyckiej narracji opowiadającej, co będzie się działo z człowiekiem, czego zazna, czego doświadczy w stanie wizjonerstwa i w stanie rozsypywania siebie, w tej narracji oschłej i ściśle logicznej, a przecież oszołomionej odkryciem świadomości, spotykamy się z precyzyjną kompozycją pouczeń i objawień. Jeżeli cały traktat mówi o zamkniętym układzie krążenia: krwi, świata, kosmosu, języka, czasu, to również w swej budowie poemat ten zatacza pełne koło i wyciągając wnioski z przesłanek, zmierza ku tej pierwszej, dotkniętej granicy – między czym a czym? Co jest Logosem i czy istnieje powszechna prawidłowość świata? Czytamy: *Zamiarem poczynąć narkotycznych jest zmiana świata. / Jakim świat się wydaje, takim nie powinien pozostać* – ale czy w ogóle świat jest? – tego nie wiemy, mówi

poeta. Jeżeli świat zmienia się ustawicznie przechodząc z ładu do bezładu, to *bywa, że błysnie wówczas szczelina skończoności lub nieskończoności*. Poetycki zbiór sylogizmów Wirpszy zmierza ku tej szczelinie, która jest możliwa, jest zbawieniem, pustką lub katastrofą. To ona stanowi Logos.

Traktat o poznawaniu, czyli „Nowy podręcznik wydajnego zażywania narkotyków” łączy różne warstwy naszego świata: historię, cywilizację, kosmologię, biologię, naturę, język racjonalnego dyskursu. Ta komplementarność, próba ogarnięcia wszystkiego, przyjęła jako punkt wyjścia rozważanie związku, jaki zachodzi między wyjaśnieniem wewnętrznego doświadczenia, które pochodzi od doświadczającego człowieka, i zobaczeniem tego z perspektywy zewnętrznej.

Umysł doświadczający jest w tej poezji umysłem metafizycznym, opisujący stan swego umysłu jest poetą, który wyraża umykające, ową szczelinę, przez obrazy i metafory. Dlatego w tomie znajduje się 13 sonetów zatytułowanych „Powiew historii”. I o ile wiersze: wskazówki, przetworzenia, przerywniki, komunikaty, są pisane językiem dyskursu, o tyle „Powiew historii” jest wyrażeniem niewyobrażalnego przez symbol, metaforę, obraz.

Nie ma i nie ma żadnych
[preparatów,
Ni opowieści, ni napiętych strun.
Ni bliska Ziemia, ni odległy Saturn,

Ni czort, ni anioł. Tylko Anioł Stróż
Łopocze zwisłą na plecach łopatą,
To nie narkotyk: wydrżony szum.

Wydrżony szum zamieszkują ludzie z ziemi jałowej, ci, którzy pokryci są powierzchnią niedoksztatconą i nie ma niczego, co by osobę określało: tam cieknie śluz i ślina / W oślizgłe wnętrze, we własną chorobę. „Powiew historii” dmucha nie w sedno lecz obok Sumienia, i jak można wnioskować z logicznego wynikania poematu, ów powiew jest potwierdzeniem permanentnej katastrofy, w której żyje skostniała ludzkość.

Tak więc owe sonety odwołujące się do wyobraźni pomagają zrozumieć przez metaforę ścisły wywód logiczny ząbwiąjących się ze sobą poszczególnych utworów zamkniętych w cyklach tematycznych. Pełnią podobną rolę jak metaforyczne pojęcia w kosmologii, matematyce czy fizyce przybliżające intuicyjnie nową rzeczywistość. „Powiew historii” potwierdza nieprzewidywalność zmian, ciągle przetwarzanie od chaosu do kosmosu i kosmosu w chaos.

Problem nieprzewidywalności został ujęty w cyklu „Meteorologia”. Mam wrażenie (być może jest to nadużycie interpretacyjne), że Wirpsza posłużył się fizyczną teorią układów chaotycznych. W książce Johna Polkinghorne’a „Rozum i rzeczywistość” czytamy: *Nie jest zapewne zaskoczeniem, że na cechę nieprzewidywalności układów chaotycznych natrafiono po raz pierwszy przy komputerowych badaniach prognozowania pogody, w których wykorzystywano proste modele zachowania atmosfery. Okazuje się również, że zachowanie układów chaotycznych, choć losowe, rozwija się w pewnych granicach. Ich ewolucja nie jest beładnym ruchem po*

całym obszarze możliwości (...) Rozważania te dają pewien ogólny obraz pokazujący, jak deterministyczne równania dają początek zachowaniu losowemu, jak porządek krzyżuje się z brakiem porządku, jak z prostej definicji wynika nieograniczona złożoność, jak ścisłe równania prowadzą do nieprzewidywalnych konsekwencji. Cytat ten można potraktować jako ścisłą interpretację tomu wierszy Witolda Wirpszy. W „Nowym podręczniku wydajnego zażywania narkotyków” nieprzewidywalna jest wyobraźnia, czyli poezja. Nieprzewidywalna jest świadomość zdumiona sobą. Ona konstruuje ład i beład, chaos i kosmos, w niej jest intuicyjna wiedza o *pustej przestrzeni w człowieku*, ona wytwarza przyczynowość i bezprzyczynowość. We wciąż rozpadającym się i ponownie łączącym łańcuchu przyczynowo-skutkowym, w błędnym kole *wytwarzania i spożywania układów językowych* widoczna jest szczelina, oś, na której opiera się wszechświat. Jest ona kresem wędrówki świadomości poszukującej, która pragnęła stworzyć nową, komplementarną teorię budowy i funkcjonowania wszechświata.

Tu wał się prawa przyczyny i skutku / i rozpryski praw rozlewają się przenikliwą powodzią; / Skrzydła tej powodzi odrywają się i rozwierają, / Zaś jedno jest po stronie Nieustannej Krawędzi, / Drugie po drugiej stronie Nieustannej Krawędzi; / Pomiedzy jednym a drugim skrzydłem / Zawieszony jest linearny kadłub: Nieustanna Krawędź („Komunikat meteorologiczny: przenikliwa rozlewność”).

Iwona Smolka

**LUDOBÓJCZE SZLAKI
XX WIEKU**

Yves Ternon
L'État criminel
Les génocides
au XX-e siècle

Éditions du Seuil,
Paris 1995, ss. 449

Dociekania nad przyczynami i mechanizmami ludobójstw wymagają studiów międzydiscyplinarnych: historycznych, socjologicznych, psychologicznych i psychoanalitycznych, prawniczych... aż po literackie i artystyczne. Yves Ternon – paryski chirurg, od 30 lat zajmujący się badaniami historycznymi, zwłaszcza nad Szoah oraz zagładą Ormian, i swobodnie korzystający z ogromnie już rozbudowanej literatury problematyki ludobójczej, autor czy współautor kilkunastu książek z tego zakresu, współpracujący z jezuickim miesięcznikiem „Études” – na skali zbrodni przeciw ludzkości sytuuje ludobójstwo między moralnym zamarnięciem a absolutnym zerem nieľudzkości człowieka wobec człowieka. Ludobójstwo jest niemoralne ze swej istoty – utrzymuje – nie ma ludobójstwa słusznego; to przypadek zbrodni przeciw ludzkości, zaostrożony z tytułu charakteryzującej go wzmocnionej intencjonalności.

W I części swej monografii dotyczącej ludobójstw XX w. Ternon przedkłada kształtowanie się ujęć prawniczych: krytycznie rozpatruje Konwencję w Sprawie Zapobiegania i Karania Zbrodni Ludobójstwa,

wskazując na rozziew między duchem a literą prawa w art. I–II oraz na sprzeczności w art. VI.

Część II przynosi analizę pojęcia ludobójstwa. W starożytności zwycięzca szczylił się dokonaną zagładą jednych ludów, aby sterroryzować inne; ludobójstwa uderzały w grupy religijne czy społeczności zewnętrzne na rubieżach imperiów. Nowożytność wniosła niszczenie zbiorowości w własnej kulturze. Do końca XIX w. – na podstawie pobudek odwetu, podboju, korzyści, władzy i oczyszczania – można wyróżnić ludobójstwa: jako karę, jako polityczną sankcję zdobywcy, jako użyteczne wykorzystanie podboju kolonialnego. Specyfiką ludobójstw XX w. okazuje się dokonywana przez państwo zagłada grup składających się z jego własnych obywateli, którzy – już nie chronieni prawami społecznymi – stawali się „innymi”, obcymi, apatrydami. Ludobójstwo przeobraża się w „domowe” i ideologiczne: grupy wewnętrzne unicestwia się celem osiągnięcia czy to monopolu władzy, czy też dominacji ideologicznej. *Ludobójstwo jest zbrodnią państwa*, które aby sterować życiem osób niepożądanych, staje ponad moralnością i poza sumieniem. Główną pobudkę zbrodni stanowi zagrożenie, które nigdy nie jest rzeczywiste, ponieważ sprawca nie naraża się na żadne ryzyko, a ofiara jest bezsilna. Jednakże im bliższa jest grupa „nacelowana”, tym bardziej obsesyjne przeświadczenie o własnym zagrożeniu – morderca uważa siebie za ofiarę spisku, dostrzega „innego” skrywającego swą siłę pod maską słabości, co musi czynić z niego agresora.

Teoria spisku cementuje jedność w obliczu rzekomego wroga odpowiedzialnego za całe zło.

Ternon akcentuje intencjonalność jako warunek niezbędny, by włączyć daną masakrę zbiorową do kategorii ludobójstwa. W wykonawstwie zbrodni zaznacza przede wszystkim retorykę ludobójczą – języka używa się w celu: odczłowieczenia ofiar, mobilizowania społeczeństwa do ich niszczenia, zaprzeczania mordom, neutralizowania poczucia winy w sprawcach. Struktury ludobójcze to odbieranie praw obywatelskich, nasilanie wrogości ze strony większości. Selekcja – przez ankiety imienne, spisy, znaki identyfikacyjne... – stanowi bezpośrednie przygotowanie do zagłady. Plan ludobójstwa ustala utrzymanie sekretu, ewentualne rozbrojenie wyznaczonej grupy i jej wykorzenienie oraz przemieszczenie, przejście stanu posiadania ofiar, wystawienie na śmierć, likwidację zwłok. Hierarchiczna biurokracja umożliwia roztapianie odpowiedzialności – współcześnie bowiem, gdy prawa człowieka wniosły moralność do sfery polityki, ludobójstwo należy kamuflować: *wszystkie jego etapy noszą znak zaprzeczania*. Po zaprogramowaniu mordu państwo kryminalne wytwarza elementy dezinformacji, które posłużą za kanwę przyszłego systemu obrony.

