

przegląd powszechny

11/915/97

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. nac.)
Maria Magdalena Matusiak
Wacław Oszejca SJ (red. naczelny)
Janusz Salamon 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 (022) 49-02-39
(022) 48-91-31 w. 208, 211
tel. administracji (022) 48-91-31 w. 214
tel. fax (48) (022) 48-09-78

PRENUMERATA

roczna 44,00 zł
za I półrocze 24,00 zł
(cena egzemplarza poza prenumeratą
4,50 zł)

Wpłaty

Bank PKO BP VI Oddział w Warszawie
nr konta 10201068-51624-270-1-PLN
ul. Bagatela 15
00-585 Warszawa

*Prenumerata wyłącznie za pośrednictwem
administracji „Przeglądu Powszechnego”.*

„Przegląd Powszechny” od stycznia 1997 r.
dla odbiorców z Europy Środkowo-Wschodniej
jest dotowany przez Fundację im. Stefana Batorego.

Druk: Wydawnictwo WAM, Księża Jezuici, Kraków

Numer zamknięto 20 X 1997 r.

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

Spis treści

Dariusz Kowalczyk SJ

**Bóg w piekle,
czyli o nadziei powszechnego zbawienia**

137

Odkrycie znaczenia Jezusowego zstąpienia do piekieł otwiera możliwość żywienia nadziei, że nawet największy grzesznik nie odwróci się od Boga-człowieka, którego znajdzie w swym potępieńczym, ale jeszcze nie wiecznym, osamotnieniu.

Piotr Kostyło SJ

**Prawda rani, milczenie zabija
O potrzebie indywidualizacji winy
w procesie odchodzenia od apartheidu**

145

Nie jest dobrze zwalniać zbrodniarzy od odpowiedzialności. Są jednak sytuacje wyjątkowe, w których taki kompromis moralny jest konieczny. Południowa Afryka znalazła się w takiej właśnie sytuacji. Państwo musi się uporać ze swoją przeszłością, by jej cienie nie straszyły kolejnych pokoleń. Dotyczy to również społeczeństw innych krajów.

Jerzy Gaul

**Kościół katolicki i Legiony Polskie
w latach I wojny światowej**

156

Stosunek do Legionów Piłsudskiego różnicował społeczeństwo polskie, w tym duchowieństwo. Jedni opowiedzieli się bez reszty za Legionami, drudzy byli obojętni, a inni występowali czynnie przeciwko Legionom i państwom centralnym.

Ryszard Radzik

**Białorusini: problemy formowania się
nowoczesnego narodu**

165

Wśród przyczyn słabości białoruskiego procesu narodotwórczego trzy znaczyły szczególnie: treści kultury ludu białoruskiego, kształt struktury społecznej i polityka aktualnych władz państwowych wobec społeczeństwa białoruskiego.

Mirosław Dzień
Wiersze

180

Adriana Szymańska

Świat przybywa do Iowa

30. Międzynarodowe Spotkania Literackie

182

International Writing Program w Iowa City jest znany na całym świecie, a udział w tej imprezie jest uważany za bardzo prestiżowe wyróżnienie. Od 1967 r. pojawiło się tu około tysiąca pisarzy ze 112 krajów.

Keiji Notani

Shusaku Endo i zadanie powieściopisarza katolickiego w Japonii

188

Czy propozycje inkulturacji, jakie w swojej twórczości przedstawia katolicki pisarz japoński S. Endo, są sprzeczne z istotą chrześcijaństwa?

Marek Budziarek

Z dziejów koegzystencji wyznaniowej w Łodzi XIX stulecia

197

Różne narodowości, wyznania i religie w imię specyficznie pojętej tolerancji budowały Łódź, co sprawiło, że stała się ona miastem wyjątkowym.

Mieczysław Sawicki

Trzecia kultura

albo substytut religii dla ateistów

209

Trzecia kultura sprawia wrażenie wspólnoty wzajemnej adoracji ludzi, którzy za pośrednictwem mediów zmierzają w skali globalnej do rządu dusz, chociaż nie wierzą w ich istnienie.

Z niedzieli na niedzielę (Jan Pniewski)

223

Sesje – Sympozja

J. Wróbel: Dialog o stereotypach 226

(Sesja nt. „Przezwyćżyć uprzedzenia – osiągnąć zrozumienie”, Centrum Kultury Żydowskiej, Kraków, 14–17 IX 1997 r.)

S. Obirek SJ: Drugi apostoł Niemiec 229

(Symposium nt. „Piotr Kanizy /1521-1597/ humanista i Europejczyk”, Frankfurt n. Menem, 29 IX – 3 X 1997 r.)

Sztuka

K. Paluch-Staszkiel: Mecenat artystów 231

(„Barbizon Wiśniowski. Mecenat artystyczny Mycielskich w Wiśniowej”, „Kolekcja wawelska prof. Jerzego Mycielskiego”, Muzeum Okręgowe w Rzeszowie, czerwiec – lipiec 1997 r.)

Teatr

J. Godlewska: Callas według Jandy 234

(Teatr Powszechny w Warszawie, „Lekcja śpiewu” Terrence’a McNally’ego, reżyseria – Andrzej Domalik)

Film

A. Pietrzak: Człowiek orkiestra 236

(„Historie miłosne”, reżyseria – Jerzy Stuhr)

Książki

M. Orski: W jeziorze cytatów 238

(Anna Burzyńska, „Fabulant”)

P. Kepiński: Krajobrazy czasu 240

(Tadeusz Żukowski, „Elegia zimowa i kilka innych linijek z końca tysiąclecia”)

M. Kiermacz: Literatura teologią pisana 244

(ks. Jerzy Szymik, „Problem teologicznego wymiaru dzieła literackiego Czesława Miłosza”)

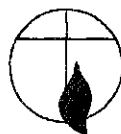
J. Macała: Kolejny portret Marszałka 247

(Włodzimierz Suleja, „Józef Piłsudski”)

J. Pleszczyński: Wiedza i wiara – wspólne 2000 lat 248

(Olaf Pedersen, „Konflikt czy symbioza?”)

Z życia Kościoła: Rodzina – gra o przyszłość (Piotr Samerek SJ) 252



Sommaire

Dariusz Kowalczyk SJ

Dieu en enfer

ou à propos de l'espérance d'un Salut général

137

La découverte de la portée de la descente de Jésus en enfer autorise l'espoir que même le pécheur le plus incorrigible ne se détournera pas de Dieu-Homme qu'il retrouvera dans son esseulement, certes de damné, mais pas forcément éternel.

Piotr Kostyło SJ

La vérité blesse, le silence tue

A propos de l'individualisation de la faute

dans le processus de se départir de l'apartheid

145

Il n'est recommandable de dégager les criminels de leur responsabilité. Il y a toutefois des situations où un tel compromis moral apparaît comme indispensable. C'est dans une telle situation que s'est trouvée la République sud-africaine qui se doit de venir à bout de son passé, de manière que les ombres de celui-ci ne reviennent plus hanter les générations à venir. Ceci est vrai aussi pour d'autres sociétés.

Jerzy Gaul

L'Eglise catholique et la Légion polonaise

pendant la Première Guerre mondiale

156

L'attitude envers la Légion de Piłsudski divisait les Polonais, le clergé inclus. Les uns étaient inconditionnellement pour, les autres affichaient de l'indifférence, d'autres enfin combattaient activement la Légion et les États de la Triple Alliance.

Ryszard Radzik

Les Biélorusses: problèmes de la formation

d'une nation moderne

165

Parmi les causes de la faiblesse du devenir d'une nation biélorusse, trois ont été d'une importance particulière: le contenu de la culture du peuple biélorusse, sa structure sociale et la politique des pouvoirs publics actuels envers la société biélorusse.

*Mirosław Dzień***Poésies**

180

*Adriana Szymańska***Le monde vient à Iowa****30^e Rencontres Littéraires Internationales**

182

L'International Writing Program à Iowa City a du retentissement mondial et participer à cette manifestation est considéré comme une marque de prestige. Depuis 1967, un millier d'écrivains de 112 pays y ont pris part.

*Keiji Notani***Shusaku Endo et la mission****d'un romancier catholique au Japon**

188

Les propositions d'inculturation que présente l'oeuvre de l'écrivain catholique japonais Shusaku Endo sont-elles contradictoires avec le sens profond du christianisme?

*Marek Budziarek***Page d'histoire de la cohabitation confessionnelle****à Łódź au XIX^e siècle**

197

Différentes ethnies, religions et confessions oeuvraient au XIX^e siècle pour le devenir de Łódź, centre du textile, deuxième ville de la Pologne, dans les circonstances d'une tolérance spécifique propre à un „melting pot”, ce qui a conféré à la ville un caractère exceptionnel.

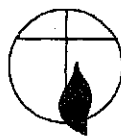
*Mieczysław Sawicki***La „tierce culture” ou un substitut****de religion pour athées**

209

La „tierce culture” fait l'effet d'une communauté d'adoration mutuelle dont les membres, par le truchement des médias, tendent à l'échelle globale à s'emparer du gouvernement des âmes, sans croire en l'existence de celles-ci.

Comptes rendus

226



Dom Rekolekcyjny Księża Jezuitów

ul. Stawiszyńska 2, 62-800 Kalisz
tel. (0-62) 57-34-46 fax 766-41-36

styczeń – kwiecień 1998

- | | |
|---------------|---|
| 1 – 6 I | Rekolekcje: Wprowadzenie w modlitwę |
| 10 – 18 I | Rekolekcje ignacjańskie: I Tydzień Ćwiczeń Duchownych |
| 24 – 27 I | Sesja: „Świat ikony – cz. 1” |
| 5 – 8 II | Rekolekcje dla katechetów |
| 10 – 18 II | Rekolekcje ignacjańskie: I Tydzień Ćwiczeń Duchownych dla osób zaangażowanych w odnowę charyzmatyczną |
| 27 II – 1 III | Kurs Filipa |
| 14 – 19 III | Rekolekcje: Wprowadzenie w modlitwę |
| 20 – 22 III | Spotkania Małżeńskie |
| 28 III – 5 IV | Rekolekcje ignacjańskie: II Tydzień Ćwiczeń Duchownych |
| 28 III – 5 IV | Rekolekcje ignacjańskie: III i IV Tydzień Ćwiczeń Duchownych |
| 27 – 28 IV | Ogólnopolskie Sympozjum Józefologiczne |
| 28 – 29 IV | Pielgrzymka byłych więźniów obozu koncentracyjnego w Dachau |
| 30 IV – 1 V | Ogólnopolska Pielgrzymka Robotników |

Udział w rekolekcjach ignacjańskich rozpoczyna się zazwyczaj od rekolekcji „Wprowadzenie w modlitwę”. Zgłaszający się na rekolekcje proszeni są o szersze przedstawienie się, uwzględniające nie tylko informacje dotyczące wieku, zawodu, ale także życia modlitewnego, aktualnej sytuacji duchowej, motywów wybrania określonej formy rekolekcji oraz nadziei z nim związanych. Zgłoszenia prosimy kierować drogą korespondencyjną pod adresem Domu Rekolekcyjnego.

Bliższych informacji o działalności Domu Rekolekcyjnego udziela jego sekretariat, czynny w dni powszednie w godz. 16.30 – 18.00.

Dariusz Kowalczyk SJ

Bóg w piekle, czyli o nadziei powszechnego zbawienia

Kim są zmarli, których wspominamy, stąpając po liściach opadłych na cmentarne aleje? To przede wszystkim nasi bliscy oraz ci, których czcimy jako OFICJALNYCH lub OSOBISTYCH świętych. Wiara chrześcijańska poucza nas, że istnieje realna możliwość kontaktu między nami a rzeszą oglądających Boga twarzą w twarz. Możliwość ta nie ma nic wspólnego z tzw. wywoływaniem duchów, lecz opiera się na wierze w moc ludzkich relacji, które dzięki modlitwie stają się mocniejsze niż sama śmierć. Zwracamy się do obywateli nieba, ponieważ wierzymy, że mogą prosić za nami u Boga. Z drugiej strony to my wstawiamy się za zmarłymi, ufając, że nasza modlitwa – wyzwolona z pęt czasu i przestrzeni – nie pozostaje bez wpływu na kształt ich spotkania z miłosiernym Sędzią. W ten sposób właśnie przeżywamy katechizmowe prawdy o niebie i o czyśćcu. Pozostaje jednak trzecia możliwość zwana PIEKŁEM. Czym ono jest? Jak można się zgodzić na istnienie tej krainy rozpacz i absurdu? A może wieczne potępienie jest tylko biblijną metaforą albo wręcz średniowiecznym wymysłem, od którego w imię wiary w dobrego Boga trzeba jak najszybciej odejść?

Piekło warunkiem miłości

Niekiedy można się spotkać z radykalnym stwierdzeniem: Nie wierzę w piekło! Opinia ta wcale nie musi być heretycka. Co więcej, może pomóc w naszych usiłowaniach zrozumienia nauki o piekle. Ewangelia nie polega bowiem na głoszeniu alternatywy: niebo albo piekło. Mistrz z Nazaretu nie przyszedł, by głosić nowinę o dwóch królestwach: Bożym i szatańskim. Nie zostaliśmy wezwani do wiary w piekło, ale do wiary

w moc zbawczą Boga. Misja Chrystusa jest od początku do końca misją miłości, nieustannym zapraszaniem do uczty niebieskiej. Historii zbawienia nie można wyobrażać sobie według logiki z czarnego humoru: „Niech chętni wystąpią z szeregu, a kto nie wystąpi będzie rozstrzelany!” Bóg nie postępuje z człowiekiem na zasadzie kija i marchewki. On nie kusí niebem, by zaraz potem postraszyć piekłem. Stwórca nie uczynił dwóch światów: złego i dobrego. Wszystko, co stworzył Bóg, było dobre. Piekło nie jest Jego dziełem i dlatego mają rację ci, którzy w piekło nie wierzą...