W rozważaniach nad psychosociologią ludobójstwa Ternon sięga po etologię przemocy Lorenza, przemoc ofiarniczą Girarda, doświadczenia Milgrama i Zimbardo, freudowskie ujęcia psychoanalityczne; uważa, że ludobójstwo występuje, gdy państwo kryminalne –

uznawszy konieczność zabijania w celu zapewnienia sobie przetrwania – przez pedagogikę nienawiści oraz wzmaganie lęków przygotowuje swych obywateli do takiejże konieczności. Po dostatecznym przysposobieniu ideologicznym ludobójstwo przebiega przy aprobacie przeważającej części społeczeństwa: jedni działają, inni wnoszą milczące poparcie, większość pozostaje bierna, sprzeciw zgłaszają bardzo nieliczni.

W części III Ternon zajmuje się czterema ludobójstwami bieżącego stulecia. Przystaje na jedynosć Holocaustu-Szoah; uważa, że zagłada Niemców umyślowo niepełnosprawnych w latach 1939-41 przepełnia atmosferą kryminalną państwo nazistowskie, które przesunęło się ku państwu ludobójczemu: *od „a”, swej pierwszej litery, do „z”, swej ostatniej, Auschwitz przeliterowuje alfabet grozy*; ubolewa, że przy końcu II wojny światowej przemierzano sprzężone z Holocaustem ludobójstwo Cyganów: żadnego z nich nie wezwano na świadka przed trybunałami norymberskimi. Przeprowadzona w imperium osmańskim od wiosny 1915 r. do lipca 1916 r. zagłada Ormian jest prototypem ludobójstw XX-wiecznych. Są podobieństwa obu tych czynów: obsesyjna neuroza ześrodkowana na bezbronnej mniejszości uznanej za wroga, którego zniweczenie ma być niezbędne do własnego przetrwania; bezpośrednie przyczyny mordu uchodzące za zbiór niepodważalnych pewników – ale są i odmienności: Młodoturcy zabijali dla zysku, którego praktycznie brakowało nazistom, mit aryjski przydał Holocaustowi wymiarów światowego ludobójstwa

totalnego; zdogmatyzowane negowanie unicestwienia Ormian miało dla Turcji następstwa godne pożałowania. *Najstraszliwszą z baśni futurystycznych spisano w wiejskim kraju trzecioświatowym, nie zaś w państwie uprzemysłowionym* – wskazuje Ternon, przedkładając endobójczą utopię kambodżańską. Nie całkiem przekonuje nazbyt rygorystyczne ujmowanie spraw ZSRR, gdzie ludobójstwo w ścisłym pojmowaniu dostrzeżono jedynie przy sfabrykowanym głodzie na Ukrainie w latach 1932-33; możliwość wysunięcia oskarżenia o ludobójstwo zaznaczono odnośnie do likwidowania kulaków jako klasy i deportacji kilkudziesięciu mniejszości narodowych; z obszaru ludobójstwa wyłączono natomiast wielki terror lat 1937-38 oraz system gwałowy.

W części IV odnoszącej się do masakr ludobójczych Ternon sięga po *archeologię ludobójstwa* w czasach biblijnych i starożytnych; uważa, że kolonialna eksploatacja w Afryce i Azji zapobiegła tam ludobójstwu, ale zagładę Indian nazywa *największą katastrofą zrodzoną przez człowieka*. Rozpatruje zbrodniczość we współczesnej strefie azjatyckiej (od Chin i Timoru Wschodniego po Iran), afrykańskiej (od Namibii po Nigerię i Etiopię) oraz południowoamerykańskiej; rysuje tło historyczne i uwarunkowania, ustala rozmiary zagłady; dąży do starannego rozróżnienia: w Brazylii Indianie znajdują się w bezpośrednim zagrożeniu, ale w Paragwaju w latach 70. byli *ofiarami prawdziwego ludobójstwa*.

Problematykę konieczności interwencji ujęto w części V na przykła-

dach kwestii kurdyjskiej oraz „katastrofy jugosłowiańskiej”. Ale życie wyprzedziło rozważania; już nie dało się tam szerzej uwzględnić dalszego przypadku: „pełnowymiarowego” ludobójstwa rwandyjskiego w 1994 r. Korzystnym dodatkiem do części III-V jest chronologiczna tabela czynów ludobójczych oraz wystąpień prewencyjnych.

W końcowym rozdziale, odnoszącym się do zapobiegania ludobójstwu, autor udowadnia niezdolność wspólnoty międzynarodowej do sankcjonowania uchybień wobec zasad przez nią ustanowionych, choć ma ona struktury zdolne to uczynić. Zapobieganie rozpoczyna wielostronna, różnego pochodzenia informacja pobudzająca – na płaszczyźnie moralnej – oburzenie, które domaga się interwencji. Wszystkie zdarzające się w tym stuleciu zbrodnie przeciw ludzkości oraz ludobójstwa były do przewidzenia, a niektórym można było zapobiec. Nic więc dziwnego, że w latach 1982-92 powstawały różne projekty „systemów wczesnego ostrzegania”. Ternon postuluje: *Oby wiek XXI już nie był, tak jak kończące się stulecie, czasem państw kryminalnych!*

Omawiana książka dostarcza lektury poruszającej i przykuwającej, łatwiejszej w odbiorze w porównaniu z prezentowaną w tych łamach kanadyjską pracą Chalka i Jonassohna o historii oraz socjologii ludobójstwa („PP” nr 5/1993). Można skądinąd trzymać, że zbyt mało uwagi poświęcono międzynarodowej recepcji przekazów o czynach ludobójczych – wystarczająco zaznaczono to jedynie przy Holocauście i ludobójstwie kambodżańskim. Przy

ewentualnym – a bardzo pożądanym – polskim przekładzie tej monografii należy uwzględnić, że części IV i zwłaszcza V wymagają właściwie ciągłych aktualizacji oraz dopełnień: czyny ludobójcze wciąż pozostają znakiem naszych czasów.

Michał Horoszewicz

KSIĘŻE BISKUPIE, ZAPYTAM...

Marzena Burczycka-Woźniak
*Reportażu stamtąd
nie będzie
Rozmowy z biblistą,
biskupem
prof. Janem Szlągą*

Wyd. „W drodze”,
Poznań 1995, ss. 117

Nie od dzisiaj wiadomo, że z dobrym samopoczuciem teologów nie zawsze idzie w parze uznanie ze strony wierzących. Chociaż teologiczne dysertacje zalegają półki czytelników i bibliotek, a ich liczba stale rośnie, chyba nikomu nie przyszedł do głowy pomysł, aby którąś z nich czytać ciężko choremu, wątpiącemu lub niewierzącemu, albo dealektować się nią w sytuacji dalekiej od atmosfery auli akademickiej czy sali seminaryjnej. Wyzwanie, jakie staje przed teologami – wobec którego bywają zresztą zadziwiająco bezsilni – polega na tym, aby uczone rozprawy „przełożyć” na język zrozumiały dla zwyczajnego człowieka. Nie

rozumie on specjalistycznego języka, lecz nosi w sobie trudne pytania, dylematy i wątpliwości, których rozwiązania potrzebuje i oczekuje. Istnieją one nawet wtedy, gdy nie potrafi ich wyrazić i ująć w ścisłe formuły, czyli zrationalizować.

Dopiero od niedawna teologia katolicka przestaje być domeną „wtajemniczonych” specjalistów. Dzieje się tak za sprawą przeobrażeń dokonujących się po II Soborze Watykańskim, których rezultatem jest m.in. podejmowanie studiów teologicznych przez osoby świeckie. Wierzący, szukający i wątpiący nie mogą ani nie chcą polegać na opiniach przypadkowych rozmówców, a nawet proboszczów i katechetów, których formacja nie zawsze nadąża za potrzebami czasu. Szukają pogłębionej rozmowy, do której wnoszą własny, wymagający wkład. Dzięki temu powstają prawdziwe perły, wytyczające nowe horyzonty myślenia teologicznego. Ich przykład stanowi Jana Pawła II „Przekroczyć próg nadziei”. Rozmowa z Vittorio Messori, drukowana w wielu językach i w milionach egzemplarzy, stała się prawdziwym światowym bestsellerem. Papież dowiódł, że nie wolno unikać żadnych pytań, że można i trzeba podjąć odpowiedzialny dialog ze światem i współczesnym człowiekiem. Na swoje trudności powinien on uzyskać zrozumiałe i dalekie od hermetyzmu odpowiedzi. Na naszym polskim podwórku mamy kilka przykładów podobnego teologizowania. Ostatnio dołączył do nich zapis dziewięciu rozmów, które M. Burczycka-Woźniak odbyła z bpem Janem Szlągą.

Tytuł książki sugeruje, że przedmiotem rozważań są kwestie z za-

kresu eschatologii chrześcijańskiej. W gruncie rzeczy poświęcony jest im rozdział pierwszy, rozmówcy zaś podsuwa wiele innych trudnych i żywotnie ważnych tematów: życie pozagrobowe, cuda, sny i symbole, czas, zło, dziecko i dzieciństwo, widzialność Boga, samotność, cierpienie. Fachowe rozstrząsania teologiczne tych zagadnień są zawarte w podręcznikach teologii fundamentalnej, dogmatycznej i moralnej oraz w komentarzach biblijnych. Przewertowanie tego dorobku przerasta możliwości przeciętnego człowieka. Tymczasem znać go trzeba, bo jedynie wtedy objaśnianie subtelnych kwestii odbywa się na gruncie teologii katolickiej. Bez tej wiedzy mogłoby być szukaniem po omacku bądź poleganiem na innych tradycjach religijnych i parareligijnych albo wreszcie uleganiem subiektywnym odczuciom i zapatrywaniom. Pytania, które nas drażą, są tak doniosłe i znaczące, że nie wolno polegać na odpowiedziach przypadkowych osób. Oznaczałoby to powierzenie losów i kierunku naszego życia niepewnym drogowskazom.

Bp J. Szłaga jest profesorem KUL i Uniwersytetu Gdańskiego, specjalizującym się w zakresie bibliistyki Nowego Testamentu. Jego dorobek naukowy obejmuje ponad 320 pozycji. Do 1992 r. był biskupem pomocniczym chełmińskim, obecnie jest ordynariuszem w Pelplinie. Solidne przygotowanie naukowe łączy umiejętnie z zainteresowaniami i doświadczeniami pastoralnymi. Jest rozmówcą wrażliwym i otwartym. Widać to zarówno w podejmowaniu każdego pytania, jakie się mu stawia, jak i w odpowiedziach,

w których nierzadko przewijają się wątki nierozłącznie związanej z religią niepewności i intuicji. Widać też, że bp Szłaga pozostaje pod urokiem pontyfikatu i nauczania Jana Pawła II.

M. Burczycka-Woźniak jest świetnie przygotowaną polonistką i dziennikarką. „Czuje”, używając języka potocznego i przejętego z mediów, wątpliwości i dylematy współczesnych ludzi, co więcej, podziela je i rozumie. Stawia więc czasami kłopotliwe pytania, ale gdyby tak nie było, książka nie spełniłaby swojego zadania. A ponieważ rozprawianie o Bogu i człowieku musi być spójne, zatem w pytaniach i odpowiedziach przeplatają się rozmaite tematy, również te nie zaznaczone w tytule. Przykładowo: przy okazji tematu życia pozagrobowego pojawia się sprawa kremacji zwłok; rozważaniom o cudach towarzyszy przywołanie praktyk Harrisa i Kaszpirowskiego; tam, gdzie mowa o snach i symbolach, dotyka się kwestii sensu śmierci Jezusa Chrystusa; w refleksji o czasie nie zabrakło rozważań o pesymizmie; gdzie mowa o złu, powraca nawiązanie do AIDS; wśród rozważań o dzieciach i dzieciństwie pada pytanie o tzw. dziecięcą krucjatę z 1212 r. itd., itp. Lektura wciąga, prowokuje do dalszej rozmowy, satysfakcjonuje bądź nie, bo odpowiedzi wywołują kolejne pytania, które od dawna w sobie nosimy.

W zapisie rozmów polonistki z biblistą czasami dochodzi do tego, że obie strony posługują się innym językiem. Gdy rozmówcy powołuje się na przebogate reminiscencje

Biblii w literaturze światowej, bp Szlaga wydobywa subtelności hebrajszczyzny biblijnej pokazując, jak należy rozumieć tekst święty. Istnieje trwałe napięcie między Biblią a tym, co egzegeza niemiecka nazwała Wirkungsgeschichte, czyli historią jej oddziaływania. Dzieje przeżywania i objaśniania Biblii były i są niewiarygodnie pojemne – wielowarstwowe i wielowątkowe. W czytaniu i zrozumieniu Pisma Świętego każdy ujawnia część własnej tożsamości.

Dobra i potrzebna książka! Jednak trudne pytania nie mogą mieć łatwych odpowiedzi. Zapis tych rozmów czyta się jednym tchem, nawet jeżeli trzeba się zatrzymać, aby coś przemyśleć i przyswoić, polemizować w duchu bądź zadać następne pytania. Nie przypadkiem na końcu książki bp Szlaga wyraził nadzieję, że czytelnicy *dopiszą jej dalszy ciąg*. Gdy tak się stanie, kolejne wydanie powinno być poszerzone o te głosy.

ks. Waldemar Chrostowski

**„POSOBOROWE”
CHRZEŚCJAŃSTWO
NORWIDA**

Alina Merdas RSCJ
*Ocalony wieniec
Chrześcijaństwo Norwida
na tle
odrodzenia religijnego
porewolucyjnej Francji*

Wyd. Pax, Warszawa 1996

Autorka, znawczyni twórczości Norwida, po wielu studiach poświęconych zagadnieniu religijności poety, spróbowała całościowego ujęcia tego aspektu jego dzieła i umieściła je na szerokim tle duchowości francuskiej I poł. XIX w. Spróbowała dać analizę historyczną chrześcijaństwa Norwida, dotąd nie przeprowadzoną, a tak cenną i ważną dla wszystkich badań nad twórczością tego poety.

Francja po okresie silnego wiązania tronu z ołtarzem, po filozofii Oświecenia i po rewolucji 1789 r., potrzebowała usilnie odnowy religijnej i umiejscowienia katolicyzmu na mocniejszych podstawach. Dzieło to podjęli romantyczni apologety: de Maistre, de Bonald, Chateaubriand i najgłośniejszy, a także najbardziej tragiczny, Robert de La Mennais. Autorka przedstawia jego twórczość oraz drogę, którą, przy najlepszej woli i chęci obrony Kościoła, doprowadziła go do zerwania z nim. Jakież wspaniałe zwierciadło, w którym może się przejrzeć nasza współczesność!

Lamennais kochał Kościół, był on dla niego skałą, ale o tę skałę rozbił

się sam. Tragedia Lamennais'go pokazuje – i autorka to uwydatnia – że nie wystarczy chcieć dobrze i stawać w obronie Kościoła, trzeba także przez jego błędy widzieć, że strzeże prawdy, a w swej obronie – wierność tej prawdzie zachować.

Wokół Kościoła i ojczyzny wykrystalizowały się na emigracji powstaniowej dwie postawy. Pierwsza, związana z Mickiewiczem i Lamennais'm głoszącym teokrację liberalną, znalazła swój pisany najgłębszy wyraz w „Księgach narodu i pielgrzymstwa polskiego”. Ludzie ci, przy całym swym przywiązaniu do Kościoła i głębokiej religijności, traktowali religię instrumentalnie. Upraszczając sprawę, można powiedzieć, że w ich pojęciu religia miała pomóc w wyzwoleniu ojczyzny od obcej przemocy. Widzimy, jak tego rodzaju postawa powtarza się przez całą historię Polski aż do czasów najnowszych.

Drugi typ postawy prezentuje powstające wówczas Zgromadzenie Zmartwychwstania Pańskiego, z którym Norwid się związał i gdzie szukał inspiracji. Ten krąg przyjmował w całej rozciągłości nadrzędność religii katolickiej, ojczyznę zaś uważał za fakt kulturowy, w którym wciela się ona w danym narodzie i na określonym obszarze geograficznym, a który należy ewangelizować, tzn. dążyć do tego, by religia możliwie dogłębnie go przeniknęła. Ukazanie tych dwóch tendencji jest niemałą zasługą autorki omawianej książki.

Czytelnikowi wydać się może, że A. Merdas zbyt szeroko przedstawiła tło kulturowe czasów Norwida w stosunku do samej analizy twór-

czości poety. Jednakże wczytanie się w rozdziały poświęcone utworom Norwida pozwala dostrzec, jak poruszone na poprzednich kartach zagadnienia powracają u poety i żyją samodzielnym życiem, tworząc własny, oryginalny, kulturowy fakt teologiczny.

Tej teologii poświęcona jest trzecia część rozprawy (po obrazie epoki i postaci Bogdana Jańskiego – ogniwa pośredniego pomiędzy Norwidem a odnową religijną Francji w I poł. XIX w.). Autorka umiała przetłumaczyć poetycki język Norwida na język analizy teologicznej. Ukazała, że w centrum teologii poety znajduje się pewność dotycząca stworzenia świata przez Boga i jego spełnienia się w chwale, nie będącego owocem ludzkich wysiłków, lecz darem Boga. Ośrodkiem tego planu zbawienia jest Chrystus, dzięki któremu Bóg wszedł w ludzką historię i uczynił ją historią Bożą. W tej części znajdziemy wiele innych wątków teologii Norwidowskiej, m.in. jego wierność papieżowi, przejawiającą się nie tylko w przyjaźni z Piusem IX, ale przede wszystkim w doktrynalnej wierności, sięgającej ponad możliwe błędy tej historycznie także uwarunkowanej instytucji. Autorka omawia również szeroko pogląd Norwida na wolność jako dar Ducha Świętego. Jego rola w ujęciu Norwida to jednocześnie, łączenie w jedno, w społeczność i w rodzinę, oraz uświęcanie jednostek.

Tytuł rozprawy – „Ocalony wiecień”, znajdując swe pełne uzasadnienie, gdyż w poezji tej *jaśniej* pełnym blaskiem przeżył, ukochno i wyznawane chrześcijaństwo,

chrześcijaństwo zupełne, wolne od naleciałości epoki, ocalone – jak pisze autorka w zakończeniu.

Na uwagę zasługują także nieliczne, ale znamienne wątki dzieła aktualizujące twórczość Norwida i ukazujące jej związek z ewangelizacją kultury, tak podkreślaną przez „Gaudium et spes” – konstytucję II Soboru Watykańskiego. Autorka pokazuje też, że twórczość Norwida może dać podstawy do właściwego ujęcia stosunku: religia – ojczyzna, co w Polsce mimo wszystko nadal jest aktualne.

Alina Merdas wykazała w tej rozprawie wielką erudycję. Swobodnie porusza się po obszarach kulturowych epoki romantyzmu i XIX-wiecznej historii duchowej Francji i Polski. Posiada też dużą znajomość teologii i docenia jej miejsce i znaczenie w Kościele katolickim. Wszystko zaś zostało wypowiedziane prostym i pięknym językiem, co sprawia, że rozważania autorki stają się dostępne także dla szerszego grona czytelników. W sumie książka ta jest oryginalnym i cennym wkładem do historii kultury i teologii polskiej.

Stefan Moysa SJ

PARADOKSY EWANGELII

Henri de Lubac
*Paradoksy
i Nowe paradoksy*

WAM, Kraków 1995

Kard. Henri de Lubac napisał ponad 40 dzieł teologicznych. Jako erudyta z łatwością poruszał się w całej teologii i chętnie określał siebie jako historyka dogmatów. W Polsce ukazały się dotąd następujące jego książki: „Katolicyzm, społeczne aspekty dogmatu”, „Na drogach Bożych”, „Ateizm i sens człowieka”, „O naturze i łasce”, „Aspekty buddyzmu”. Oprócz „Paradoksów wiary” wkrótce ukazać się również „Medytacje o Kościele”.

„Paradoxes” (1946) i „Nouveaux Paradoxes” (1955) wydano najpierw jako dwie odrębne książki, a w 1959 r. połączono je. De Lubac zawarł w nich refleksje o charakterze mądrościowym. Autor zaprasza czytelnika do wspólnej refleksji nad paradoksem człowieka. Porusza wiele problemów, które – choć dotyczą różnych dziedzin życia ludzkiego (np. problemu cierpienia, por. s. 97) – stanowią jednak organiczną całość, bo ich osnową jest troska o wymiar duchowy człowieka w jego najgłębszej tajemnicy powołania do życia w obecności Boga. To nadprzyrodzone powołanie wskazuje na ścisły związek pomiędzy naturą i łaską w człowieku. Główny cel człowieka to wspólnota z Bogiem – największy paradoks. O swoim rozumieniu paradoksu de Lubac pisze na s. 51-52. To

paradoks pomaga nam docierać do rzeczywistości duchowej i opisywać ją. *Paradoks, pełniący zasadniczą rolę w zwykłym ludzkim życiu, prawdziwie króluje w sferze ducha. Jego tryumfem jest życie mistyczne.* Czym jest paradoks?

Z paradoksem spotykamy się przede wszystkim w Ewangeliach. Nie dostrzegają go ludzie odrzucający Boga – Jezusa Chrystusa, który wszedł w historię świata przez tajemnicę wcielenia (por. s. 31). A jednak mimo sprzeciwu paradoks jest w nich źródłem niepokoju, bo – jak powiada Proudhon – człowiek nigdy nie przestanie walczyć i spierać się z Bogiem. Odwieczne pytanie o sens życia nieustannie powraca do człowieka i to ono stanowi o jego wielkości jako stworzenia. W człowieku jest rana, która nigdy się nie zablizni i która ciągle domaga się uzdrowienia, woła o wybawiciela i nie pozwala człowiekowi zamknąć się tylko w ziemskim horyzoncie. *Paradoksy Ewangelii to dla nas zbyt mocne wino, i zamykamy uszy na wielkie wyzwajające Wezwanie. Tchórzymy wobec wszelkich form śmierci, które stanowią nieuniknioną bramę do życia* (s. 132).