Nie oznacza to, że odrzucamy katechizmową naukę o wiecznym potępieniu. Wręcz przeciwnie, twierdzimy, że możliwość potępienia stanowi konieczny, choć jedynie negatywny, warunek zbawienia istoty wolnej, jaką jest człowiek. Zaczniemy jednak od początku. Bóg nie musiał niczego stwarzać. Jako wspólnota Trzech: Ojca, Syna i Ducha, jest On absolutną Miłością, która nie ma żadnej potrzeby, by wyrażać się w czymś poza sobą. Z Jego boskiej woli stało się jednak tak, że świat istnieje. Sens tego istnienia polega na miłości, tzn. na powołaniu do współprzeżywania tego, co stanowi naturę Boga. Tak rozumiane istnienie musi być obdarzone wolnością. Tylko istota wolna jest bowiem zdolna do miłości. W tym właśnie miejscu pojawia się problem polegający na nieusuwalnym napięciu pomiędzy wolnością a wezwaniem do miłości. Bóg, stwarzając człowieka zdolnym do kochania, NIE MÓGŁ nie obdarzyć go jednocześnie zdolnością odrzucenia miłości. Osoba wolna ma możliwość powiedzenia Bogu: Nie chcę być z Tobą! Wszemogący Stwórca nie może zmusić nikogo do otwarcia się na dobro. Przemoc niszczy wolność, a gdzie nie ma wolności, tam nie ma również dobra ani zła. Dlatego też niemożliwe jest stworzenie zdolnego do miłości człowieka bez możliwości tego, co nazywamy grzechem pierwotnym, a w konsekwencji bez możliwości wiecznego potępienia. Wszemoc Boża jawi się więc paradoksalnie jako SŁABOŚĆ wobec istoty wolnej, do której skierowane jest słowo: Adamie, kocham Cię!

Odmowa miłości może przybierać różne kształty. Wyraża się ona najczęściej w codziennych, banalnych gestach, których chwilę potem żałujemy. W imię ludzkiej wolności musimy jednak przyjąć znacznie poważniejszą możliwość prawie abso-

lutnego zamknięcia się osoby w kręgu nienawiści. Człowiek może zanegować samego siebie, odwracając się od źródła sensu swojego istnienia. Taką właśnie sytuację nazywamy potępieniem. Piekło jest po prostu tam, gdzie nie ma Boga. Każda zaś istota wolna, zdolna do miłości Boga, jest jednocześnie zdolna do wyrzucenia wszechobecnego Stwórcy z obszaru swojej wolności. Ta zdolność jest negatywnym warunkiem możliwości wejścia istoty skończonej w relację miłości. Piekło zatem jawi się nie tyle jako kara zesłana przez Boga-Sędziego, ile raczej jako możliwość nieodłączna od kondycji osoby powołanej przez Boga do wspólnoty miłości.

Celem powyższej refleksji nie było udzielenie jednoznacznej, zadowalającej nasz intelekt odpowiedzi w kwestii piekła. Żadne zresztą rozumowanie nie powinno pretendować do wyjaśnienia możliwości wiecznego potępienia. Możliwość ta pozostanie bowiem skandalem, którego nie da się UCISZYĆ jakąś teorią. Ponadto wskazanie na stworzoną wolność jako na przyczynę istnienia piekła nie rozwiązuje w pełni teologicznego problemu zła. Skoro Wszechmogący kocha każdego człowieka i pragnie jego zbawienia, to jakkolwiek przypadek potępienia byłby zarazem wieczną przegraną Boga. Można zatem zapytać: W jaki sposób Bóg – nie łamiąc ludzkiej wolności – mógłby zrealizować swój plan powszechnego zbawienia? Jak Bóg może zbawić kogoś, kto tkwi w zamkniętym kręgu rozpacz i nienawiści?

Spotkanie dwóch samotności

Jedną z prób odpowiedzi na wyżej postawione pytania jest H.U. von Balthasara rozważanie o wydarzeniu śmierci Jezusa Chrystusa, w tym o Jego zstąpieniu do piekieł¹. Ten najwybitniejszy – obok K. Rahnera – teolog XX w. wskazuje na dwa

¹ Nie podejmujemy w tym niewielkim artykule ważnej skądinąd kwestii sensu różniczenia pomiędzy PIEKŁEM a PIEKŁAMI. W naszym rozważaniu w pewnym sensie utożsamiamy te dwa pojęcia, rozumiejąc je ogólnie jako stan radykalnego oddalenia od Boga. Mówiąc zatem o ludzkim doświadczeniu piekła, nie przesądzamy, czy oznacza ono tzw. wieczne potępienie. Mówienie zaś o zstąpieniu Jezusa do piekieł (piekła) musi być widziane jako coś uprzedniego wobec możliwości tzw. nieodwołalnej kary wieczystej.

aspekty śmierci Jezusa Chrystusa: aktywny i pasywny. Pierwszy aspekt wyraża się w tajemnicy Wielkiego Piątku. Syn Boży, umierając na krzyżu, uczynił z własnej śmierci najwyższy akt wolności. Okrzyk Ukrzyżowanego: *Ojcze, w Twoje ręce powierzam ducha mego* (Łk 23,46), stanowi przecież radykalny wyraz nadziei i zawierzenia się osobowej Tajemnicy. Godzina przybitych rąk i nóg Chrystusa łączy się paradoksalnie z momentem zbawczej akceptacji rzeczywistości. Taka akceptacja zaś jest możliwa jedynie jako najgłębszy akt wolności. U Jezusa była ona zresztą owocem całego życia rozumianego jako pełnienie powierzonej Mu przez Ojca misji Sługi Jahwe. Ewangelista Łukasz np. ukazuje Chrystusa jako idącego do Jerozolimy, a zatem zmierzającego ku swojej śmierci. Ten aktywny wymiar bycia ku śmierci – jak by powiedział Heidegger – Jezus uwzględnił w słowach: *...życie moje oddaję, aby je potem znów odzyskać. Nikt Mi go nie zabiera, lecz Ja od siebie je oddaję* (J 10,17-18).

Z drugiej strony istnieje pasywny aspekt śmierci Zbawiciela, który – według von Balthasara – wyraża się w prawdzie o zstąpieniu Jezusa do piekieł². W katechizmie czytamy, że Chrystus zstąpił do piekieł, by ogłosić zbawienie uwięzionym duchom (KKK 632, por. 1 P 3,18-19). Jak jednak rozumieć to wydarzenie? Na czym polega głoszenie zbawienia więźniom? Balthasar nie chce interpretować zstąpienia do piekieł jako triumfalnego zwycięstwa Chrystusa nad grzechem. Wyciąga natomiast ostateczne konsekwencje z Pawłowego stwierdzenia, że *Bóg uczynił dla nas grzechem Tego, który nie znał grzechu* (2 Kor 5,21). Wynika z niego – zdaniem autora – iż Jezus utożsamia się z grzesznikiem pogrążonym w samolubnej rozpacz. W przeciwieństwie do aktywnego wymiaru akceptacji wielkopiątkowej śmierci na krzyżu, wydarzenie Wielkiej Soboty, czyli zstąpienie do piekieł, okazuje się pasywnym wyrazem solidarności z umarłymi. Chrystus stał się grzechem dla naszego zbawienia. Oznacza to, że wszedł On rzeczywiście w doświadczenie ostatecznych konsekwencji grzechu, czyli tego, co tradycja nazywa PIEKŁEM. Bóg solidaryzuje się do końca nawet

² Por. H.U. von Balthasar, *Il cammino verso i morti*, w: *Mysterium Salutis* (wyd. włoskie), t. 6, s. 289-324.

z tymi, którzy zdają się absolutnie zamknięci na Jego miłość. Posłuszeństwo Jezusa wyrażone na krzyżu objawia się w sposób jeszcze bardziej radykalny w rzeczywistym przyjęciu pasywnego wymiaru wydarzenia Golgoty, w byciu umarłym razem z umarłymi. W swoim zstąpieniu do piekieł Jezus staje obok bezsilnych grzeszników. Nie przepowiada już aktywnie nowiny o zbawieniu, nie triumfuje – w potocznym znaczeniu tego słowa – nad „mocami piekielnymi”, lecz niepokoi grzesznika swoją bezsilnością, swoim BYCIEM GRZECHEM dla naszego zbawienia. Oto niebywała wizja! Człowiek, który odwrócił się od Chrystusa przepowiadającego i nie chciał się zatrzymać przy Ukrzyżowanym, odnajduje w samym centrum swojego PIEKIENEGO osamotnienia bezsilną miłość Boga. Podobną wizję dzieli się z nami psalmista: *Gdzież się oddalę przed Twoim duchem? Gdzie ucieknę od Twego oblicza? Gdy wstąpię do nieba, tam jesteś; jesteś przy mnie, gdy się w Szeolu położę* (Ps 139,7-8). Być może tam, gdzie samolubna wolność ludzka stawia granicę Boskiej wszechmocy, jedynie POZBAWIONA wszelkiej mocy miłość Jezusa może dopełnić dzieła zbawienia. Być może taka właśnie miłość jest w stanie rozbić krąg rozpaczy grzesznika, nie gwałcąc w niczym jego wolności.

Solidarność Boga z człowiekiem jest tak wielka, że von Balthasar nie waha się twierdzić, iż Jezus doświadczył w śmierci krzyżowej piekła. Pojęcie PIEKŁA zatem winno być interpretowane w perspektywie chrystologicznej. Oznacza to, że istnienie bez Boga, a taki przecież stan nazywamy PIEKŁEM, może być w jakiejś mierze zrozumiany jedynie w obliczu Jezusa ukrzyżowanego. Każda inna perspektywa grozi popadnięciem w mitologię. Chrystusowe: *Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścić?* (Mt 27,46) staje się w ten sposób miarą naszego rozumienia rzeczywistości piekła. Doświadczając opuszczenia przez Ojca, Jezus zstępuje do piekieł, by zająć nasze miejsce, by wziąć na siebie skutki naszego grzechu. Dzięki temu chrześcijanin może żywić radykalną nadzieję, że solidarność z każdym człowiekiem, nawet największym zbrodniarzem, jest możliwa.

Czy piekło jest puste?

Komentując Balthasarową wizję, J. O'Donnell stwierdza: *Bóg bierze naprawdę na serio ludzką wolność. Pozwala On wypowiedzieć człowiekowi swoje „Nie” na ofertę miłości posuniętej*

aż do samowyniszczenia. Zezwala wolnemu człowiekowi wybrać radykalną izolację i samotność. Z drugiej strony, Bóg – za pośrednictwem krzyża – niepokoi swoją miłością samotność zatwardziałego grzesznika zamkniętego w sobie samym. Bóg nie depcze wolności grzesznika. Jednakże Boża wspól-obecność w opuszczeniu grzesznika narusza jego narcystyczną samotność. Grzesznik znajduje się w piekle, ale nie jest już absolutnie sam. Jego samotność stała się wspól-samotnością³.

Nie wiemy, co wyniknie ze spotkania samotności grzesznika z samotnością Ukrzyżowanego. Nie chcemy tutaj rozwijać naiwnie optymistycznej lub wręcz wypływającej z pychy wizji powszechnego zbawienia. Wieczne piekło pozostaje realną możliwością, wobec której biblijna postawa *bojaźni i drżenia* wydaje się najwłaściwsza, oczywiście pod warunkiem że nie mylimy jej z neurotycznym lękiem. Odkrycie znaczenia Jezusowego zstąpienia do piekieł otwiera nam jednak możliwość żywienia nadziei, że nawet największy grzesznik nie odwróci się od Boga-człowieka, którego odnajdzie w swoim potępieńczym – ale jeszcze nie wiecznym – osamotnieniu. Możemy mieć nadzieję, że miłość Boża, przez paradoksalną solidarność z tymi, którzy pozostają zamknięci na jakąkolwiek solidarność, jest zdolna zbawić każdego człowieka właśnie w momencie, gdy zostaje odrzucona. Balthasar nie neguje możliwości wypowiedzenia przez człowieka „nie” wobec Boga, po którym jest już tylko piekło rozumiane jako nieodwołalny stan istnienia POZA Bogiem. Czy jednak nie jest obowiązkiem chrześcijanina poparta pokorną modlitwą nadzieja, że nikt nigdy nie dokonał takiego ostatecznego aktu negacji? Dlaczego mielibyśmy nie pragnąć, by w każdym człowieku zrealizowały się słowa Chrystusa ze starożytnej homilii na Wielką Sobotę: *Snem śmierci zasnąłem na krzyżu i włócznia przebiła mój bok za ciebie (...) a ta moja rana uzdrowiła twoje zranienie. Sen mej śmierci wywiedzie cię ze snu Otchłani. Cios zadany Mi włócznią złamał włócznię skierowaną przeciw tobie.*

W „*Gaudium et spes*” czytamy, że *skoro za wszystkich umarł Chrystus i skoro ostateczne powołanie człowieka jest rzeczywi-*

³J. O'Donnell, *Tutto l'essere è amore*, w: K. Lehmann, W. Kasper (red.), *Hans Urs von Balthasar. Figura e opera*, Casale Monferrato 1991, s. 344-345.

cie jedno, mianowicie boskie, to musimy uznać, że Duch Święty wszystkim ofiarowuje możliwość dojścia w sposób Bogu wiadomy do uczestnictwa w paschalnej tajemnicy (KDK 22). Czy nie powinniśmy zatem ufać, iż Duch, który wzbudził Jezusa z martwych i wyprowadził Go z piekła, zdoła również ożywić serce najbardziej zatwardziałego grzesznika? Pytanie to wskazuje na aspekt, którego nie może zabraknąć w naszym rozważaniu, a mianowicie na trynitarny charakter wydarzenia zstąpienia Chrystusa do piekła. Mówienie bowiem o BOGU W PIEKLE byłoby pozbawione sensu, gdybyśmy nie wierzyli w jedynego Boga, który objawił się jako Trójca: Bóg Ojciec, Syn Boży i Duch Święty.