W książce „Paradoksy i Nowe paradoksy” de Lubac okazuje się mistrzem duchowego rozeznawania. Dlatego nie dowierza on każdemu „duchowi”, który działa w świecie i w Kościele. Wiele razy przypominał, że nie można oddzielać teologii od duchowości, ponieważ bez niej teolog nie przekazuje *smaku Boga*. Zawsze opowiadał się za wielkodusznym i szczerym dialogiem z niewierzącymi (por. s. 18). Jest to

jednak dialog wymagający, polegający na pełnym miłości i szacunku WSPÓLNYM SZUKANIU PRAWDY o człowieku i Bogu. Według de Lubaca najlepszym środkiem do skutecznego przeciwstawiania się ateizmowi jest silna i żywa wiara (s. 122). W jednej ze swych książek wyznał: *Jedyną pasją mojego życia była obrona wiary.* Nie była to jednak wiara przeżywana w pojędunkę, ale wyznawana w tajemnicy powszechności, KATOLICKOŚCI Kościoła.

Lektura dzieł Henri de Lubaca pomaga każdemu chrześcijaninowi pogłębiać wiarę, zachęcając go, aby na wzór Jezusa Chrystusa, wychodził z Ewangelią do świata i świadczył o niej swoim życiem. Paradoksy wiary są także zaproszeniem dla ludzi wątpiących i poszukujących Boga, by odkryli w sobie tajemnicę i paradoksy, które poprowadzą ich na wymagające drogi zawierzenia Bogu.

Marek Wójtowicz SJ

Ankieta '95

Ósmy dar Ducha Świętego

W 1995 r., w listopadowym zeszycie „Przeglądu Powszechnego”, rozpisaliśmy ankietę pt. „Jakie są szczególne zadania, które katolicyzm u nas, w Polsce, ma dzisiaj do spełnienia”. (Podobną ankietę „PP” rozpisał w 1905 r.) Tekst, który tutaj drukujemy, jest jedną z odpowiedzi, jakie otrzymaliśmy. Czekamy na następne.

Redakcja

Kościół nie jest z tego świata, ale ma być w świecie i dla świata. Tę prostą prawdę bardzo mocno podkreślają dokumenty soborowe. Zwracają one uwagę, że zadaniem, jakie stoi przed Kościołem, jest to, co można określić mianem inkulturacji. Treść wiary, jedna i niezmienna w swej substancji, ma się wyrażać przez środki zrozumiałe dla ludzi żyjących tu i teraz. Kościół ma być Kościołem dialogu ze światem współczesnym. Tymczasem stawia on sam siebie najchętniej poza światem lub na jego obrzeżu. Z tej pozycji rozpoczyna się frontalna krytyka współczesnej kultury i cywilizacji. Może nie byłoby w tym nic niewłaściwego, gdyby dokonywało się to w autentycznym dialogu z krytykowanym. Niestety, tego rzetelnego dialogu ciągle jeszcze brakuje. Jest monolog mało czytelny dla przeciętnego człowieka. Dzieje się tak dlatego, że my jako Kościół nie umiemy być komunikatywni. Nie można tu obwiniać – jak to się często robi – słuchacza. Bo to naszym obowiązkiem, jako tych, którzy mówią, jest dostosowanie się do słuchacza. Do słuchacza, który jest często nie przygotowany, przypadkowy, niekiedy niechętny lub nawet wrogi. Trudno wymagać od niego, aby to on dostosowywał się do nas i za wszelką cenę dociekał, co mieliśmy na myśli, gdy mówiliśmy, czy pisaliśmy to lub tamto. To my jako Kościół, gdy mówimy, mamy się dostosować do kategorii myślowych i kulturowych słuchacza tak, aby być właściwie rozumianymi. Tymczasem jesteśmy niekomunikatywni – od oficjalnych wypowiedzi Kościoła poczynając, a na nie czytanej prasie katolickiej kończąc. Powiedzmy więcej: jako Kościół mamy swoisty DAR NIEKOMUNIKATYWNOŚCI I NIEZROZUMIAŁOŚCI. To, co mówimy, budzi coraz częściej lekceważenie, uśmiech politowania, a w sytuacjach bardziej skrajnych – agresję.

Sądzę, że ta niekomunikatywność ma dwa zasadnicze źródła. Pierwszym jest bardzo szeroko rozumiany język, którym się posługujemy, drugim zaś niska znajomość kultury współczesnej lub brak jej zrozumienia w jej źródłach i uwarunkowaniach psychologicznych.

I. W ciągu ostatnich stuleci Kościół przeżywał rozmaite ataki i napaści. Rodziły się ateizmy bezlitośnie obnażające najsłabsze punkty w naszym praktykowaniu wiary. Żadna słabość i żaden brak nie pozostał nie zauważony i nie wysmiany. Nie może dziwić więc fakt, że wraz z obnażeniem fałszu wielu postaw religijnych skompromitowane zostały liczne słowa ściśle z nimi związane. Dzisiaj nieczułość, niewrażliwość na pewne słowa wykorzystuje się chętnie do krytyki, zwłaszcza ludzi młodych, którzy mają jakoby być ślepi na wartości. Nic bardziej błędnego. Moje doświadczenie pedagogiczne (praca w szkole) wskazuje, że młodzież nie jest niewrażliwa na wartości, jest natomiast bardzo czuła na używane słowa. Słowo „cnota”, na przykład, zamyka i stawia ich jako słuchaczy w postawie agresywno-obronnej. Tymczasem ta sama treść może być bez problemu nie tylko zrozumiana, a nawet zaakceptowana, jeśli to słowo nie padnie, bądź zostanie zastąpione jakimś terminem bliskoznacznym bądź obco brzmiącym. Słowo „cnota” nie jest oczywiście przypadkiem odosobnionym. Dla przykładu przytoczmy tylko kilka innych: świętość, asceza, czystość, dziewictwo... Nie przeczę, że są to bardzo piękne słowa cieszące się wielowiekową tradycją, lecz jeśli już na wstępie mają one spowodować zamknięcie się w sobie słuchacza, to czy nie warto z nich zrezygnować – choćby tylko okresowo – po to, by pomijając to, co absolutnie drugorzędne (słowo), przekazać istotną treść, jaką przypisuje temu autentyczna tradycja?

II. Drugim zadaniem, które staje przed nami, gdy chcemy być bardziej komunikatywni, jest eliminowanie „słów kluczy”, mających duże znaczenie dla ludzi wysoko wykształconych filozoficznie i teologicznie, lecz dla przeciętnego słuchacza kazań i odbiorcy listów pasterskich pozostających tylko i wyłącznie uczonym bełkotem. „Tożsamość”, „osoba”, „godność osoby”, „miłość osobowa”, „wartości chrześcijańskie”, „prawo naturalne” to tylko nieliczne przykłady. Znam ludzi, którzy będąc bardzo religijni i jednocześnie wykształceni, szczerze przyznają, że te terminy nic dla nich nie znaczą. Nie rozumieją ich bądź wcale, bądź na tyle mgliście, że całość przekazywanego im przesłania pozostaje absolutnie nieczytelna. Języka sal wykładowych nie można przenosić na ambonę i do środków masowego przekazu. Warto sobie uświadomić, że te same treści można wypowiedzieć, w ogóle nie używając tychże słów. Podnoszenie poziomu wiernych nie może się odbywać na drodze wprowadzania coraz to mądrzejszych słów.

III. Język nauczania Kościoła na ambonie, katechezie, w prasie, radiu i telewizji powinien być jak najbardziej zbliżony do języka

potocznego tak pod względem leksykalnym, jak i stylistycznym. Tymczasem o wierze mówi się stylem barokowym, a więc w sposób napuszony i namaszczone. Słyszymy zatem o „dzielnych niewiastach”, „świętobliwych młodzieniaszkach”, „szlachetnych porywach”, „umęczonej duszy”, zaglądamy w „głębiny duszy”, w której odnajdujemy „nikczemne porywy niegodziwych uczuć” itd. Tymczasem pierwszym zadaniem przy nauczaniu jest pokazanie, że nie jesteśmy śmieszni, lecz poważni, i że mamy do powiedzenia ważne rzeczy. Anachroniczny zaś styl wypowiadania się stawia naszą wypowiedź na poziomie „Pieśni o Rolandzie”, którą można traktować jako pewien fakt kulturowy z głębokiej przeszłości, lecz którą nie sposób się przejąć jako czymś ważnym. Nie można się prezentować jako relikwiny sprzed wieków.

IV. Kolejnym problemem, jaki nasuwa się w związku z językiem, jest jego nadmierna ogólność. Chociaż nie można operować surowym tylko konkretem i uogólnienia są konieczne, to nic nie upoważnia nas do wzbijania się na taki poziom abstrakcji, z którego trudno zejść do codziennego życia. Samą zaś teorią, choćby nawet najpiękniejszą i najbardziej logiczną, nie zainteresujemy przeciętnego człowieka pochłoniętego rozwiązywaniem bieżących problemów. Jeżeli słyszy on, że „miłość jest relacją”, „rodzina wiązką rozmaitych relacji”, że „miłość ma charakter osobowy”, a on „powinien afirmować swoją żonę”, to gwarantuję, że nie pomoże mu to rozwiązać żadnego z nich. Jeżeli w ogóle coś zrozumie, to pokiwa głową i powie „to ciekawe”, w gorszej wersji wzruszy obojętnie ramionami.

Problem zbyt ogólności szczególnie blisko (choć nie tylko) wiąże się z nauką społeczną Kościoła. Jest ona piękną i zwartą teorią, lecz cóż z tego, jeśli tylko nieliczni potrafią pokazać jej znaczenie dla konkretnej rzeczywistości. Żeby nie być gołosłownym. Podczas dyskusji o cenach pada twierdzenie: cena sprawiedliwa (godziwa) to taka, która nie narusza godności osoby. Konia z rzędem temu, kto kierując się tą wskazówką będzie potrafił ustalić cenę kilograma masła lub puszki szprotek. Jeśli się mówi, że w procesie produkcji człowiek musi zachować swoją podmiotowość, że nie może być zredukowany do poziomu przedmiotu, części maszyny, że proces produkcji musi uwzględniać osobowy charakter człowieka, to nasuwa się proste pytanie: co to oznacza bardzo konkretnie dla ludzi pracujących np. w FSO, dla łódzkich włóknienek i dla kierujących realnymi przedsiębiorstwami? Jeżeli nie będziemy umieli znaleźć takich przekładni z teorii do praktyki, to cała nauka społeczna Kościoła nie znajdzie nigdy dostępu do ludzi. A szkoda, bo właśnie dzisiaj, gdy znajdujemy się w dobie głębokich przemian, ta nauka wyłożona zro-

zumiałym językiem mogłaby realnie oddziaływać na kształtowanie się naszej rzeczywistości społecznej, politycznej i gospodarczej.

V. Zagadnienie komunikatywności to nie tylko kwestia doboru słów, stylu i różnych poziomów ogólności wypowiedzi. To także problem języka symboli, obrazów i wzorów, jakimi się posługujemy, przekazując treści wiary.

Niekiedy bywa na kazaniach przytaczany jako przykład negatywny opis takiej sytuacji: ksiądz rozmawiając z dziećmi pyta, kto chciałby zostać świętym. Okazuje się, że chętnych jest niewielu. Warto zadać sobie pytanie, dlaczego tak się dzieje. Czy nie jest przypadkiem tak, że to, co powinno być celem każdego chrześcijanina, przedstawiamy tak nieatrakcyjnie, że nie jest to w stanie nie tylko dzieci, lecz również ludzi dorosłych zaangażować emocjonalnie? Świętość – tak jak bywa przeważnie prezentowana – to coś śmiertelnie nudnego i niejednokrotnie graniczącego ze śmiesznością.

Może pamiętamy jeszcze nasze lekcje religii. Oczywiście omawiano na nich wiele postaci świętych. Ale jacy to byli święci i jak byli prezentowani?! Św. Stanisław Kostka, młody, bardzo pobożny, pragnie wstąpić do zakonu, a ponieważ jest niepełnoletni, musi się udać do Rzymu. Ucieka z domu, podczas pieszej podróży zapada na zdrowiu i wkrótce umiera. Acha, jeszcze mdlał, gdy przy nim przeklinano. Różni pustelnicy i asceci, którzy całe życie się umartwiali, jak chociażby Szymon Słupnik, święci zakonnicy, którzy całe życie spędzali na modlitwie. Obok tych świętych, którzy budzą u współczesnego człowieka uśmiech politowania, były prezentowane także postacie budzące niewątpliwy podziw, ale trudne do naśladowania: męczennicy ginący w obronie wiary, czy św. Maksymilian oddający życie za współwzięcia.

Nie mam oczywiście najmniejszego zamiaru podważania czy pomniejszania znaczenia tych wszystkich świętych. Ale może warto się zastanowić, czy właśnie oni są tymi wzorami osobowymi zdolnymi przemówić do człowieka XX w. Kościół dysponuje wielkim, przekazanym przez tradycję skarbem różnych postaci godnych naśladowania. Czy rzeczywiście trzeba spośród nich wybierać takie, które są pełnym zaprzeczeniem mentalności dzisiejszego człowieka nastawionego na aktywizm, praktyczne i skuteczne działanie, a nie na romantyczne gesty? Prezentując takie wzorce osobowe, nie tylko nie zachęcamy ludzi do życia zmierzającego do świętości, lecz także u samego korzenia całkowicie kwestionujemy wartość tego, co robi człowiek dzisiaj. I jeszcze raz pokazujemy, że Kościół jest czymś, co stoi poza światem i jest dla ludzi, którzy decydują się zanegować świat w całości.

Z tego samego dziedzictwa Kościoła i jego tradycji można przecież brać coś zupełnie innego. Można pokazywać ludziom wzory, które znajdują oparcie w skłonnościach wyznaczonych i ukształtowanych przez współczesną kulturę. Może zatem warto mówić o ludziach czynu, jak św. Wincenty à Paulo, św. Piotr Kanizy, św. Franciszek Ksawery, którzy potrafili łączyć morderczy wysiłek dnia codziennego z głęboką wiarą i pobożnością. Może warto pokazać ich także nie tylko jako ideały bez skazy, ale w całym konkretnie ich rozterkach, upadków i słabości. W przeciwnym razie zawsze będzie pojawiać się wątpliwość, granicząca często z pewnością, że świętość jest nie dla mnie.

VI. Komunikatywność wymaga także – jak to już częściowo wynika z omówionych zagadnień – znajomości kultury człowieka, do którego mówimy. Więcej, wymaga RZETELNEGO rozeznania, co jest w niej dobre, a co złe. Ważna jest właśnie owa rzetelność, bo jeśli stać nas tylko na jednoznacznie złą, a więc jednostronną ocenę, to już w samym punkcie wyjścia rezygnujemy z możliwości zaistnienia dialogu.

Niestety są jeszcze takie środowiska katolickie, które skłaniają się do potępiania kultury współczesnej en bloc. Próbuje się tam wykazać, że prawdziwa kultura skończyła się wraz ze średniowieczem, a wszystkie późniejsze epoki od renesansu począwszy, a na czasach współczesnych skończywszy, to upadek myśli filozoficznej, a co za tym idzie całej kultury. Ostatnie pięć wieków – zgodnie z tym poglądem – to okres niewłaściwego myślenia, pseudoproblemów i błędnych odpowiedzi. Takie dogłębne potępienie kwestionuje rozmówcę we wszystkim tym, czym jest na mocy kultury, a więc podstawowe paradygmaty jego myślenia, jego pragnienia, obawy, lęki i problemy. Wszystko to ma być tylko złudzeniem, błędem lub konsekwencją błędów popełnionych kilkaset lat temu. Nawet gdyby to była prawda, to zarówno kultura osobista jak i elementarne wyczucie dydaktyczne podpowiadają, że rozmówcy się nie obraża i nie mówi się mu, że nie umie poprawnie myśleć i jest nierozgarnięty. Gdyby to była prawda... ale to prawdą nie jest. Nie ma żadnej podstawy przypuszczać, że po dwóch tysiącach lat rozwoju kultury ludzkość nagle zapadła na umyśle i jest w stanie płodzić tylko chore idee, nie mówiąc przy tym nic sensownego. Każda epoka ma swoje prawdy i fałszy.

Nie dostrzegając żadnych elementów pozytywnych w kulturze, a więc i w samej postawie rozmówcy, pozostaje zająć tylko pozycję tego, który ma monopol na wszelką prawdę i musi pouczać innych. Tymczasem ludzie nie lubią słuchać mentorskiego tonu i dlatego

słuchać przestają. Może też być inaczej. Jeżeli zbyt szybko przejrzymy się opracowaną przez nas krytyką sposobu myślenia nam współczesnych, sami milknjemy. Przykładem może być opublikowany kilka miesięcy temu na łamach „Słowa” wywiad z jednym z czołowych filozofów KUL-owskich, który oświadczył, że zaprzestał dyskusji z innymi, bo szkoda mu na to czasu. Teraz zajął się pisaniem. Jednak nie dla nas, lecz dla przyszłych pokoleń. Może one będą bardziej wyrozumiałe. Życzymy powodzenia.

VII. O wspomnianej wyżej postawie pewnych katolickich środowisk intelektualnych może w ogóle nie warto byłoby mówić, gdyż stanowią one na szczęście tylko margines, gdyby nie fakt, że ich postawa w nieco innej, zmodyfikowanej formie pojawia się gdzie indziej.

Niepokoje napawa to, że rozwijające się ostatnio różnego rodzaju wspólnoty, grupy i ruchy katolickie zaczynają – przynajmniej te najbardziej rzucające się w oczy – od bardzo zdecydowanego wyrwania ludzi ze świata, który jest traktowany jak manichejskie czyste zło. Bardzo często potępia się rozmaite autentyczne wartości świeckie: rzetelną naukę, życie rodzinne i towarzyskie itp. Pobożność niszczy więzy ze światem. Winą staje się przygotowywanie się do egzaminów, pójście do teatru, wizyta rodzinna. Zgromadzeni w grupach wystarczają sami sobie, nie potrzebują żadnych innych kontaktów – nie ma na nie czasu. Warto tutaj przypomnieć, co o prawdziwej pobożności mówił św. Franciszek Salezy: *Pobożność nie psuje niczego, gdy jest prawdziwa, lecz owszem – doskonali wszystko. Kiedy zaś staje w sprzeczności z czymś uprawnionym powołaniem, jest niewątpliwie fałszywa.*

Jak mamy być świadkami w świecie, skoro stawiamy się poza światem i zrywamy z nim wszelkie kontakty? Uczestnicy tych grup i ruchów mają jednocześnie jednak ambicje misyjne. Tylko że trzeba mieć jakiś punkt wspólny z tymi, którym chcemy mówić o Bogu. Jeden z misjonarzy opisywał początek ewangelizowania pewnego plemienia, które nigdy nie zetknęło się z chrześcijaństwem. Całą swoją pracę rozpoczął od zamieszkania wśród tych ludzi, podjęcia ich codziennych trudów i problemów i dopiero po długim czasie rozpoczął nauczanie.

Zaczeptanie ludzi na ulicy i mówienie „Chrystus cię kocha” często może być antyświadcstwem. Przytoczone tu zdanie należy oczywiście traktować jako *pars pro toto*. Mam na myśli cały hermetyczny język wypracowany przez te grupy, język zrozumiały dla nich, lecz dla postronnych, obojętnych i tych, którzy od Kościoła odeszli, śmieszny

i nawiedzony. Przed darem języków idzie – jak pisze św. Paweł – dar prorokowania, a więc dar odczytywania danego czasu i rozumienia go w najgłębszych warstwach. Tylko że tego nie dokona się bez kontaktu z tym światem i z tym czasem.

Dlatego zadaniem naszego katolicyzmu powinno być grupowanie ludzi zaangażowanych w takich ruchach, które nie odrywając swoich członków od życia w świecie, dawałyby im formację duchową i intelektualną uzdalniającą do bycia świadkami i do podejmowania dialogu ze współczesnością.

* * *

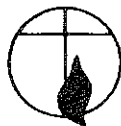
Kościół ma być znakiem sprzeciwu. Jego, a więc i naszym zadaniem jako katolików jest mówienie i obrona prawd trudnych i niepopularnych. Do naszych obowiązków należy obrona prawdy o człowieku jako istocie odkupionej i powołanej do świętości. I dobrze, jeśli te prawdy budzą sprzeciw. Obawiałbym się chrześcijaństwa, które przytakiwałoby tylko współczesnej sobie kulturze, które dla zyskania poklasku i wyznawców decydowałoby się na różne formy permissywizmu. Stałoby się wtedy chrześcijaństwem z przeceny.

Dla wielu z nas ten sprzeciw, na który natrafia nasze przepowiadanie, jest powodem do pewnej chluby. Potwierdza on przecież autentyczność głoszonego orędzia. Czyż nie mówił Chrystus: *Błogosławieni będziecie, gdy ludzie zaczną was nienawidzić, gdy was wyłączą ze społeczności, gdy was będą znieważać i pozbawiać dobrego imienia dla Syna człowieczego* (Łk 6,22)?