Rozpoznanie piekła wydarzeniem trynitarnym

W naszych rozważaniach o Trójcy Świętej podkreślamy często – i słusznie – jedność trzech osób Boskich. Nie możemy jednak zapominać, że z drugiej strony Ojciec, Syn i Duch są osobami radykalnie się różniącymi między sobą. Różnice te są jakościowo nieskończenie większe niż pomiędzy ludźmi. Rzeczywistość osobowa charakteryzuje się bowiem tym, że jedność pomiędzy osobami paradoksalnie zakłada separację pomiędzy nimi. Miłość nie może istnieć bez inności. Im bardziej kocham, tym bardziej doświadczam, że drugi jest inny, niesprowadzalny do żadnej całości. Analogicznie Janowe stwierdzenie, że Bóg jest miłością (1J 4,8), oznacza, że pomiędzy Trzema w Bogu istnieje radykalna inność. Błędem byłoby myślenie, że skoro osoby Boskie nie są trzema, ale jednym Bogiem, to różnią się one tylko TROSZECZKĘ. Wręcz przeciwnie, osobowa jedność jedynej natury Boskiej zakłada fundamentalną inność trzech Osób.

Powyższa perspektywa pozwala nam zrozumieć możliwość skandalu krzyża i zstąpienia Jezusa do piekieł. Bez niej okrzyk Boga-człowieka: *Boże mój, czemuś Mnie opuścił!* pozostałby teatralnym gestem. Tymczasem w śmierci krzyżowej Syn Boży nie doświadcza opuszczenia przez Ojca na niby. Bóg we wcielonym Synu przemierza drogę, która prowadzi do całkowitej samoalienacji: schodzi w głębokości śmierci, doświadcza zupełnego oddalenia od miłości Ojca. To właśnie rozdarcie w samym Bogu stanowi negatywny warunek ludzkiej wolności, która może się odwrócić od własnego fundamentu, czyli Bożej miłoś-

ci. Bóg – o ile jest wspólnotą trzech różnych osób – ma tę pozornie tylko oczywistą możliwość stworzenia realnej wolności, która nie jest Bogiem. To właśnie dramat rozgrywający się pomiędzy Trzema w Bogu, a w szczególności centralny akt tego dramatu, a mianowicie wydarzenie Chrystusowego krzyża, pozwalają nam choć trochę zrozumieć, jak doskonały Bóg może utrzymywać w istnieniu zbuntowanego przeciw Niemu złościny. W tej perspektywie nie jest przesadą stwierdzenie, że piekło jest możliwe, gdyż możliwe było opuszczenie Jezusa przez Ojca. Niesłychana historia Trójjedynego Boga, który wszedł w dzieje człowieka, nie kończy się oczywiście na krzyżu, lecz zmierza ku wielkanocnemu finałowi. Oto przeżywana w POSŁUSZEŃSTWIE TRUPA radykalna samotność Zbawiciela okazuje się ostatecznym zwycięstwem nad śmiercią. Jezus, mocą osobowej miłości, jaką jest Duch Święty, przechodzi przez najgłębszą alienację, włączając jednocześnie całą ludzkość w swój dialog miłości z Ojcem.

H.U. von Balthasar tak oto opisuje ten dramatyczny dialog pomiędzy Ojcem i Synem: *Jeśli Ojciec musi być uważany za stwórcę ludzkiej wolności – ze wszystkimi przewidywalnymi jej konsekwencjami! – tak więc również sąd i „piekło” należą zasadniczo do Niego; i jeśli posyła On Syna na świat, by świat został zbawiony, a nie osądzony, oraz Synowi „przekazuje cały sąd” (J 5,22), musi zatem wprowadzić Go, o ile jest Synem wcielonym, również do „piekła” (jako ostatniej konsekwencji ludzkiej wolności)⁴. Chrystus zaś wypełnia powierzona Mu misję w absolutnym posłuszeństwie. Dzięki temu posłuszeństwu Jezus przeszedł przez ciemności piekła. Dlatego też możemy powtórzyć za von Balthasarem, że *piekło należy już do Chrystusa. Zmartwychwstając ze znajomością piekła, Chrystus może przekazać także nam tę wiedzę*⁵. A wraz z nią ofiarowuje nam nadzieję, że piekło – rozumiane jako stan kary wieczystej – pozostanie jednak puste! Warto o tym pomyśleć nad grobami bliskich i dalekich. Warto wyszeptać z wiarą słowa: *I wspomóż szczególnie tych, którzy najbardziej potrzebują Twojego miłosierdzia.**

⁴H.U. von Balthasar, dz. cyt., s. 316.

⁵Tamże, s. 317.

Piotr Kostyło SJ

Prawda rani, milczenie zabija

**O potrzebie indywidualizacji winy
w procesie odchodzenia od apartheidu***

Apartheid obowiązywał w Południowej Afryce od 1948 do 1991 r. Jego istotą było to, że uzależniał on prawa osoby od jej pochodzenia etnicznego. Samo słowo pochodzi od Afrykanerów, i oznacza oddzielenie lub separację. W istocie, chodziło o oddzielenie od siebie różnych grup etnicznych i zachowanie w ten sposób czystości ras. Separacja stała się jednak szybko całkowitą dominacją białych. W 1948 r., po wyborczym zwycięstwie Partii Narodowej (NP – National Party), apartheid obowiązujący dotychczas zwyczajowo został potwierdzony przez prawo. Postulat czystości rasowej objął wszystkie dziedziny życia, od systemu oświaty po prawo małżeńskie. 75% niebiałej ludności Południowej Afryki zostało prawnie upośledzonych, nie mając możliwości faktycznego korzystania z takich fundamentalnych praw, jak prawo do wyboru miejsca zamieszkania, nabywania własności, zawierania małżeństw. W 1952 r. problemem apartheidu zajęło się Zgromadzenie Ogólne ONZ, stwierdzając, że stanowi on zagrożenie dla pokoju i łamie prawa człowieka. Wewnętrzny opór nie białej ludności osiągnął szczyt w 1960 r., gdy policja zabiła 69 demonstrantów w Sharpeville. Wprowadzenie powszechnego obowiązku nauki języka Afrykanerów doprowadziło do wybuchu powstania

* Poniższy tekst opiera się w znacznej mierze na konferencji, którą południowo-afrykański prawnik Richard Goldstone wygłosił na Wydziale Prawa Uniwersytetu w Oksfordzie, 7 VI 1997. Sędzia Goldstone jest członkiem Trybunału Konstytucyjnego w Południowej Afryce, a także prokuratorem w Międzynarodowym Trybunale Haskim sądzącym zbrodniarzy wojennych z terenów Jugosławii. W swojej ojczyźnie był zaangażowany w tworzenie Komisji Prawdy i Pojednania. Autor znalazł też sporo faktów w artykule Timothy Garton Asha, *True Confessions*, „The New York Review of Books”, 17 VII 1997.

w Soweto w 1976 r. Dziewięć lat później, po kolejnych buntach, w państwie został wprowadzony stan wyjątkowy, przedłużany potem z roku na rok, aż do 1990 r. W 1989 r. prezydentem Południowej Afryki został Frederick Willam de Klerk z NP. W obliczu izolacji politycznej i gospodarczej państwa rozpoczął on reformy polityczne. W 1990 r. Nelson Mandela, po 27 latach spędzonych w więzieniu, wyszedł na wolność, a jego partia Afrykański Kongres Narodowy (ANC – African National Congress) została zalegalizowana. Rok później prawo apartheidu przestało oficjalnie obowiązywać. Pomimo licznych napięć między NP a ANC (jednym z krytycznych momentów było zabójstwo Chrisa Haniego przez polskiego emigranta) proces reform postępował i ostatecznie doprowadził do pierwszych powszechnych, czyli nie rasowych wyborów. Odbyły się one 27 IV 1994 r. i przyniosły zdecydowane zwycięstwo ANC, który zdobył 63% głosów. Partia de Klerka uzyskała poparcie 20% wyborców. Nowym prezydentem państwa został Nelson Mandela. Na krótko przed wyborami obaj politycy otrzymali wspólnie pokojową Nagrodę Nobla.

Kompromis polityczny i moralny

Entuzjazm pierwszych wolnych wyborów nie mógł rzecz jasna przyćmić pytania o bolesną przeszłość kraju. Dwie główne partie, NP i ANC, przedstawiły dwie skrajnie odmienne propozycje potraktowania przeszłości. Biała mniejszość najchętniej zapomniałaby o czasach apartheidu, a na wszystkie przypadki łamania praw człowieka spuściłaby zasłonę milczenia. Jej propozycję można by nazwać programem zbiorowej amnezji. NP argumentowała, że demokratyczny rząd w Południowej Afryce ma tak wiele do zrobienia, że powracanie do przeszłości zahamuje rozwój kraju, ograniczy wzrost gospodarczy, doprowadzi do napięć społecznych. Nie trzeba patrzeć w przeszłość i dążyć do rozliczenia funkcjonariuszy apartheidu, ale tak budować przyszłość, by do podobnych nadużyć nigdy już nie doszło. Mówiono, że jest tak wiele do zrobienia, iż nie ma sensu rozdrapywanie starych ran. Nowy przywódca NP, Marthinus van Schalkwyk, który objął schedę po de Klerku we wrześniu 1997 r., mówił wprost: *Nasze pochodzenie nie jest tak ważne*

jak nasze przeznaczenie, oraz: Nastął czas zakopywania kopii, nastął czas wspólnego budowania.

Drugie stanowisko było i jest reprezentowane głównie przez radykalnych członków ANC. Ludzie, którzy stali po stronie ofiar apartheidu, albo sami nimi byli, nie zgadzali się na zbiorową amnezję. Twierdzili, że nie ma mowy o otwieraniu starych ran, gdyż rany nie miały jeszcze czasu się zabić. Dawne rany wciąż krwawią i ropieją. Jeśli się ich nie oczyści jak najprędzej, będą się jątrzyły przez dziesięciolecia. W opinii wielu członków ANC należało czym prędzej wszcząć procesy karne przeciwko wszystkim osobom odpowiedzialnym za łamanie praw człowieka w czasach apartheidu. Powinno się postawić przed sądem zarówno szefów tajnych służb bezpieczeństwa, jak i liderów politycznych i ukarać ich odpowiednio do ciężaru popełnionych przestępstw. Nawiązywano tu wprost do procesu norymberskiego z 1945 r.

Jest niemal pewne, twierdzi sędzia Goldstone, że gdyby obie strony trwały uparcie przy swoich poglądach, nie byłoby mowy o powodzeniu negocjacji pokojowych. Dwa skrajne programy, „zbiorowa amnezja” i „procesy na wzór Norymbergi”, były nie do pogodzenia. Gdyby umiarkowani politycy w obu partiach nie zdołali zawrzeć kompromisu, kraj ogarnęłaby wojna domowa. Wzajemne ustępstwa były jedynym sposobem wyjścia z impasu. Kompromis zawarł pierwszy demokratyczny parlament. Polegało to na tym, że politycy związani z apartheidem odstąpili od swoich żądań, by nie wracać do przeszłości, zaś ANC zrezygnował z wszczynania procesów karnych i zgodził się na zastąpienie ich szczególnym trybem ubiegania się o amnestię. W rezultacie parlament powołał do życia specjalny organ uprawniony do amnestionowania w zamian za ujawnienie całej prawdy o okolicznościach łamania praw człowieka przez funkcjonariuszy apartheidu. Odstąpienie przez obie partie od skrajnych żądań i zgoda na szczególny tryb zajęcia się przeszłością były oczywistym kompromisem politycznym.

Mamy tu jednak do czynienia także z kompromisem moralnym. W każdym społeczeństwie zbrodniarze powinni stawać przed sądami karnymi i te właśnie sądy powinny orzekać o ich winie i karze. Każda ofiara ma prawo do pełnej sprawiedliwości-

ci. Niezależnie od tego, jaka jest maksymalna kara w danym systemie prawnym, ludzie, którzy dopuszczają się najcięższych zbrodni, powinni być karani maksymalnie i na pewno nie powinni mieć możliwości ubiegania się o zwolnienie od odpowiedzialności karnej w ogóle. Tymczasem wprowadzenie zasady „prawda za amnestię” narusza prawa ofiar apartheidu i nie jest jednoznaczne z moralnego punktu widzenia. Ojciec 16-letniego Shauna Magmoeda, zastrzelonego podczas rozruchów w Athlone w październiku 1985 r., poproszony o ocenę prawa, które uwolniło policjanta winnego śmierci chłopca od odpowiedzialności karnej w zamian za ujawnienie przez niego prawdy o tym wydarzeniu, odpowiedział: *To jest skorumpowana sprawiedliwość*. Trudno się dziwić takiej ocenie. Kompromis moralny, który w założeniu jego twórców ma przynieść uzdrowienie kraju jako całości, często rani pojedyncze ofiary apartheidu.