Tylko gdy już się nacieszymy naszą wiernością radykalizmowi ewangelicznemu, może czasem warto się zastanowić, dlaczego jesteśmy wyśmiewani, ośmieszani i lekceważeni. Czy ten sprzeciw, na który natrafiamy, wynika z tego, CO mówimy, czy raczej z tego, JAK mówimy? Jeżeli jednak ten sprzeciw wobec Ewangelii bierze się raczej z „jak” niż z „co”, to warto przypomnieć sobie słowa św. Pawła: *W ten sposób grzesząc przeciwko braciom i rażąc ich słabe sumienia, grzeszycie przeciwko samemu Chrystusowi* (1 Kor 8,12).

Nauczyciel

(nazwisko i adres do wiadomości redakcji)



Polemiki, wypowiedzenia, listy

Kozacy – obrońcy Rosji

Do skreślenia poniższych uwag, które są efektem moich wielokrotnych spotkań z przedstawicielami ruchów kozackich zarówno w Moskwie, jak i nad Donem, na Kubaniu, a także na pograniczu rosyjsko-kazachstańskim, skłonił mnie tekst pióra Barbary Polak „Odrodzenie polityczne Kozaków” („PP” 2/1996). Autorka kończąc swe rozważania powiada: ...*PRAWDZIWE odrodzenie PRAWDZIWEGO kozactwa może przynieść Rosji więcej pożytku niż szkody.*

Nie zamierzam polemizować z tym twierdzeniem, sądzę wszakże, iż warto rozwinąć powyższą myśl. Co bowiem tak naprawdę oznacza owo *prawdziwe odrodzenie prawdziwego kozactwa*? O jakie to pożytki dla Rosji może chodzić w przypadku odrodzenia kozactwa? Czy te pożytki będą miały jakieś znaczenie dla sąsiadów Rosji? A jeżeli tak, to jakie?

Coraz częściej powraca dziś pytanie o to, jakie siły polityczne, społeczne, jakie ugrupowania opiniotwórcze i jakie środowiskowe grupy nacisku są zainteresowane utrzymaniem jedności, wielkomocarstwowości i imperialnego charakteru Rosji. W odpowiedzi słyszy się zwykle o interesach mocarstwowych rosyjskiego kompleksu przemysłowo-zbrojeniowego i imperialnych marzeniach kilku co najmniej ugrupowań skrajnych nacjonalistów – od nacjonalistów w kolorze brunatnym po nacjonalistów czerwonych. Znacznie rzadziej przywołuje się przykład wspólnoty, która tak strasznie doświadczona przez lata władzy sowieckiej, poddana deportacjom i prześladowaniom, właśnie w służbie wielkiej Rosji widzi swoje powołanie i sens swego społecznego, zawodowego i politycznego działania. Taką wspólnotą są Kozacy, którzy dzisiaj nie kryją już swych ambicji współtworzenia wielkiej i niepodzielnej Rosji. Wraz z upadkiem komunistów Kozacy, podobnie jak wiele innych wspólnot etnicznych, narodowych, czy religijnych, podjęli trud określenia swego miejsca w życiu publicznym Rosji.

W przypadku Kozaków wszakże nie jest to szukanie nowego miejsca, ale raczej próba odbudowania swego dawnego znaczenia i przyjęcia tych ról społecznych, które w dawnej Rosji były przypisane właśnie kozactwu.

Stosunkowo niedawno miałem okazję rozmawiać w Moskwie z eminentnymi postaciami wspólnoty kozackiej. Tematem tych rozmów była próba znalezienia odpowiedzi na pytanie o to, jak Kozacy widzą przyszłość Rosji i jakie w tej przyszłości znajdują miejsce dla siebie. A zatem kim się czują Kozacy? Narodem? Grupą politycznego nacisku? Ugrupowaniem, które jednoczy jedna misja publiczna? Ataman Moskwy, Władimir Naumow, tak odpowiada na te pytania: *Kozactwo to nie organizacja polityczna, to nie partia polityczna, to także nie ruch polityczny. Kozactwo to naród. Zorganizowany naród, który zna swoją etniczną, kulturową i historyczną tożsamość. Naród zamieszkujący ziemie od Dniestru po wybrzeża Oceanu Spokojnego. To także naród, który pragnie mieć swój uznany przez rosyjskie państwo status. My nie żądamy dla siebie suwerenności, nie chcemy się oddzielać od Rosji. Przecież myśmy całymi wiekami służyli Rosji. Nasi przodkowie służyli Rosji i my chcielibyśmy zająć to samo miejsce w społeczeństwie rosyjskim, które zajmowali nasi przodkowie.*

Naród kozacki to unikatowy fenomen. To nie fenomen czysto słowiański. Są Kozacy ze słowiańską dominantą, ale są także Kozacy Kałmuccy, Buriaci, Tatarzy, Baszkirowie, Osetyńcy. Dlatego naród kozacki nie ogranicza się wyłącznie do spraw Rosji i narodu rosyjskiego.

Głównym zadaniem Kozaków w dziejach długiej historii państwa rosyjskiego była obrona ojczyzny. Dokładnie tak widzimy swoją przyszłą rolę w służbie państwowej Rosji. Obrona Rosji – to nasze zadanie.

Śłużba wojskowa na rzecz wielkiej Rosji to jedno z zadań, które stawiają sobie współcześni przywódcy ruchów kozackich. Zadanie to w mniejszym lub większym stopniu Kozacy próbują już wypełniać. Dla nikogo nie jest tajemnicą, że to właśnie Kozacy walczyli w imię imperialnej Rosji w Przydniestrowiu, że to Kozacy odegrali główną rolę w walkach w Abchazji. Na Syberii organizowane obecnie wojska kozackie zajmują się ochroną kolei i dworców kolejowych. Czy Rosji potrzebna jest kozacka armia? Jak Kozacy wyobrażają sobie utworzenie takiej armii? Jednym z ideologów budowania kozackiej armii jest płk Gusiew, ataman Uralu i Powołża: *W Rosji zawsze były kozackie wojska. I tylko bolszewickie władze zlikwidowały te wojska w 1918 r. Dekretem Lenina. A od 1920 r. całe kozactwo było likwidowane. Dlatego te wojska powinny się po prostu odrodzić. Jako tradycyjne wojska Rosji.*

Dla Rosji stworzenie tych wojsk jest konieczne. Przede wszystkim dlatego, że dotychczasowa struktura armii już się rozwalila.

Armia kozacka będzie się formować na zupełnie innych zasadach. I na zupełnie innej ideologii aniżeli dzisiejsza armia rosyjska, dawna radziecka armia. To będzie armia zbudowana na ideologii wojskowego braterstwa. Każdy żołnierz, każdy oficer tej armii to Kozak, czyli brat, przyjaciel. A dzisiaj to po prostu człowiek, który został zaciągnięty pod przymusem, wbrew swojej woli, w szeregi armii. Są tam ludzie zupełnie różnych światopoglądów, ideologii... W kozackich wojskach będą służyć tylko Kozacy...

A zatem będzie to armia budowana na zrębach wspólnoty kozackiego ducha. Tego ducha, o którym mówił mi ataman Naumow, że to: *Pojęcie trochę niematerialne, ale najlepiej oddające naszą jedność. Kozaczy duch to pojęcie mówiące o naszym kozackim patriotyzmie, o naszym umiłowaniu wolności, umiłowaniu ojczyzny, o naszym szacunku dla pamięci przodków, dla własnej historii, dla własnej ziemi. I oczywiście Kozak to przede wszystkim wojownik...*

Aby zrozumieć, czego będzie broniła kozacka armia, jakie cele stawiają Kozacy przed swym przyszłym wojskiem, trzeba poznać odpowiedź na pytanie o stosunek Kozaków do rozpadu byłego ZSRR. Ataman Naumow odpowiada na takie pytanie bez najmniejszego wahania: *Rozpad Związku Radzieckiego jest dla nas nie do przyjęcia. Powstanie tych wszystkich bananowych republik zalanych teraz krwią zupełnie nas nie urzęda. Jesteśmy jednym narodem, który żyje na ogromnych obszarach i niepotrzebne są nam sztuczne granice. Nie wydaje się, by opinia ta była w szeregach kozackich odosobniona. Ataman Gromow, jeden z przywódców Kozaków z Kubania, powiedział: Po rozpadzie Związku Radzieckiego wielu naszych braci znalazło się poza granicami Rosji, w nowych państwach narodowych, w których odczuwają skierowany przeciw nim nacjonalizm i szowinizm. To wszystko sprawia, że konieczny jest proces jednoczenia się kozactwa.*

Opinię o przywiązaniu Kozaków do życia w granicach jednego imperium potwierdzają także przywódcy ruchów kozackich spoza Rosji. Mikołaj Szmiliow, ataman Ługańska na Ukrainie, powiedział otwarcie: *Do oddzielenia się Ukrainy od Rosji odnosimy się negatywnie. My nie chcemy rozdzielać się z naszymi braćmi. Związki polityczne, gospodarcze, jakie istniały pomiędzy Rosją i Ukrainą, zostały przez te wszystkie rozdziały zniszczone. Ukraina jest w tej chwili w takiej sytuacji, że nie ma tam teraz drzewa, nie ma gazu, nie ma ropy. Sytuacja coraz bardziej się pogarsza.*

W podobnie negatywny sposób wypowiadają się o podziale byłego ZSRR Kozacy z Kazachstanu. Ich zdaniem ludność kozacka jest w tej chwili w Kazachstanie prześladowana, nie ma możliwości rozwijania

własnej tożsamości narodowej, języka i kultury. Walery Popow, Kozak z ziem leżących nad granicą rosyjską-kazachstańską, opowiada o sytuacji swej wspólnoty w taki oto sposób: *To politycy rozerwali nasze ziemie, część tych ziem znalazła się w Kazachstanie, część znalazła się w Rosji. A my się uważamy za jeden naród. Kozacy nigdy nie chcieli tego podziału. Niech Pan pomyśli sam: czy można rozdzielić jeden dom na dwie części? Jak w takim domu żyć? Bardzo trudno żyć w takim domu.*

Nasza stacja znajduje się teraz na terytorium Rosji. I nie dają nam nawet pojawić się na terytorium Kazachstanu. Niedawno aresztowali mnie w Kazachstanie, kiedy razem ze swymi Kozakami pojechaliśmy do cerkwi. Nie pozwolili nam nawet wejść do naszej cerkwi. Dziesięć samochodów miejscowego OMON-u zagrodziło nam drogę. Zabrali nas na cztery godziny i przesłuchiwali, dlaczego tam przyjechaliliśmy. Potem zawrócili nas z powrotem. Zebrali taką masę milicji, żeby nas, osiemnastu Kozaków, nie wpuścić do cerkwi... Nie pozwalają nam nawet odprawić naszych świąt religijnych.

Cytowany już wcześniej ataman Gromow z Kubania również nie widzi powodu do dzielenia ziem byłego ZSRR: *Dla Kozaków nie ma granic, jeśli rzecz dotyczy honoru, warunków życia i pomocy naszym kozackim braciom. Bardzo byśmy chcieli, aby prezydent Kazachstanu zrozumiał, że jest niedopuszczalne prowadzenie wobec Kozaków oraz Rosjan mieszkających w Kazachstanie takiej polityki, jaka jest realizowana obecnie. Gdy idzie o Ukrainę, to rzecz też jest skomplikowana. Sytuacja Kozaków na Ukrainie będzie w przyszłości zależała od tego, jakie stosunki będą łączyły Rosję, Ukrainę i Białoruś. Zrobimy wszystko, by trzy słowiańskie narody żyły w ścisłym związku ekonomicznym i politycznym.*

Echa wielkiej idei słowiańskiej często powracają w wypowiedziach liderów kozactwa. Ataman Gromow nie jest tu wyjątkiem: *Słowiańszczyzna, nie baczą na żadne różnice i nieporozumienia, powinna być razem, powinna być jedna. Są do tego powody. Nie możemy pozwolić na coraz silniejsze wpływy świata islamskiego. Niestety narody słowiańskie coraz bardziej ustępują przed ekspansją islamu.*

Jeszcze ostrzejsze sądy wypowiada ataman Kozicyn, jeden z przywódców kozackiego wojska dońskiego: *Dla Kozaków nie ma dzisiaj granic. Granice są dla Kozaków przezroczyste. Dla Kozaków nie istnieją granice pomiędzy państwami Wspólnoty Niepodległych Państw. My jesteśmy niepodzieleni, jednoczą nas lampasy na naszych spodniach. Bez względu na to gdzie żyjemy, te lampasy mają po sześć centymetrów... Dlatego też wszyscy Kozacy, bez względu na to gdzie przyszło im żyć, pomagają sobie. Jest to jedyne ugrupowanie wojsko-*

we w Rosji, które jest monolitem. My, Kozacy, doskonale wiemy, iż przyjdzie czas, w którym to, co zrobił pan Chruszczow, który podarował rosyjskie ziemie Ukrainie, przestanie być aktualne.

Oczywiście można powiedzieć, że to tylko słowa. Ale przecież za słowami idą nierzadko czyny. Już nie na słowa, ale właśnie na czyny powołuje się ataman Kozicyn, gdy powiada: *Choćby było to wbrew jakimkolwiek prawom, Kozacy przyjdą z pomocą swoim braciom. Dowodem na to były wydarzenia w Przydniestrowiu, gdzie Kozacy bronili Rosjan, Ukraińców, Białorusinów. Pan Sniegur podpisał umowę o podporządkowaniu Mołdawii Rumunom, ale ludzie rosyjscy tego nie chcieli. Nie bacząc na nic, Kozacy znad Donu zostawili swe domy, swe rodziny i pojechali tam bronić rosyjskich ludzi. Utrzymaliśmy te ziemie. Kozacy walczyli także w zapalnych punktach Kaukazu, w Abchazji, pomagali Rosjanom, walczyli o ich swobody.*

Od Kozaków mieszkających w Kazachstanie otrzymujemy wiele wiadomości. To przecież nasi bracia, dońscy Kozacy, którzy zostali zesłani do Kazachstanu w latach trzydziestych. Nie pozwolimy na jakiekolwiek poniżenie tych ludzi. Tak jak nie pozwolimy na poniżenie innych narodów – Polaków także, będziemy ich bronić. Nasi Kozacy walczyli też w Serbii, broniąc Kozaków mieszkających w tym kraju. Bronili prawosławia w Serbii, nazywamy się przecież wojskiem Chrystusowym. Tak, będziemy wszystkim pomagać.

Z tych kilku jedynie relacji wynika aż nazbyt wyraziście, że współczesne kozactwo widzi swą wspólnotę jako wspólnotę mieszkającą w wielkiej, imperialnej Rosji, która nie musi się liczyć z aspiracjami narodowymi ludów, które niegdyś wchodziły w skład byłego ZSRR czy wcześniej carskiej Rosji. Rozumujący w ten właśnie sposób Kozacy mogą się stać w przyszłości ważnym instrumentem budowania imperialnej potęgi Rosji. Dla polityków marzących o odbudowie imperium ruch kozacki może się okazać niezwykle pomocny. Cóż, koło się zamyka. Wszak i w czasach carskiej Rosji właśnie Kozacy byli tymi, którzy, kto wie czy nie w sposób najistotniejszy, przyczynili się do budowania imperium Romanowych. A wszystko dlatego, że Kozaków, jak powiada ataman Mikołaj Szmiliow z Ługańska na Ukrainie, *łączy miłość do Rosji.*

Czy właśnie takie opinie są przykładem prawdziwego odrodzenia i prawdziwych aspiracji kozactwa? Sądzę, że tak. Otwarte pozostaje pytanie o korzyści płynące z tak rozumianego odrodzenia kozactwa dla Rosji. Ocena tych korzyści zależy od odpowiedzi na pytanie o definicję interesów państwowych Rosji. Ale odpowiedź ta wykracza już poza ramy tego szkicu.

Krzysztof Renik

Z życia Kościoła

1. JAN PAWEŁ II O REGULACH WYBORU NASTĘPCY. 23 lutego Jan Paweł II ogłosił konstytucję apostolską „Universi Dominici gregis” o wakacie Stolicy Apostolskiej i wyborze następcy św. Piotra. Konklawie nadal będzie się odbywać w Kaplicy Sykstyńskiej, a kardynałowie na ten czas będą mieszkali w niedawno zbudowanym Domu św. Marty, gdzie nikt postronny nie będzie miał wstępu.

Zmieniony został także tryb głosowania. Jedyną ważną odłód formą będzie głosowanie „per scrutinum”. Zniesione zatem zostały dwie inne formy dotąd możliwe do zastosowania, choć w praktyce nie używane w zeszłych stuleciach: pierwsza zwana „per inspirationem”, czyli przez aklamację oraz druga określana jako „per compromisum”. Nowy papież będzie musiał uzyskać co najmniej dwie trzecie głosów.

Papieska konstytucja potwierdza normę ustaloną przez Pawła VI zapewniającą prawo wyboru papieża kardynałom, którzy nie ukończyli 80. roku życia. Zostaje również potwierdzona liczba 120 kardynałów jako najwyższy limit elektorów. Kardynałowie, którzy przekroczyli 80 lat, będą jednak mogli uczestniczyć w kongregacjach przygotowujących konklawe, a podczas jego trwania będą proszeni o prowadzenie modlitw ludu Bożego w bazylikach rzymskich i w świątyniach na całym świecie.

Jan Paweł II kładzie stanowczy nacisk na obowiązek ścisłego zachowania tajemnicy. Jej przedmiotem jest to wszystko, co bezpośrednio lub pośrednio dotyczy obliczania głosów i głosowania.

2. MEDIA KATOLICKIE. W dniach 22-24 lutego odbyło się w Warszawie spotkanie poświęcone społecznym środkom przekazu, w którym wzięło udział około 30 dziennikarzy i księży pracujących w mediach katolickich na Białorusi, Litwie, w Rosji, Słowacji, Ukrainie i w Polsce. Uczestnicy wymienili doświadczenia i zaplanowali poszerzenie już istniejącej współpracy. W spotkaniu wziął udział przewodniczący Papieskiej Rady ds. Środków Masowego Przekazu abp John Foley, który w swoim wystąpieniu zwrócił uwagę na konieczność ciągłego doskonalenia umiejętności dziennikarskich, do czego niezbędne jest tworzenie fakultetów dziennikarskich czy centrów formacji, które obok umiejętności ściśle technicznych przekazywałyby odpowiednią wiedzę filozoficzną, historyczną i teologiczną.

Abp Foley wskazał także na umiejętne wykorzystanie dotychczas istniejących środków przekazu – zarówno publicznych, jak i państwo-

wych. Nie jest np. konieczne tworzenie własnych kanałów telewizyjnych, co więcej, niesie to ze sobą groźbę stworzenia stacji zamkniętej, o charakterze „zakrystii”.

Obecny na spotkaniu przewodniczący Krajowej Rady Radiofonii i Telewizji Bolesław Sulik powiedział: *Nie mamy wątpliwości, że media katolickie należy w Polsce rozwijać.*

3. WOBEC NOWELIZACJI USTAWY ANTYABORCYJNEJ. W marcu znowu powrócił do Sejmu problem ustawy antyaborcyjnej, tym razem wniosek o jej liberalizację wniosły UP oraz SLD. Projekt zmiany tej ustawy spotkał się ze sprzeciwem klubów PSL, KPN i BBWR oraz Koła Mniejszości Niemieckiej. Jednocześnie i inne organizacje, jak: ZChN, Polska Federacja Stowarzyszeń Rodzin Katolickich, „Solidarność” oraz Katolickie Stowarzyszenie Lekarzy Polskich zaprotestowały przeciwko nowelizacji ustawy chroniącej życie.

Autorzy protestu Federacji Stowarzyszenia Rodzin Katolickich zwracają uwagę, że w sytuacji, w której oficjalne sprawozdania pozytywnie oceniają działanie ustawy, jej liberalizacja w celu stworzenia możliwości bezkarnego zabijania dzieci jest sprzeczna z zasadami logiki. Te nielogiczne racje są tematami zastępczymi, które *mają zająć i skłócić opinię publiczną, odciągając uwagę od problemów dotyczących rzeczywistej poprawy życia rodzinnego i społecznego takich jak: wprowadzenie prawdziwie prorodzinnej polityki państwa – uwłaszczenie rodzin, wprowadzenie prorodzinnego systemu podatkowego itd.*

Działacze PFSRK zwracają uwagę, że próby dofinansowania środków antykoncepcyjnych z pieniędzy podatników są niemoralne, w sytuacji gdy w budżecie brakuje środków na refundowanie leków ratujących życie, służba zdrowia jest zadłużona, a zasiłki dla kobiet brzemiennych nie są wypłacane. Niemoralne jest także zmuszanie podatników, którzy nie akceptują antykoncepcji, by dopłacali do niej z własnych podatków, gdyż korzystanie ze środków antykoncepcyjnych jest sprawą indywidualnego wyboru i nie można zmuszać wszystkich, by je opłacali.

4. KONKORDAT MIĘDZY WĘGRAMI A STOLICĄ APOSTOLSKĄ? Katolicy biskupi Węgier zaproponowali Stolicy Apostolskiej zawarcie konkordatu z Węgrami. Oświadczenie biskupów opublikowano w przededniu wizyty w Watykanie premiera Gyuli Horna, która miała miejsce 15 lutego. Po spotkaniu z premierem biskup Szegedu, Endre Gyulay, oświadczył, że biskupi węgierscy z zadowoleniem powitaliby rozwiązanie wszelkich problemów na mocy konkordatu, który powi-

nien zagwarantować funkcjonowanie Kościoła katolickiego na Węgrzech. Na spotkaniu poruszano m.in. problemy finansowania szkół i uniwersytetów katolickich oraz zwrot dóbr kościelnych.