Komisja Prawdy i Pojednania

Ten szczególny organ państwowy (TRC – Truth and Reconciliation Commission) o kompetencjach zbliżonych do kompetencji sądu, zajmujący się badaniem i oceną przeszłości, nie pojawił się po raz pierwszy w Południowej Afryce. Podobne komisje działały już wcześniej w Chile, Argentynie i Zimbabwie, krajach, które także miały za sobą mroczne czasy rządów totalitarnych i łamanie praw człowieka i musiały się jakoś z tą przeszłością uporać. Nim parlament w Cape Town powołał do życia TRC, przeanalizował struktury i rezultaty prac podobnych komisji w innych państwach. Niewątpliwie ważnym elementem w pracach nad tworzeniem TRC była klauzula zawarta w tymczasowej konstytucji Południowej Afryki mówiąca o amnestii dla osób odpowiedzialnych za zbrodnie apartheidu. Pośród białej mniejszości przeważał pogląd, że amnestia powinna być udzielona przez TRC zbiorowo, to znaczy objąć od razu wszystkie osoby winne przestępstw o podłożu politycznym. Stało się jednak inaczej. TRC została zobligowana do udzielania amnestii, jednak nie zbiorowej, ale indywidualnej, rozpatrując każdy przypadek łamania prawa osobno.

W połowie 1995 r. parlament Południowej Afryki przyjął ustawę o promocji narodowej jedności i pojednaniu, która po-

stawiała przed TRC sześć celów. Przede wszystkim ustalenie charakteru, przyczyn i zakresu przypadków poważnego łamania praw człowieka w apartheidzie; udzielenie amnestii osobom, które w pełni ujawnią wszystkie istotne fakty odnoszące się do czynów bezprawnych popełnionych z pobudek politycznych; danie ofiarom apartheidu możliwości publicznego wypowiedzenia prawdy o łamaniu ich praw i związanym z tym cierpieniu; podjęcie kroków w celu zadośćuczynienia, zrehabilitowania i przywrócenia ludzkiej i obywatelskiej godności ofiarom apartheidu; przedstawienie narodowi wniosków z prac komisji; wskazanie, co należy czynić, by ustrzec się podobnego łamania praw człowieka w przyszłości.

Członkowie TRC zostali mianowani przez prezydenta Mandelę pod koniec 1995 r. spośród osób godnych i nieposzlakowanych, nie zajmujących wysokich stanowisk politycznych. Wpierw musieli się zgodzić na procedurę, w której ich kandydatury zostały poddane publicznej ocenie. Przewodniczącym komisji został abp Tutu, głowa Kościoła anglikańskiego w Południowej Afryce, jego zastępcą Alex Boraine, metodysta, były minister i członek parlamentu. W komisji zasiadają prawnicy, obrońcy praw człowieka, duchowni, lekarze, psychologowie. W poszczególnych składach komisji zasiada przynajmniej jeden przedstawiciel każdej grupy etnicznej żyjącej w Południowej Afryce: czarny Afrykańczyk, Hindus, biały Afrykaner, biały pochodzenia brytyjskiego oraz tzw. kolorowy, czyli potomek kilku ras. Pierwsze spotkanie komisji odbyło się w grudniu 1995 r., a pierwsze przesłuchania wiosną 1996 r. TRC ma swoje siedziby w czterech miastach Południowej Afryki.

Ustawa, która powołała TRC, określiła też jej strukturę. TRC składa się z trzech zespołów: jeden zajmuje się sprawami amnestii, czyli rozpatruje przypadki osób, które popełniły przestępstwa w czasach apartheidu, a teraz ubiegają się o amnestię w zamian za ujawnienie całej prawdy o okolicznościach czynu, którego się dopuścili. Każdy mógł złożyć taki wniosek. Jeśli jednak go nie złożył w wyznaczonym terminie, a zebrane w przyszłości dowody okażą się wystarczające do postawienia mu zarzutu popełnienia przestępstwa, wówczas musi się liczyć z procesem karnym, bez możliwości ubiegania się o amnestię. Drugi zespół gromadzi fakty potwierdzające łamanie praw czło-

wieka, ocenia informacje przekazywane przez rzeczywiste i rzekome ofiary reżimu, spisuje zeznania wybranych osób. Trzeci zespół zajmuje się kwestią zadośćuczynienia i rehabilitacji ofiar. Oprócz pracy w trzech stałych zespołach komisja organizuje specjalne przesłuchania, jak np. to, na którym swoją opinię na temat roli Kościoła katolickiego w walce z apartheidem przedstawili biskupi katoliccy.

Główna część pracy komisji ma zostać zamknięta do końca 1997 r., zaś końcowe sprawozdanie i sugestie mają być przedstawione prezydentowi Mandeli do końca marca 1998 r. 10 maja tego roku upłynął termin składania wniosków o amnestię. Wpłynęło ich ponad 6000. Nie wszystkie spełniają kryteria określone przez ustawę, wielu pospolitych przestępców chciałoby także skorzystać z tej drogi. Dla nich jednak jest ona zamknięta.

Sposoby uzdrawiania przeszłości

Zespoły rozpatrujące wnioski o amnestię muszą brać pod uwagę przede wszystkim dwie kwestie. Najpierw, czy przestępstwo zostało popełnione z motywów politycznych, a następnie środki, których użył przestępca były proporcjonalne do motywów. Dotykamy tu delikatnej sfery. Najpierw, jest to kwestia oceny, czy w przypadku konkretnego motywu należało skorzystać z takiego środka, z jakiego faktycznie skorzystano, czy też wystarczający byłby środek mniej dolegliwy dla ofiary. To właśnie musi każdorazowo rozstrzygnąć TRC. Oczywiście, wiele osób zawsze będzie miało trudności z zaakceptowaniem jakiegokolwiek proporcjonalności uzasadniającej morderstwo niewinnych ludzi z przyczyn politycznych. Lecz ta konstrukcja prawna okazała się użyteczna. Dzięki niej TRC miała większą jasność, udzielając amnestii. Choć prawdą jest, że z amnestii skorzystały także osoby winne okrutnych zabójstw. Innym jednak jej odmówiono albo dlatego, że nie potrafiły wykazać motywu politycznego swojego czynu, albo dlatego, że mając taki motyw, użyły środków, które były nieproporcjonalne wobec niego.

Z zamiarem składania publicznych zeznań o krzywdach i cierpieniach poniesionych w dobie apartheidu zgłosiło się do

TRC tysiące osób. Po wstępnym rozpoznaniu wniosków kilkadziesiąt z nich zostało wysłuchanych. Każde składanie zeznań łączy się z ogromnym napięciem, ludzie wracają do swoich cierpień lub do cierpień swoich bliskich. Tu pomocny okazał się brak ścisłych procedur postępowania przed TRC. Dzięki temu członkowie komisji mogą reagować w taki sposób, jaki wydaje się najbardziej odpowiedni w poszczególnych przypadkach. Inaczej reagują duchowni, inaczej psychologowie.

Problem zadośćuczynienia ofiarom apartheidu także nastrocza wiele wątpliwości. Przede wszystkim, nie wiadomo, czego oczekują poszczególne ofiary lub ich najbliżsi. Dla jednych wystarczającym zadośćuczynieniem jest możliwość publicznego opowiedzenia o doznanych krzywdach, inni jednak, zwłaszcza najubożsi, oczekują odszkodowania pieniężnego. Na to potrzebne są fundusze. Skąd je wziąć? ANC proponuje, by wszystkich białych mieszkańców Południowej Afryki obciążyć specjalnym podatkiem na ten cel. Czy jednak do tego dojdzie, nie wiadomo.

Indywidualizacja winy

Kompromis moralny ciążyący nad pracami TRC jest faktem. Sędzia Goldstone uważa jednak, że niesie on ze sobą także wielkie dobro, którego nie byłoby, gdyby kompromis nie został zaakceptowany. Najpierw, umożliwia on ofiarom głośne wypowiedzenie prawdy i uznanie jej przez opinię publiczną. Jest to samo w sobie formą sprawiedliwości i odgrywa niebagatelną rolę w procesie wychodzenia wielu ofiar z traumy apartheidu. Na jednym z seminariów poprzedzających powołanie do życia TRC publiczne świadectwo składała żona czarnego prawnika, który nie będąc osobiście zaangażowany w bezpośrednią walkę z apartheidem, odważnie bronił przed sądem w latach osiemdziesiątych członków ANC oskarżonych o terroryzm lub inne przestępstwa polityczne. Kobieta wspominała, że policja wielokrotnie dokonywała „nocnych nalotów” na ich dom, straszono ją i dzieci. Po kolejnym „nalocie” mąż nie wrócił już do domu. Wiadomości telewizyjne podały, że jego ciało zostało znalezione na polu, kilka kilometrów od domu. Gdy kobieta zaczęła

opowiadać o swoim dziesięcioletnim synu, który nie mógł się doczekać powrotu ojca, wybuchnęła płaczem. Nikt z obecnych na seminarium nie mógł powstrzymać głębokiego wzruszenia. Nazajutrz sędzia Goldstone rozmawiał z tą kobietą, gratulował jej odwagi. W odpowiedzi usłyszał, że ta noc była dla niej pierwszą spokojną nocą od trzech lat, od dnia śmierci jej męża. Dzięki temu, że mogła publicznie wypowiedzieć swój ból, że został on ujawniony i uznany przez tak szerokie grono osób, dokonała się już pewna sprawiedliwość.

Lecz jest też drugi, jeszcze ważniejszy aspekt ujawnienia prawdy. Dzięki temu dokonuje się indywidualizacja winy. Ukrywanie prawdy niesie ze sobą straszne konsekwencje i jest to prawdziwe w każdym kraju z totalitarną przeszłością. Prawda nie wypowiedziana i nie wysłuchana, winą nie przypisana konkretnym osobom staje się podstawą chęci odwetu na całej grupie, budzi i żywi poczucie nienawiści do wszystkich „po tamtej stronie”. Według abpa Tutu doświadczenie uczy, że jeśli nie zajmiemy się skutecznie ciemnymi obszarami przeszłości, jeśli nie spojrzymy odważnie w oczy bestii, to bestia nie przestanie nas prześladować. Jest więcej niż pewne, że wciąż będzie wracała. Problemami przeszłości trzeba się zająć jak najszybciej, rozwiązać je, zamknąć i zająć się budowaniem przyszłości.

W Południowej Afryce dokonuje się właśnie taka indywidualizacja winy. Leży ona głównie po stronie konkretnych funkcjonariuszy służb bezpieczeństwa. Dziś znane są np. osoby, które ponoszą odpowiedzialność za strzelanie do tłumów w Athlone. Znane są ich imiona i nazwiska. Generał, pułkownik i porucznik byłych służb bezpieczeństwa stanęli przed TRC i złożyli wyczerpujące zeznania w związku z tragedią. Dzięki ich zeznaniom prawda została ujawniona, cierpienie ofiar zostało publicznie uznane, a winą, która dotychczas ciążyła na systemie apartheidu jako takim albo na wszystkich białych, została zindywidualizowana, przypisana konkretnym trzem osobom. Podobnie rzecz się ma z politykami białej mniejszości. W dość powszechnym mniemaniu, wszyscy oni ponoszą jednakową odpowiedzialność za łamanie praw człowieka w Południowej Afryce. Prace TRC pokazują jednak, że za konkretne zbrodnie są odpowiedzialni konkretni ludzie, nie cała klasa polityczna. I tak

wiadomo dziś, który z wysoko postawionych polityków NP wydał rozkaz zamordowania Ruth First, żony przywódcy komunistycznego Joe'go Slovo. Od chwili gdy prawda stała się jawna, nikt nie ma prawa obciążać odpowiedzialnością za śmierć tej kobiety wszystkich polityków NP. Lecz вина jest indywidualizowana nie tylko po stronie zwolenników apartheidu. Prześstępstw dopuszczali się też niektórzy członkowie ANC. Znane są przypadki ich okrutnego znęcania się nad przeciwnikami politycznymi. Nakładanie płonących opon samochodowych na ludzi to jeden z przykładów takich zbrodni. I znów вина musi być tu zindywidualizowana, w przeciwnym razie nad całą czarną społecznością Południowej Afryki będzie ciążyło odium terroryzmu.

Nagłośnienie konkretnych faktów łamania praw człowieka jest wciąż ważne, ale ważniejsze jest zindywidualizowanie odpowiedzialności. Ludzie z reguły wiedzieli, co się działo, znali fakty, nie wiedzieli tylko, kto konkretnie dopuszczał się bezprawia. Niekiedy nawet ofiary tego nie wiedziały. W opinii sędziego Goldstone'a indywidualizacja winy jest fundamentalnym wymogiem przyszłego pojednania. Tylko w ten sposób uniknie się obarczania winą za zbrodnie apartheidu wszystkich białych.