5. ŚWIĘCENIA BISKUPIE W IRANIE. 25 lutego sakrę biskupią z rąk chaldejskiego patriarchy Babilonii Raphaela I Bidwida przyjął nowy arcybiskup-koadiutor Teheranu obrządku chaldejskiego ks. Ramzi Garmou.

Obrządki chaldejski, ormiański i łaciński tworzą Kościół katolicki w Iranie, którego ludność w ponad 95% wyznaje islam (głównie odmiany szyickiej). W kraju tym istnieje jedna metropolia chaldejska – Urmia, której podlega diecezja Salmas oraz odrębne archidiecezje w Teheranie i Ahwazie. Liczbę wiernych tego obrządku w Iranie ocenia się na około 8000.

Chaldejczycy stanowią wraz z obrządkiem malabarskim w Indiach oddzielną tradycję wśród rytów wschodnich Kościoła katolickiego. Na świecie należy do niego prawie 300 tys. chrześcijan w Iraku, Iranie, Libanie, Egipcie, Syrii, Turcji oraz na emigracji, głównie w USA, Europie Zachodniej i Australii. Obrządek ten powstawał niezależnie od innych Kościołów chrześcijańskich w imperium Sasanidów i przez długi czas nosił nazwę perskiego. Obecna nazwa zaczęła być używana w Europie mniej więcej od połowy XVII w., podczas gdy sami chaldejczycy określają się najczęściej jako Syryjczycy wschodni. W dawnych wiekach ich misjonarze zanieśli wiarę Chrystusową m.in. do Chin oraz Indii. W liturgii zachował się język syriacki.

Honorowym zwierzchnikiem tego obrządku jest 74-letni patriarcha Babilonii Chaldejczyków (z siedzibą w Bagdadzie) Raphael I Bidwid. Łącznie zaś hierarchia chaldejska liczy, po ostatniej sakrze, 20 metropolitów, arcybiskupów i biskupów.

6. MISJA W MONGOLII. W Ułan Bator dobiega końca budowa pierwszego w Mongolii ośrodka misyjnego, który został otwarty pod koniec lutego. Budowę prowadzili misjonarze z Scheut (CICM), którym w 1992 r. powierzono opiekę duszpasterską nad katolikami w tym azjatyckim kraju. Jednym z zadań duszpasterskich misjonarzy jest opieka nad bezdomnymi dziećmi.

W liczącej około 2,3 mln ludności Mongolii zdecydowaną większość wierzących stanowią buddyści nurtu lamaickiego; katolicy są niewielką mniejszością. Kościół katolicki ma tu od 1922 r. status misji Ułan Bator, obejmującej cały kraj, którą prowadzą misjonarze z Scheut; od kwietnia 1992 r. kieruje nią o. Wens Padilla CICM. Na miejscu pracuje 3 księży.

We wrześniu tegoż roku zostały nawiązane stosunki dyplomatyczne między Stolicą Apostolską a Mongolią. Nuncjuszem apostolskim jest 63-letni abp Giovanni Bulaitis, akredytowany także w Korei Południowej i rezydujący w Seulu.

7. PEŁNE TŁUMACZENIE BIBLIJ W 349 JĘZYKACH. Pełne tłumaczenie Biblii ukazało się dotychczas w 349 językach. Jak poinformowało Niemieckie Towarzystwo Biblijne w Stuttgarcie, ze statystyki tej wynika, że Biblia jest książką najczęściej tłumaczoną. W porównaniu z 1994 r. liczba tłumaczeń całego tekstu Biblii zwiększyła się o osiem przekładów.

Nowy Testament został w całości przetłumaczony na 841 języków, a ponadto różne jego fragmenty przetłumaczono na 933 języki. Teksty Pisma Świętego przetłumaczono ogółem na 2123 języki, podczas gdy na świecie mówi się około 6000.

8. RPA – KOŚCIOŁY WOBEC PRZEMOCY. Po upadku apartheidu w RPA kraj został dotknięty plagą przestępczości i przemocy. W oficjalnym raporcie odnotowano w 1994 r. ponad 800 tys. aktów przemocy, w wyniku których 18 tys. osób poniosło śmierć. Wobec takiej sytuacji Kościoły: metodystyczny, anglikański, rzymskokatolicki, prezbiteriański rozpoczęły kampanię przeciwko przestępczości. Jak powiedział biskup metodystyczny Peter Storey: *Ta kampania ma na celu zaproszenie członków naszych Kościołów do przyjrzenia się swoim kryteriom moralnym i etycznym oraz do zapytania się, czy wspierają one, czy też hamują walkę z przestępczością.*

Katolicki biskup Johannesburga Reginald Orsmond zwrócił uwagę, że przestępczość zagraża budowie nowej Afryki Południowej.

9. KOŚCIÓŁ W WIETNAMIE. Jesienią ubiegłego roku biskupi wietnamscy wystosowali list do rządu w Hanoi, domagając się zniesienia restrykcji wobec Kościoła, które polegają m.in. na ograniczaniu przyjmowania kandydatów do seminariów duchownych oraz wtrącaniu się rządu w obsadzanie urzędów biskupich łącznie z blokowaniem obejmowania urzędów przez niektórych biskupów, oraz traktowaniu Kościoła na równi z innymi stowarzyszeniami i grupami działającymi w Wietnamie. W odpowiedzi rząd po 20 latach udzielił Kościołowi pozwolenia na wydawanie własnego czasopisma, a także na druk katechizmu dla świeckich. Pismo będzie się ukazywało co trzy miesiące, jak stwierdza dekret Biura ds. Religii przy rządzie Wietnamu. Dokument ten pozwala Kościołowi zajmować stanowisko w sprawach

religijnych i moralnych z poszanowaniem przepisów prasowych obowiązujących w tym kraju.

Większość blisko 70-milionowej ludności Wietnamu stanowią buddyści. Kontakty między Stolicą Apostolską a Wietnamem załamały się po zjednoczeniu tego kraju w 1976 r. Pod koniec 1990 r. na nowo rozpoczęto rozmowy. Po ostatniej rundzie rozmów w 1994 r. papież mógł mianować nowych biskupów. Jednakże mimo pewnego postępu w kraju tym nadal nie ma pełnej wolności religijnej.

10. KOŚCIÓŁ NA KUBIE. W dniach 21-25 lutego odbyły się w tym kraju uroczystości 10-lecia ogólnokrajowego zjazdu katolików. Metropolita Hawany kard. Jaime Ortega Alamino wezwał wszystkich Kubańczyków, by kroczyli drogą prawdy, pojednania, solidarności i pokoju. Kościół nie ustanie w wysiłkach ku temu, by być czynnikiem jedności na Kubie – podkreślił kardynał. Dodał, że w minionym dziesięcioleciu ateizm coraz bardziej tracił swoje wpływy, a mur dzielący wierzących i niewierzących jest coraz mniej widoczny. Stwierdził jednocześnie, że komunistyczny rząd kubański także gwarantuje większą wolność religii i pozwala obywatelom na swobodne wyznawanie wiary.

W uroczystościach wziął udział wysłannik papieża kard. Carlo Furno. Przedstawiciel Stolicy Apostolskiej spotkał się m.in z Fidelem Castro, wobec którego wyraził życzenie Ojca Świętego, by złożyć wizytę w tym kraju, co jednak na pewno nie będzie możliwe w tym roku.

Katolicy stanowią ponad 40% mieszkańców 10-milionowej Kuby. W dwóch prowincjach kościelnych, San Cristobal de La Habana i Santiago de Cuba opiekę duszpasterską nad wiernymi sprawuje 10 biskupów i około 200 księży.

11. ROZŁAM W KOŚCIELE PRAWOSŁAWNYM. 23 lutego podczas uroczystego nabożeństwa w katedrze Objawienia Pańskiego w Moskwie patriarcha Moskwy i Wszechrusi Aleksiej II nie wymienił imienia Bartłomieja I, ekumenicznego patriarchy Konstantynopola. Oznacza to faktyczne zawieszenie stosunków pomiędzy obydwooma patriarchatami. Przyczyną takiego stanu rzeczy jest ogłoszenie nowego Estońskiego Apostolskiego Kościoła Prawosławnego podległego Konstantynopolowi. Do tej pory Kościół Estoński był podległy jurysdykcji Moskwy, jednak Bartłomiej I poparł dążenia Estończyków do niezależności.

W sporze o zwierzchnictwo nad prawosławiem w Estonii Patriarchat Moskiewski zerwał również wszelkie kontakty z Fińskim Kościółem.

ciółem Prawosławnym. Przyczyną tej decyzji jest poparcie, jakiego Kościół prawosławny w Finlandii udzielił ostatnio Estońskiemu Apostolskiemu Kościołowi Prawosławnemu w jego sporze o niezależność kanoniczną od Moskwy.

12. KOŚCIOŁY PRAWOSŁAWNE W ŚWIECIE – DANE LICZBOWE. Na świecie jest obecnie 15 autokefalicznych Kościołów prawosławnych: 9 patriarchatów oraz po 3 metropolie i arcybiskupstwa. Najliczniejszy jest Rosyjski Kościół Prawosławny (Patriarchat Moskiewski), którego liczbę wiernych szacuje się na 50 mln. Drugie miejsce zajmuje Rumuński Kościół Prawosławny (Patriarchat Bukareszteński) z blisko 19 mln członków.

W zestawieniu przygotowanym przez Biuro ds. Kontaktów Zagranicznych Kościoła Rumuńskiego kolejne miejsca zajmują: Kościół Grecji (Arcybiskupstwo Aten) – 9 mln wiernych, Patriarchaty: Serbski i Bułgarski – około 8 mln każdy, Patriarchat Ekumeniczny Konstantynopola – 3,5 mln (z czego 5000 zamieszkuje Turcję, pozostali zaś żyją w diasporze) i Patriarchat Gruziński – ok. 3 mln.

Kościół prawosławny w Polsce i Stanach Zjednoczonych liczą, każdy z nich, blisko milion wyznawców. Poniżej miliona wiernych liczą Patriarchat Antiocheński (750 tys.), Arcybiskupstwo Cypru (442 tys.), Patriarchat Aleksandryjski (350 tys.), Patriarchat Jerozolimski (260 tys.), Arcybiskupstwo Albanii (100–160 tys.) i Czechosłowacki Kościół Prawosławny (55 tys.).

Oprócz wyżej wymienionych istnieją inne wspólnoty prawosławne, podporządkowane jednak jednemu z Kościołów autokefalicznych lub mające jeszcze nie do końca uregulowany status kanoniczny.

oprac. Piotr Samerek SJ