Wątpliwości pozostają

Szczególny targ, gdzie prawdę wymienia się za amnestię, jest ceną, jaką Południowa Afryka płaci za możliwość stanięcia twarzą w twarz ze swoją przeszłością. Z tego kompromisu zawartego między umiarkowanymi politykami NP i ANC nie wszyscy są zadowoleni. Głosy protestu rozlegają się zarówno po stronie byłych zwolenników apartheidu, jak i jego radykalnych przeciwników. Każda strona ma oczywiście swoje własne zastrzeżenia. Pierwsi zarzucają TRC stronniczość, drudzy – oportunizm polityczny. Frustracja białej mniejszości wynika paradoksalnie z sukcesu odniesionego przez TRC. Ciężar zebranych dowodów przeciwko rządowi apartheidu okazał się przytłaczający. Bezprawie i zbrodnicze metody rządzenia tego systemu nie podlegają dziś żadnej dyskusji. Tak jednoznaczna ocena

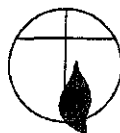
przeszłości wzbudziła opór u wielu członków i sympatyków NP. Sama partia zagroziła wiosną 1997 r., że poda TRC do sądu za brak obiektywizmu. Ta groźba była równoznaczna z wycofaniem poparcia NP dla prac TRC. Według sędziego Goldstone'a sprawy jednak zaszły tak daleko, że nie sposób się teraz wycofać. TRC osiągnęła zbyt wiele i nikt dziś nie zdoła przekonać opinii publicznej, że jej prace skończyły się fiaskiem. Tym niemniej napięcia wciąż istnieją. Reformy w armii dokonane przez prezydenta Mandelę oddaliły groźbę zamachu stanu, lecz niezadowoleni funkcjonariusze dawnych i obecnych służb bezpieczeństwa, którzy są przekonani, że stali się ofiarami w trwających w państwie walkach politycznych, wciąż nie chcą się pogodzić z istnieniem i działaniem TRC.

Z drugiej strony prace komisji krytykują ludzie, którzy nie zgadzają się na dwuznaczność moralną zasady „prawda za amnestią”. Choć wydaje się, że niewielu z nich podtrzymuje pogląd, że jedynie procesy typu norymberskiego byłyby w stanie uzdrowić kraj, to jednak łatwość, z jaką notoryczni zbrodniarze uzyskują amnestię przed TRC, budzi poważne wątpliwości wielu. Wskazali na to także biskupi katoliccy. W opinii, jaką przedstawili na wspomnianej sesji TRC, wyrazili zaniepokojenie procedurami udzielania amnestii. Według biskupów najsłabszym punktem całego postępowania jest to, że oprawcy nie tylko nie muszą prosić o przebaczenie, ale i są zwalniani z obowiązku zadośćuczynienia swoim ofiarom. Wystarczy tylko, że wyznają prawdę. *Sprawiedliwość nie może być poświęcana na ołtarzu oportunistycznego* – konkludują biskupi. Z innych powodów niezadowolone z prac TRC są pojedyncze ofiary apartheidu. Wielu ludzi chciałoby po prostu widzieć swoich oprawców przed sądem, a nie przed organem zwalniającym od odpowiedzialności karnej. Przyjaciółka doktora Webstera, który został zastrzelony przed swoim domem, powiedziała niedawno, że cieszy się, iż jego zabójca nie zgłosił się do TRC z wnioskiem o amnestię. Dzięki temu, gdy zostanie schwytany, stanie przed sądem i poniesie karę przewidzianą przez prawo. Inna czarna kobieta, której mąż został porwany i zabity, po wysłuchaniu zeznań człowieka, który popełnił tę zbrodnię, została zapytana przez członka TRC, czy wybacza

zabójcy. Ani rząd nie może przebaczyć (...) ani Komisja nie może przebaczyć (...) tylko ja mogę przebaczyć – odpowiedziała. A następnie dodała: *Ale ja nie jestem do tego gotowa.*

* * *

Wątpliwości związane z działaniem TRC są liczne. Byłoby oczywiście idealnie, mówi sędzia Goldstone, gdyby w każdym społeczeństwie zbrodniarze ponosili odpowiedzialność karną, jaką przewiduje miejscowe prawo. Żeby o ich winie i karze decydowały organy do tego powołane, tzn. sędziowie i ławy przysięgłych. Nie jest dobrze zwalniać zbrodniarzy od odpowiedzialności. Lecz są sytuacje wyjątkowe, w których taki kompromis moralny jest konieczny. Południowa Afryka jest właśnie w takiej wyjątkowej sytuacji. Państwo musi się uporać ze swoją przeszłością, by jej cienie nie straszyły kolejnych pokoleń. W istocie rzeczy, wybór, przed którym stanęła Południowa Afryka, nie jest wyborem pomiędzy procesami karnymi z jednej strony a przesłuchaniami przed TRC z drugiej. Alternatywa jest inna, a mianowicie: albo gwarantując przestępcom amnestię uzyskamy ich przyznanie się do winy i jednocześnie dowiemy się prawdy o przeszłości, albo nie uzyskamy niczego. Gdyby nie TRC, obywatele Południowej Afryki wiedzieliby dziś niewiele więcej o czasach apartheidu niż w 1994 r. Wtedy zaś wiedzieli bardzo mało. Na plakacie wiszącym w siedzibie komisji w Cape Town można przeczytać: *Prawda rani, milczenie zabija*. Taki wybór stoi przed wieloma społeczeństwami. Albo milczenie i brak świadomości tego, co się działo, albo zagwarantowanie zwolnienia od odpowiedzialności ówczesnym oprawcom w zamian za prawdę, a tym samym uzyskanie zindywidualizowania winy. Choć druga droga pozbawia ofiar przysługujących im praw, przyznaje sędzia Goldstone, to właśnie ona wydaje się lepsza.



Jerzy Gaul

Kościół katolicki i Legiony Polskie w latach I wojny światowej

I wojna światowa postawiła Polaków wobec wielu wyzwań, rozbudziła też nadzieje odzyskania własnego państwa. Zwolennicy pełnej niepodległości nie chcieli czekać na koniec wojny, lecz od razu zgromadzić w swoich rękach argumenty, przede wszystkim polską siłę zbrojną, która umożliwiłaby realizację wymarzonego celu. W tym kierunku działał Józef Piłsudski i związane z nim ugrupowania polityczne, tworząc już przed wojną związki strzeleckie pod patronatem Austro-Węgier, najbardziej liberalnego państwa zaborczego. Po wybuchu wojny oddziały Piłsudskiego, przekształcone pod koniec sierpnia 1914 r. w Legiony Polskie, walczyły po stronie państw centralnych.

Stosunek do Legionów był czynnikiem różnicującym społeczeństwo polskie. Był wszak związany z różnymi orientacjami politycznymi – już to po stronie Austro-Węgier i sprzymierzonych z nimi Niemiec, już to Rosji i państw Ententy. Sprawa Legionów podzieliła również duchowieństwo polskie. Jedni opowiedzieli się bez reszty za Legionami, drudzy byli całkowicie obojętni, inni wreszcie występowali czynnie przeciw Legionom i państwom centralnym.

W sprawy legionowe zaangażował się aktywnie od początku ks. bp Władysław Bandurski (1865-1932), sufragan lwowski. Wielokrotnie wyjeżdżał na front i odwiedzał brygady legionowe. Bywało, że był witany jako przyszły prymas Polski. Władze austriackie traktowały go z wielkim szacunkiem jako biskupa polowego Legionów Polskich (był to tytuł nieoficjalny). Bp Bandurski otaczał opieką polskich uchodźców oraz przebywających w obozach jenieckich Polaków z armii rosyjskiej.

W Wiedniu, gdzie przebywał na stałe, wygłaszał patriotyczne kazania. Odwiedzał też wiele miast na terenie okupacji austriackiej. Nazywanie ks. bpa Bandurskiego w legionowych rozkazach dziennych prymasem Polski, a przez Austriaków biskupem polowym, oraz fakt, że w trakcie odwiedzin różnych diecezji nie zwracał się o pozwolenie do miejscowych władz kościelnych, oburzyły innych biskupów polskich. Biskupi Adam Sapieha z Krakowa i Józef Teodorowicz ze Lwowa pojechali do Cieszyna, miejsca pobytu Naczelnej Komendy Armii Austro-Węgier, z żądaniem, aby nie wpuszczano więcej bp Bandurskiego do Królestwa Polskiego i na front do Legionów. Propozycja ta spotkała się ze sprzeciwem władz wojskowych. Trudno się dziwić, że popierano jedynego biskupa zaangażowanego czynnie w sprawy legionowe.

W Legionach Polskich wielu księży i zakonników pełniło funkcję kapelanów. O. Kosma Lenczowski (1881-1959), kapucyn z Krakowa, był kapelanem oddziałów Piłsudskiego od 7 VIII 1914 r. do końca 1915 r. Pamiętne było jego podniosłe kazanie, które wygłosił podczas nabożeństwa polowego w niedzielę 30 VIII 1914 r. na rynku w Kielcach, w obecności oddziałów strzeleckich Piłsudskiego oraz przedstawicieli wojska austriackiego i niemieckiego. Później był kapelanem 2. pułku w I Brygadzie. Ks. Ciepichał pełnił funkcję kapelana 1. pułku, o. Cyryl Strzemecki służył przy IV pułku, a ks. Stanisław Żyt-kiewicz przy VI batalionie.

Wiernym towarzyszem walk II Brygady był ks. Józef Panas (1887-1940). Od sierpnia 1915 r. pełnił funkcję szefa referatu spraw duszpasterskich Komendy Legionów, a od grudnia 1916 r. – superiora polowego.

Po stronie Legionów i Naczelnego Komitetu Narodowego (politycznej reprezentacji stronnictw popierających Legiony) opowiedzieli się jednoznacznie jezuiti. Od swego generała, o. Ledóchowskiego, otrzymali wyraźne polecenie rozwinięcia akcji w duchu antyrosyjskim i legionowym. Prowincjał krakowskich jezuitów o. Hałdych posyłał zakonników do obozów jeńców rosyjskich, aby ci uwalniali jeńców z przysięgi składanej carowi i tłumaczyli im, że ta przysięga nie obowiązuje. W 1916 r. przeprowadzili rekolekcje w całym Królestwie Pol-

skim, wygłaszając patriotyczne kazania. Przyjęli propozycję posła Józefa Hupki wydawania w Chełmie tygodnika ludowego „Siew Polski”, popierającego Legiony i NKN. Po stronie Legionów zaangażowani też byli jezuici ze Lwowa. Ich superior, o. Sopuch, który podczas okupacji Lwowa przez Rosjan (od września 1914 r. do maja 1915 r.) podtrzymywał na duchu mieszkańców, został wywieziony przez Rosjan. Postawa jezuitów spotkała się z krytyką wielu przedstawicieli episkopatu. Arcybiskup Lwowa ks. Józef Bilczewski w rozmowie z J. Hupką sformułował zarzuty przeciw NKN i jezuitom: *Że wygrywamy też przeciw episkopatowi OO. Jezuitów. Że zdaliśmy ich pozyskać i skłonić do wystąpień i artykułów*¹. Hupka w odpowiedzi podnosił mądrość generała Ledóchowskiego: *A że we wskazanem im z góry kierunku popierania Legionów i zwalczania moskalofizmu idą chętnie i z zapamiętaniem, to dlatego, że mają więcej znajomości historii i górują wykształceniem nad świeckim duchowieństwem. Rozumieją więc, że walka z Rosją jest walką o wpływy Kościoła katolickiego na wschodzie Europy. Że Legiony walcząc przeciw Rosji, wojują zarazem o wpływ Kościoła rzymskiego, o dusze katolickich Polaków*². Abp Bilczewski wystąpił z twierdzeniem, że *Jezuici nie tylko nie górują wykształceniem nad świeckim duchowieństwem, ale przeciwnie – całkiem prawie ludzi mądrych teraz nie mają. Jezuici wam nie pomogą – mówił dalej – raczej zniechęcą do was do reszty duchowieństwa świeckiego, które ich nie lubi*³.

Wśród duchowieństwa z Królestwa Polskiego najwięcej zwolenników miała orientacja prorosyjska. Władysław Jaworski, prezes Naczelnego Komitetu Narodowego, reprezentacji politycznej Legionów Polskich, zanotował 31 I 1915 r. w pamiętniku: *W Polsce masoneria trzyma mocno z mocarstwami centralnymi, a Episkopat z Rosją. W Europie odwrotnie*⁴. W konsekwencji takiego nastawienia krzywym okiem patrzono na Legiony wal-

¹J. Hupka, *Z czasów wielkiej wojny*, Niwiska 1936, s. 194.

²Tamże, s. 195-196.

³Tamże, s. 196.

⁴W.L. Jaworski, *Diariusz*, Archiwum PAN w Warszawie, sygn. III-84, s. 805.

czące po stronie państw centralnych. Na negatywny stosunek do Legionów rzutowała nie tylko lojalność wobec Rosjan i obawa przed narażeniem duchowieństwa i wiernych przed represjami, w wypadku gdyby wrócili, lecz także uprzedzenie do partii socjalistycznej i osoby Piłsudskiego.

Józef Piłsudski doświadczył na sobie niechęci duchowieństwa już na samym początku wojny. Po zajęciu Kielc 12 VIII 1914 r. złożył wizytę bpowi Augustowi Łosińskiemu, znanemu ze swojej daleko idącej lojalności wobec rządu rosyjskiego. Wizyta ograniczyła się do rozmowy o *pogodzie i kwiatach w ogrodzie*⁵. Pomimo próby Piłsudskiego przekonania Łosińskiego, że przypisywane mu plany przewrotu i rewolucji nie są prawdziwe, biskup pozostał zdecydowanym wrogiem poczynań niepodległościowych. Duchowieństwo otrzymało od bpa Łosińskiego wyraźny zakaz brania jakiegokolwiek udziału w akcji Piłsudskiego i utworzonych przezeń Komisariatach Rządu Narodowego. W odezwie do duchowieństwa kieleckiego z 29 sierpnia bp Łosiński pisał: *W obecnych chaotycznych co do zarządu miast, miasteczek i wsi czasach raz po raz rozpowszechniane są odezwy za podpisem osób, należących do partij socjalistycznych np. Ignacego Daszyńskiego itp., nawołujących do zapisu w poczet wojska polskiego robotników oraz włościan i do rozmaitych innych spraw krajowych. Polecam przeto Wielebnym Księżom diecezji kieleckiej, by sami tych namów nie słuchali i parafian swej pieczy powierzonych ostrzegali, aby na wszelkie wskazania partij socjalistycznych lub innych, nie katolickich, nie zwracali uwagi pod karą odmówienia rozgrzeszenia. Sami księża w pracach obywatelsko-polskich nawet w obecnych nowych formach życia społecznego mogą brać udział, nie korporacyjnie, lecz w pojedynkę, do polityki zaś należeć nie mogą bez Naszego osobnego pozwolenia, jak to w poprzednim naszym zarządzeniu było wskazane, pod karą suspensy tenendae sententiae*⁶.

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

⁶ Tamże, s. 238.

W związku z odezwą do „Do robotników w Królestwie Polskim” podpisaną przez Ignacego Daszyńskiego bp Łosiński wysłał 29 sierpnia również inny list, do komisarza Rządu Narodowego w Kielcach, Michała Sokolnickiego: *Z obowiązku biskupiego muszę oświadczyć, że jeżeli wojsko polskie i jego przewodnicy mają występować pod hasłami partyjnymi socjalistycznymi, nie narodowymi – mając na względzie, że socjalizm jest wielką herezją przeciw nauce Jezusa Chrystusa, będę zmuszony zwrócić się do moich diecezjan kieleckich z ostrzeżeniem i zakazem pasterskim, by do żadnych partii socjalistycznych, chociażby wojskowych, nie zapisywali się, ani żadnych namów do zaciągania się w poczet legionów polskich socjalistycznych nie słuchali. Odpowiedzialność za wrogie usposobienie ludzi względem sprawy legionów, spowodowane partyjnymi zarządami, spadnie na karb tych przywódców. Muszę zaznaczyć, że diecezja moja kielecka jest katolicka – nie może przeto poddać się pod kierownictwo lub wskazania socjalistów. Podpisy więc ich na dokumentach publicznych będą tylko ostrzeżeniem do biernego zachowania się w sprawach przez nich zalecanych⁷. W odpowiedzi Michał Sokolnicki argumentował: *Jako polityczny urzędnik Wojsk Polskich, stoję wyłącznie na ogólnonarodowym stanowisku, czyli na stanowisku zgody i porozumienia, jedności i braterstwa wszystkich stronnictw, wszystkich ludzi w Polsce, jakiego wyrazem stał się Naczelny Komitet Narodowy. Pod moją urzędową pieczęcią i z moim podpisem wychodzą tylko rzeczy o ogólno-narodowym, czy ogólno-wojskowym charakterze⁸.**

Ks. Aleksander Kakowski, arcybiskup warszawski od 1913 r., był w pierwszym okresie wojny wyraźnie prorosyjski. 30 VII 1915 r., w przeddzień wejścia Niemców do Warszawy, zakazał duchowieństwu działalności politycznej (zarządzenie to odwołał dopiero w 1917 r.). W rozmowie z przedstawicielami NKN, J. Hupką i L. Germanem, przeprowadzonej 1 IX 1915 r. w Warszawie oświadczył, że nie wierzy w intencje Austro-

⁷Tamże, s. 236-237.

⁸Tamże, s. 237.

-Węgier: *Że Austria jest tylko przyczepką Niemiec i musi tak tańczyć jak Niemcy zagrają*⁹. W sprawie Legionów oświadczył: *Legiony – legiony. Myśmy tu także mieli legiony walczące po stronie armii rosyjskiej. Jedne i drugie legiony to tylko powiększenie dobrowolne bratobójczych walk. Jedne i drugie są szkodą narodową*¹⁰.

5 XI 1916 r. niemiecki gubernator gen. Hans von Beseler w Warszawie i austro-węgierski gubernator gen. Kuk w Lublinie odczytali manifest dwóch cesarzy o utworzeniu Królestwa Polskiego. Władze niemieckie chciały, aby dzień proklamacji w Warszawie miał szczególnie uroczysty charakter. Starali się szczególnie, żeby arcybiskup warszawski odprawił uroczyste nabożeństwo, na którym odśpiewano by „Te Deum”. Zwołana 4 listopada kapituła postanowiła, że nabożeństwa nie będzie. Arcybiskup weźmie wprawdzie udział w odczytaniu proklamacji, ale nie wygłosi przemówienia i nie wzniesie okrzyku.

Doradcą ks. arcybiskupa warszawskiego był ks. prałat Zygmunt Chełmicki. Odrzucał pomysł werbunku do Legionów w Królestwie Polskim z przyczyn politycznych (był czynny w środowisku realistów warszawskich, zwolenników Rosji): *Werbunku w Królestwie nie możemy popierać. Bo już teraz macie w legionach duży procent socjalistycznej młodzieży. Od nas przybyłyby żywioły pewnie radykalniejsze. Boimy się, że byli legioniści stać się mogą szkodliwymi agitatorami po wojnie*¹¹.

Równie nieprzychylny stanowisko w sprawie Legionów Polskich zajmowali inni przedstawiciele episkopatu – zwłaszcza bp Adam Stefan Sapieha (1867-1951) z Krakowa. Wyrażał się o NKN niechętnie: *Że tam żydzi i socjaliści, a w legionach bezbożniki i lamparty*¹². Odrzucił zaproszenie na Wigilię zorganizowaną przez legionistów z powodów zgoła niechrześcijańskich: *Chcicie budować socjalistyczną i żydowską Polskę – ja do tego ręki nie przyłożę*¹³. Bp Sapieha doprowadził też do

⁹ J. Hupka, dz. cyt., s. 114.

¹⁰ Tamże, s. 115.

¹¹ Tamże, s. 120.

¹² Tamże, s. 101.

¹³ Tamże, s. 145.

rozwiązania Ligi kobiet i innych organizacji oraz zakładów sanitarno-dobroczynnych dla legionistów. Motywował to tym, że istnienie osobnych organizacji i zakładów wyłącznie dla legionistów dzieje się ze szkodą dla innych żołnierzy Polaków.

Biskup przemyski Pelczar chciał wziąć udział w zgromadzeniu posłów do parlamentu austriackiego 29 IV 1916 r. w Krakowie, przemówić i pobłogosławić zebraniu. Zawiadomił jednak listownie L. Bilińskiego, prezesa Koła Polskiego w parlamencie, że w porozumieniu z bpem Sapiehą i abpem Teodorowiczem postanowił nie brać udziału w zgromadzeniu i wracać do Przemyśla. *Pokazało się, że Sapieha i Teodorowicz – relacjonował J. Hupka – potrafili staruszką sterroryzować, odwiedzić go na kolej, a Arch. Teodorowicz zawiózł go do Przemyśla. Biliński był wieczorem u ks. biskupa Sapiehy i tłumaczył mu, że to nie jest dobrze dla Kościoła odzwyczajając Polaków w najważniejszych dla nich momentach od udziału episkopatu i duchowieństwa. Ale Sapieha był nieprzejednany. Odmówił nawet w dzień zjazdu nabożeństwa na Wawelu¹⁴.*

Podobnie zachował się po ogłoszeniu aktu z 5 XI 1916 r. W Krakowie obchodzono go niezwykle uroczyście. Wzięli w nim udział legioniści z J. Piłsudskim na czele, Rada Miejska, przedstawiciele Uniwersytetu Jagiellońskiego. Bp Sapieha zakazał użyć dzwonu Zygmunta, ale legioniści zdobyli wbrew woli biskupa dostęp na wieżę i zaczęli dzwonić. Na uroczystym nabożeństwie zabrakło „Te Deum”, bo biskup zakazał. Śpiewano tylko „Boże, coś Polskę”.

Pełen rezerwy do Józefa Piłsudskiego, Legionów i NKN był także arcybiskup Lwowa, ks. Bilczewski. Krytykował NKN za protegowanie i wysuwanie przeciw episkopatowi bpa Bandurskiego i jezuitów, uleganie wpływom socjalistów i entuzjastyczne przyjmowanie J. Piłsudskiego. Później poparł wszakże Legiony, a tylko wobec niektórych kierunków (tj. socjalistów) w NKN zachowywał się z krytyczną rezerwą.

Ks. Józef Teodorowicz (1864-1938), arcybiskup ormiańskokatolicki we Lwowie, poseł do Sejmu Galicyjskiego, członek

¹⁴ Tamże, s. 185.

Izby Panów, zbliżony do kół Narodowej Demokracji, był niechętny Piłsudskiemu. Łączył się w tym uczuciu z szefem sztabu Legionów Polskich, kpt. W. Zagórskim, znanym wrogiem Brygadiera. Spotykali się m.in. w Krakowie, omawiając stosunki w Legionach. W ręce ks. Teodorowicza dostały się notatki, o których sporządzenie Naczelna Komenda Armii austro-węgierskiej posadziła Zagórskiego. Działalność ks. Teodorowicza wymierzona w J. Piłsudskiego trwała nadal i przyjmowała niekiedy formę donosu. 14 IV 1916 r. Naczelna Komenda Armii uzyskała od ks. Teodorowicza informację o afrontach czynionych przez Piłsudskiego gen. S. Puchalskiemu, Komendantowi Legionów Polskich. W rozmowie z J. Hupką przeprowadzonej we Lwowie 4 VI 1916 r. Teodorowicz stwierdził, że *nie występował nigdy i nigdzie przeciw legionom jako takim, występował tylko przeciw osobie Piłsudskiego. Że nie występował przeciw NKN, tylko przeciw socjalistom i ich wpływowi w NKN*¹⁵. W grudniu 1916 r. abp Teodorowicz zajął wobec NKN mniej krytyczne stanowisko, gdy przekonał się, że NKN nie ma zamiaru utrzymywać stałego sojuszu z socjalistami. Wyraził opinię, że obecnie episkopat pójdzie za NKN. Powodowały nim obawy, żeby w następstwie odsunięcia się prawicy w Królestwie od polityki, *rządy i wpływy nie dostały się w ręce socjalistów*¹⁶.

Sukcesy państw centralnych na froncie wschodnim, klęska Rosji, rewolucja, upadek caratu spowodowały zmianę stanowiska episkopatu w kwestii współpracy z Niemcami i Austro-Węgrami, aczkolwiek stare animozje pozostały. Niemcy z *nie lekkim sercem* zgodzili się na powołanie abpa Kakowskiego do Rady Regencyjnej. Gubernator von Beseler twierdził, że arcybiskup był nieprzyjaźnie usposobiony do Niemiec: widział w nim *uczonego kapłana*, nie zaś polityka, z którym można prowadzić grę polityczną¹⁷. Ks. Kakowski zgodził się na przyjęcie godności regenta po wysłuchaniu przychylnej opinii epi-

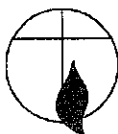
¹⁵ Tamże, s. 201.

¹⁶ Tamże, s. 262.

¹⁷ J. Pajewski, *Odbudowa państwa polskiego*, Warszawa 1978, s. 205.

skopatu polskiego i uzyskaniu zezwolenia papieskiego. Kiedy jednak na początku 1918 r. Rada Regencyjna miała złożyć wizyty cesarzom Niemiec i Austrii, arcybiskup zgłosił obiekcje. Początkowo nie chciał jechać do Berlina i nie tań, że z zadowoleniem uda się do Wiednia. Względy protokolarne przeważały, arcybiskup ustąpił i trzej regenci, tzn. także księżę Zdzisław Lubomirski i Józef Ostrowski, pojechali w styczniu do Berlina i Wiednia. Także inni duchowni przystępowali do współpracy. Prałat Z. Chelmiński został kanclerzem, tj. sekretarzem szefa gabinetu cywilnego Rady Regencyjnej.

Konkludując, stosunek polskiego duchowieństwa i episkopatu do kwestii Legionów Polskich i Naczelnego Komitetu Narodowego w latach I wojny światowej podlegał znamiennej ewolucji. W pierwszym okresie duchowieństwo polskie w Królestwie Polskim było wyraźnie prorosyjskie, co jest pewnym paradoksem zważywszy na liczne represje, których nie szczędziły władze carskie w XIX i początku XX w. W konsekwencji podchodzono z niechęcią do wszelkich inicjatyw stawiających na rozwiązanie polsko-austriackie, nie mówiąc już o polsko-niemieckim. Rezerwę wobec Legionów pogłębiał wrogi stosunek do socjalizmu i partii socjalistycznych oraz głęboka niechęć do osoby Józefa Piłsudskiego. W następstwie gruntowania się wpływów państw centralnych w Królestwie Polskim oraz wyraźnej klęski Rosji episkopat zaczął wykazywać większą elastyczność w stosunkach z Austro-Węgrami, w mniejszym stopniu z Niemcami. Najbardziej unormowały się kontakty z NKN, ukierunkowanym na rozwiązanie austro-polskiego. Utrzymała się natomiast niechęć do partii socjalistycznych i Piłsudskiego, uważanego za socjalistę. Upadek państw centralnych pod koniec 1918 r. i radykalizacja nastrojów społecznych spowodowały, że mężem opatrznociowym stał się właśnie Józef Piłsudski, który powrócił z więzienia w Magdeburgu otoczony nimbem bohatera.



Ryszard Radzik

Białorusini: problemy formowania się nowoczesnego narodu

Białorusini są w Europie społeczeństwem wyjątkowym, jeśli wziąć pod uwagę słabość spajających je więzi narodowych, niski poziom świadomości narodowej. Wiek XIX był stuleciem narodów, jednak białoruski ruch narodowy powstał dopiero na początku XX w. i nie znalazł w carskiej Rosji masowego poparcia ludności białoruskiej. Przyczyn braku wyraźnego unarodowienia się społeczeństwa białoruskiego będą się doszukiwać w XIX i XX w., głównie w okresie zaborów. W czasie upadku I Rzeczypospolitej na podobnym poziomie etnicznego (a nie narodowego) rozwoju byli Białorusini, Litwini, galicyjscy Ukraińcy, podporządkowani Węgrom Słowacy i Austriakom Słoweńcy. Jednakże z wymienionych grup etnicznych nie unarodowili się tylko Białorusini. Dlaczego tak się stało?

Przyczyn słabości białoruskiego procesu narodotwórczego było wiele. Najogólniej rzecz biorąc, trzy były najbardziej znaczące: po pierwsze – treści kultury ludu białoruskiego, po drugie – kształt struktury społecznej i po trzecie – polityka aktualnych władz państwowych wobec społeczeństwa białoruskiego.

Kultura

Narodowa białorutenizacja oznaczała konieczność stworzenia własnej warstwy narodotwórczej i ideologii narodowej. Ten ogromny wysiłek mógł się dokonać w ówczesnych realiach społecznych przede wszystkim przez odwołanie się do ludu i jego kultury. O ile treści kultury ludu polskiego jedynie modyfikowały wypracowane przez elity wzory narodowe, o tyle unowocześniające się, uprzemysławiające i urbanizujące społeczeństwo białoruskie XX w. zostało w nieproporcjonalnie

dużym stopniu uformowane przez treści wywodzące się z kultury chłopskiej. Dlatego też tak wiele uwagi poświęcę tutaj kulturze ludu białoruskiego.

LUD. Badacze kultury ludu Białorusi wielokrotnie zwracali uwagę w XIX i XX w. na brak świadomości narodowej miejscowego chłopstwa, zarówno prawosławnego, jak i katolickiego. Chłopów białoruskich okresu zaborów nie spajały więzi ideologiczne („my – naród”), lecz nawykowe (na zachodzie kraju: „my – tutejsi”). Ich świadomość etniczna wyrażała się w poczuciu „swojskości”, obcości przybyłych, np. „Moskali”, bądź odrębności w stosunku do sąsiedniej „mazurskiej” wioski, również w przywiązaniu do wiary ojców (co na pewien czas naruszyła likwidacja unii). Towarzyszyły temu postawy konserwatywne, chęć zachowania usankcjonowanej tradycją kultury chłopskiej w formie nieziennej, co różni przednarodowe społeczności etniczne od narodu aprobeującego rozwój w określonych „narodowych” kulturowo granicach (a więc nie odrzucającego zmiany jako wartości już z założenia negatywnej). Ta zwykłość ówczesnego chłopca wyrażała się według niego w jego „prostej” mowie i „tutejszości”, a więc naturalności i prawdziwości, w przeciwieństwie do dziwności innych, ich śmieszności¹. Ten sposób myślenia charakteryzował członków izolowanych społeczności lokalnych ukształtowanych w feudalizmie i odbierających świat etnocentrycznie².

Administracja carska, upowszechniając wśród chłopów postawy monarchistyczne i szukając oparcia swej władzy w ludzie, traktowała masy chłopskie jako przedmiot swych działań, wzmacniała w nich orientację na podporządkowanie (podobnie postępowano też na Białorusi radzieckiej). Przedmiotowe postawy chłopów wyrażały się w ich konformizmie, podporządkowaniu wiejskim autorytetom, akceptacji kontroli zewnętrznej, w na ogół bezwolnym stosunku do władzy, a także fatalizmie. Brakowało w kulturze ludu białoruskiego tak charakterystycznych dla

¹ Zob. M. Czurak, *Komizm w białoruskiej prozie ludowej*, Wrocław 1984, s. 56-72.

² W. Pawluczuk, *Światopogląd jednostki w warunkach rozpadu społeczności tradycyjnej*, Warszawa 1972, s. 235.

narodu cech, jak: rozwojowość, ekspansywność, aktywizm, podatność na myślenie ideologiczne.

Przyjęcie idei narodowej wymagało rozbicia hierarchii tradycyjnej kultury chłopskiej, modyfikacji jej poszczególnych elementów. Białoruscy chłopci dość długo broniąc się przed rozpadem tradycyjnego układu społeczno-kulturowego, który zapewniał im znaczne poczucie bezpieczeństwa, przejmowali elementy innych kultur (asymilowali je) nie na poziomie narodowym, lecz etnicznym, a więc wtapiając bezkonfliktowo obce dotychczas wartości i wzory kultury w codzienne życie wspólnoty wiejskiej, zachowując izolacjonistyczne pojęcie swojskości (tutejszości). W okresie zaborów unikali w ten sposób jednoznacznego opowiedzenia się po którejkolwiek z narodowych stron: polskiej lub rosyjskiej – potężnych sił ścierających się niejako ponad nimi. Uchylali się przed zaangażowaniem się w konflikt. Na Białorusi radzieckiej umożliwiały im to same władze, kierując ich aktywność ideową w stronę ideologii klasowej.

ŚWIADOMOŚĆ HISTORYCZNA. W Europie Środkowo-Wschodniej czynnikiem konstytuującym narody był zwłaszcza język, ponadto religia i świadomość własnej tradycji historycznej. W sfeudalizowanej wsi białoruskiej XIX w. słabe były elementy sprzyjające kształtowaniu się wyraźnie zarysowanego myślenia historycznego. Pamięć przeszłości była oparta na tradycji ustnej, miała przede wszystkim charakter lokalny, w znacznej mierze z odniesieniami topograficznymi. Brakowało – co zrozumiałe – poczucia wspólnych losów w przeszłości jako elementu wyróżniającego białoruską grupę etniczną spośród innych.

Chłop białoruski był silnie związany z otaczającymi go realiami. Rzeczywistość postrzegał bardziej jako układ statyczny niż dynamiczny. Niezmiennność świata odbierał jako istotny element poczucia bezpieczeństwa. Nie znaczy to, by w niektórych sytuacjach dążył do zmiany – zwłaszcza uwarunkowana klasowo – nie zwyciężała nad skłonnością do akceptacji dotychczasowego stanu rzeczy. Temu zachowawczemu, pozahistorycznemu światu chłopskiej codzienności, nastawionej na kontakty bezpośrednie w ramach wspólnoty wioskowej, była obca idea nowoczesnego narodu zapatrzona w przeszłość, nastawiona na przekształcanie teraźniejszości i trwanie w przyszłości.

Lud białoruski był pod wieloma względami podobny do innych zbiorowości chłopskich tej części Europy. Między nim a jego chłopskimi sąsiadami można jednak dostrzec znaczące różnice. Brakowało w folklorze białoruskim – w przeciwieństwie np. do ukraińskiego – pieśni, legend i innych przekazów ustnych, które funkcjonowałyby w skali masowej, przy ich głębokim społecznym uwewnętrznieniu, w których kultywowano by tradycje własnej odrębności politycznej w wymiarze społecznym i militarnym, wychwalano by własne zwycięstwa i bohaterów, eksponowano niegdysiejsze prawa i tęskniono do minionej wolności (a więc brakowało świadomości posiadanej niegdyś – niezależnie od tego, jak przedstawiały się fakty historyczne – państwowości).

Na Białorusi radzieckiej słabej znajomości faktów okresu sprzed rewolucji nie towarzyszyła silnie rozbudowana sfera emocji, tak charakterystyczna dla narodowego odbierania własnej przeszłości historycznej. Wizja własnych dziejów została wyposażona w ideę klasowego odbierania podziałów społecznych, a nie ponadklasowy solidaryzm. Natomiast wspólnotowość wyrażała się w traktowaniu Białorusi jako regionalnego elementu wschodniosłowiańskiej całości.

Konsekwencją słabego unarodowienia Białorusinów stało się myślenie głównie w kategorii tu i teraz. Idea komunistycznej przyszłości została skompromitowana, a nowej wizji nie zbudowano. Dla białoruskiego społeczeństwa pierwszoplanowym odniesieniem historycznym wciąż jest II wojna światowa. Z okazji kolejnych rocznic zwycięstwa nad Niemcami odżywa idea wspólnej radzieckiej ojczyzny. Jest to o tyle zrozumiałe, iż zacofane niegdyś gospodarczo społeczeństwo białoruskie przeszło po rewolucji bolszewickiej prawie że bezpośrednio od pojęcia chłopskiej ojcowizny do idei radzieckiej ojczyzny. Dla Białorusinów dotkliwie odczuwających załamanie się gospodarki kraju pojęcie ojczyzny radzieckiej – symbolizujące względny dostatek – staje się znaczącym, realnym i ideowym odniesieniem. Nie dysponują oni żadną inną ideą (narodową, religijną, własnego państwa), która byłaby w stanie mobilizować ich na poziomie ogólnospołecznym do działań nastawionych na dłuższą perspektywę czasową, w tym wyrzeczeń

w imię przyszłych korzyści – czym dysponują Polacy, Litwini, Rosjanie.

Język. Nowoczesny literacki język białoruski począł się kształtować w XIX w. Jego twórcami byli szlacheccy „gente Lithuani (Rutheni), natione Poloni”. Chłop białoruski miał niewielkie możliwości zetknięcia się z nim przed 1905 r., a i w tzw. okresie naszoniwskim (1906–1915 – lata białoruskiego odrodzenia narodowego) zasięg wydawanej w nim literatury nie był zbyt duży, a szkolnictwo białoruskie zostało zorganizowane dopiero w czasie I wojny światowej przez Niemców. Lud białoruski nie miał wówczas poczucia wspólnoty językowej, świadomości zasięgu językowo-terytorialnych granic białoruskości. Swój język odbierał raczej w kategoriach użytkowych, a nie ideologicznych. Traktował go jako język „prosty”, chłopski, nie nadający się do wyrażania wzniosłych uczuć, posługiwania się nim w towarzystwie ludzi kulturalnych, niegodny druku. Uważał białoruszczyznę za środek porozumiewania się, element kultury etnicznej, a nie za wartość samą w sobie, o wyrażnie ideologicznym charakterze, angażującą silne emocje. Przywiązanie chłopca do języka wynikało z odbierania go w kategorii swojskości – jako jednego ze ściśle powiązanych ze sobą elementów bliskiego mu świata, w którym żył na co dzień. W tym języku myślał, oceniał otaczający go świat, nazywał go, ale – jak pokazała przyszłość – gotów był bez zbyt silnych nacisków z zewnątrz zrezygnować z niego. Taki stosunek do własnej mowy nie jest rzadkością i dzisiaj.

Podzielony na dialekty język białoruski był znacznie zbliżony do rosyjskiego, ale też – szczególnie na obszarach zachodnich – do polszczyzny. Nie stwarzał między Białorusinami a Polakami, Rosjanami i Ukraińcami barier trudnych do przebycia. *Dużo jest pieśni – zauważał Michał Federowski – o potwornej mieszaninie obu języków (polski i białoruski)*³.

Chłop białoruski był w innej sytuacji niż polski, który unaradawiając się, wkraczał w od dawna rozwinięty atrakcyjny dlań

³ Cyt. za: J. Darmosz, *Sylwetka naukowa Michała Federowskiego*, w: M. Federowski, *Lud białoruski*, t. 7. Suplement do t. 5 i 6, Warszawa 1969, s. 69.

świat kultury symbolicznej. Co więcej, literacki język białoruski często różnił się znacznie od miejscowego dialektu i niezupełnie był uznawany przez miejscowego chłopą za swój. Nierzadko też odnoszono się do niego z dystansem, jako do języka, którego poznanie w piśmie nie nobilituje społecznie tak, jak przyswojenie rosyjskiego bądź polszczyzny.

Należy pamiętać, iż język był głównym elementem konstytuującym narody w Europie Środkowo-Wschodniej. Toteż masowe wprowadzenie go do szkół, urzędów i piśmiennictwa w BSRR stworzyło szanse na unarodowienie Białorusinów. W ramach realizowanej w latach dwudziestych polityki tzw. białorusizacji znajomość języka białoruskiego w centralnych urzędach państwa wzrosła – według danych oficjalnych – z niespełna 20% w 1925 r. do 80% w 1927 r. W 1928 r. w 80% szkół nauczano w języku białoruskim⁴. Rozwijający się wówczas dynamicznie białoruski proces narodotwórczy został na przełomie lat dwudziestych i trzydziestych przerwany, język białoruski zaczęto zastępować rosyjskim, fizycznej likwidacji uległa znaczna część białoruskich elit narodowych (kulturalnych, naukowych, politycznych), tendencje narodowe poczęto utożsamiać z nacjonalizmem. Okazało się, iż inicjowane od góry procesy narodotwórcze zostały skutecznie – acz drastycznymi metodami – powstrzymane, a następnie cofnięte przez władze. Świadczyło to o słabym jeszcze zakorzenieniu idei narodowej w społeczeństwie białoruskim. O jej uwewnętrznieniu można było mówić jedynie w przypadku wąskich elit.

Na Białorusi radzieckiej przejście od języka białoruskiego do rosyjskiego odbywało się na płaszczyźnie pozanarodowej. Zarówno białoruszczyzna miejscowych chłopów, jak i rosyjski przyswajany przez mieszkańców rozrastających się szybko miast nie były odbierane jako nośniki ideologii narodowej. Rosyjski, podobnie jak niegdyś białoruski, był traktowany użytkowo, acz nie na zasadzie etnicznej swojskości. Nie stał się wartością samą w sobie, narodową – jak było to w Rosji. Był

⁴ Hasło *Biėlarusizacyja* autorstwa A.S. Karola, w: *Encykłapedyja historyi Biėlarusi*, t. 1, Minsk 1993, s. 348-350; więcej danych zob. w: *Narysy historyi Biėlarusi*, t. 2, Minsk 1995, s. 121.

cenny dzięki temu, iż wprowadzał Białorusinów w szerszy świat wielkiego imperium, bogatą kulturę, literaturę rosyjską. Wydaje się, iż wartości, jakie niósł ze sobą język rosyjski, często odbierano bardziej powierzchownie, niż działo się to w społeczeństwie rosyjskim. Pozbawione były wymiaru narodowego, silnej sfery emocji ułatwiającej ich głębokie uwewnętrznienie. Rosyjski odcinał Białorusinów od ich wielowiekowej historii w ramach Wielkiego Księstwa Litewskiego i Rzeczypospolitej, wzmacniał pojmowanie Białorusi w kategorii regionalizmu, prowincjonalizmu.

Eliminacja języka białoruskiego na rzecz rosyjskiego prowadziła do rozpadu kultury społeczeństwa białoruskiego, przerywania ciągłości społeczno-kulturowej. Tradycyjna białoruskość została zachowana w formie fragmentarycznej, głównie w wymiarze folklorystyczno-etnograficznym. Nowa jest inna jakościowo. Świadomość tego istniała w BSRR jedynie w wąskich środowiskach inteligenckich. Znaczącym dla tych środowisk protestem przeciwko tym procesom było wydanie na emigracji książki Aleha Biembieła, w której zgromadzono wypowiedzi Białorusinów na temat swojego języka⁵. Szanse na stopniowy powrót języka białoruskiego do miast pojawiły się w latach dziewięćdziesiątych, kiedy gwałtownie wzrosła liczba szkół z białoruskim językiem nauczania (w poprzedniej dekadzie znajdowały się one praktycznie wyłącznie w rejonach wiejskich). Jednakże wyniki referendum z maja 1995 r. wskazują, iż zarówno język białoruski, jak i samo pojęcie narodu białoruskiego nie są dla Białorusinów wartościami o charakterze nadrzędnym.

RELIGIA⁶. Rosja, rozbijając układ religijny istniejący na obszarze Białorusi w momencie upadku I Rzeczypospolitej, rady-

⁵ A. Biembiel, *Rodnaje słowa i maralna-estetyczny prahres*, London 1985; w 1993 r. ukazał się drukiem wybór telegramów i listów mieszkańców Białorusi adresowanych do Rady Najwyższej Republiki Białoruś, w których opowiadano się za białoruskim jako jedynym językiem państwowym: N. Hilewicz (red.), *Hołas naroda – hołas Boży*, Minsk 1993.

⁶ Szerzej piszę o tym w: R. Radzik, *Formowanie się świadomości narodowej Białorusinów. Uwarunkowania religijne*, „PP”, nr 1/1993, s. 76-89.

kalnie ograniczyła możliwość wczesnego powstania białoruskiego ruchu narodowego. Likwidując w 1839 r. unię i zwielokrotniając liczbę wyznawców prawosławia, dokonała podziału społeczeństwa białoruskiego na dwie wspólnoty religijne. Upolityczniając ten podział, wyposażyła społeczeństwo Białorusi w stałe źródło konfliktów. Spowodowała, iż więzi łączące masy społeczne z Cerkwią bądź Kościołem, ich zapleczem kulturowym, cywilizacyjnym (utożsamianym z rosyjskością bądź polskością), były na tyle silne, iż możliwość „przebicia się” przez nie białoruskiego procesu narodotwórczego została znacząco ograniczona. Prawosławie stało się w świadomości miejscowych chłopów „ruską wiarą” (łączącą ich z Rosjanami), a rzymski katolicyzm – „polską”. Zabrakło unii, która – wzorem galicyjskich Ukraińców – oddzielałaby miejscowy lud zarówno od świata panów, jak i urzędników, kreowałaby własną kulturę i elity. Podziały religijne nie dynamizowały – jak było to w przypadku Polaków, Litwinów i galicyjskich Ukraińców – procesów narodotwórczych. Wywoływały asymilację do narodowej rosyjskości lub polskości jedynie znikomej części miejscowego ludu (jego awansujących społecznie przedstawicieli). Wzmacniały natomiast poczucie przynależności do odmiennych kręgów kulturowych (na poziomie świadomości poza sferą religijną niezbyt wyraźnie zarysowanych), funkcje, jakie pełniła religia w epoce przedindustrialnej, świadomość etniczną ludu.

Silne określanie się według podziałów wywołanych przynależnością wyznaniową nie oznaczało jednak, by religijność miejscowego ludu była wielka (zwłaszcza społeczności prawosławnej). Religijno-kulturowa niestabilność większości społeczeństwa białoruskiego – pierwotnie prawosławnego, następnie unickiego i po 1939 r. znów prawosławnego, ulegającego wpływom litewskim, polskim, a następnie rosyjskim – nie sprzyjała formowaniu się silnej tożsamości kulturowej, a więc i białoruskiego procesu narodotwórczego.

Pojęcie narodu miało w Rosji charakter kolektywistyczno-państwowy, bardziej sakralny niż moralny, wyrastało nie tyle z wolności jednostki, ile z siły zinstytucjonalizowanej – z czasem – grupy. Procesy narodotwórcze miały charakter „odgórny”. Takie rozumienie narodu i mechanizmy jego formowania

się były przenoszone przez rosyjską wersję prawosławia (co praktycznie oznaczało rusyfikację) na społeczeństwo białoruskie (jego prawosławną część).

W przeciwieństwie do Cerkwi zamykającej chłopów w społecznościach wioskowych, zagłębiającej ich w świecie rozbudowanej kultury folklorystycznej, Kościół ograniczał bogactwo kultury ludowej, sprzyjał otwieraniu się wspólnot lokalnych, stwarzał warunki do szybszego przyjmowania więzi ideologicznych, formowania się „oddolnych”, niezależnych od państwa, procesów narodotwórczych.

Masy ludności prawosławnej odbierały swą białoruskość zarówno niegdyś, jak i obecnie na poziomie raczej etnicznym, a nie narodowym (co prawda również polskość dzisiejszych katolików na Białorusi – pozbawionych przez kilkadziesiąt lat elit i szkolnictwa – nie zawsze ma wyraźny wymiar narodowy). Na Białorusi radzieckiej prawosławie, mimo iż oficjalnie zwalczane i słabnące, było – pod wpływem Moskwy – odbierane jako jedyna religia „prawdziwie ruska” (mówiono: słowiańska), swojska, w przeciwieństwie do zachodniego, „obcego” katolicyzmu.

Struktury społeczne

Ważnym składnikiem nowoczesnej idei narodowej jest duma z wartości narodowych rozwijanych i eksponowanych przez własne elity kulturalne. W świadomości mas społecznych szlachta i inteligencja łączyła się zazwyczaj z wyższym poziomem kultury symbolicznej, atrakcyjnymi wzorami osobowymi. Przedstawiciele tych warstw tworzyli ważne grupy odniesienia dla unaradawiających się mas ludowych, zwłaszcza dla grup awansujących społecznie, prezentowali – w ich mniemaniu – wartości i zachowania godne naśladowania, tworzyli środowiska, do których członkostwa inni aspirowali. Byli również tymi, przez których twórczość i postawy dokonywała się konfrontacja z innymi narodami. Stosunek mas plebejskich do elit był z reguły ambiwalentny: negatywny, konfliktogenny na płaszczyźnie konfrontacji klasowej oraz aprobatywny, akceptujący ich funkcje integrujące, więziotwórcze. Przejawiały się one

w ich działaniach kulturo- i narodotwórczych, których niezbędnym składnikiem był ponadklasowy solidaryzm społeczny. Takiej w pełni wykształconej, trwale usytuowanej w społeczeństwie warstwy, Białorusini zostali pozbawieni; inteligencki nonkonformizm i ideę przewodzenia narodowi zastąpiono na Białorusi radzieckiej ideą plebejskości i klasowej agresji.

Przyczyny opóźnienia białoruskiego procesu narodotwórczego tkwiły z jednej strony w niezdolności – co najmniej do końca ubiegłego stulecia – przytłaczającej części chłopstwa białoruskiego do przyjęcia jakiegokolwiek idei narodowej, z drugiej natomiast w braku w społeczeństwie białoruskim warstwy, która byłaby zainteresowana w powstaniu narodu i zarazem byłaby w stanie skutecznie poprzeć proces jego rozwoju. Taką warstwą stało się we wschodniej Galicji duchowieństwo greckokatolickie, zaś na Litwie – znaczna część duchowieństwa rzymskokatolickiego pochodzenia litewskiego. Po kasacie unii, zwłaszcza zaś po powstaniu styczniowym, wywodzący się z ziem białoruskich kler prawosławny (niegdyś unicki) został w znacznej części wymieniony na rosyjski bądź zrusyfikowany, ściśle przy tym podporządkowany Cerkwi rosyjskiej i władzom carskim; nie reprezentował białoruskich interesów narodowych, lecz – w znacznym stopniu – rosyjskie interesy imperialne. Duchowni prawosławni nie byli zainteresowani powstaniem narodu białoruskiego (podobnie jak na Ukrainie – ukraińskiego) i do jego powstania się nie przyczynili (cezaropapizm nie sprzyjał popieraniu przez kler prawosławny tendencji separatystycznych wobec centrum). We wschodniosłowiańskim prawosławiu rozdział między aktywnością elit a ludu był na co dzień wyraźnie większy niż w społeczeństwach katolickich (a tym bardziej protestanckich). Większe też było w prawosławiu znaczenie elit dla inicjowania (a następnie upowszechniania) nowych zjawisk (procesów) społecznych: politycznych, kulturowych, narodowych.

Wraz z likwidacją unii w 1839 r. Białorusini zostali pozbawieni tej warstwy społecznej, która stwarzała największe szanse na narodową eskalację ich białoruskości. Oleg Łatyszonek twierdzi, iż początki białoruskiej idei narodowej łączą się – w latach dwudziestych XIX w. – z działalnością unickich księ-

ży lub ich synów, studentów, a następnie absolwentów (w tym pracowników) Uniwersytetu Wileńskiego, zwłaszcza Michała Bobrowskiego i Ignacego Daniłowicza¹. Nie rozwinęli oni swych idei na tyle, by były jednoznaczne narodowo, ani nie pozostawili swych następców (dalszych badań wymaga porównanie treści bliskiego im pojęcia ruskości z narodowo rozumianą białoruskością). Księża unicki byli silnie związani z miejscowym ludem, często pochodzili z drobnej szlachty, kończyli miejscowe gimnazja, Uniwersytet Wileński, w kościołach nie rzadko posługiwali się białoruszczyzną. *Duchowieństwo unickie (...) – zauważa Bolesław Limanowski – jakkolwiek mniej wykształcone od katolickiego, stało o wiele wyżej pod względem nauki i uczuć obywatelskich od kleru prawosławnego*². Stanowiło wyraźnie wyodrębnioną warstwę, mającą poczucie regionalizmu, świadomość swego „ruskiego” pochodzenia, wyróżniającego go od rzymskich katolików Korony i Żmudzi, a także od prawosławnych „Moskali”. Dysponowało gotowymi, zinstytucjonalizowanymi strukturami umożliwiającymi realizację własnych interesów społecznych, również tych, którym – jak było to w przypadku galicyjskich Ukraińców – nadano z czasem wymiar narodowy.

Szlachta Białorusi – myśląca w kategorii „gente Lithuani (Rutheni), natione Poloni” – mimo świadomości swej „ruskości” nie stała się bazą białoruskiego ruchu narodowego (ani litewskiego i ukraińskiego) i być nią nie mogła. Plebejskie ruchy narodowe w Europie Środkowo-Wschodniej zainicjowali wywodzący się z ludu inteligenci, zwłaszcza duchowieństwo i nauczyciele, nie szlachta. Szlachta odwołująca się do swych praw stanowych, eksponująca kulturową, polityczną i rodową wyższość w stosunku do ludu, w przypadku polskim nawiązująca

¹O. Łatyszonek, *Białoruskie Oświecenie*, „Białoruskie Zeszyty Historyczne”, nr 2/1994, s. 42-45; zob. też: tenże, *Narodziny białaruskaj nacyjanalnaj idei*, „Spadczyna”, nr 1/1992; o M. Bobrowskim pisał B. Bielażakovič, *Michaś Babroŭski*, „Litva. Navukovy Časapis”, Chicago, nr 2/1967, s. 233-248; zob. też B. Białokozowicz, *U źródeł kształtowania się nowożytnej białoruskiej świadomości narodowej*, „Białoruskie Zeszyty Historyczne”, nr 2/1995.

²B. Limanowski, *Historia demokracji polskiej w epoce porozbiorowej*, Warszawa 1983, s. 439.

do tradycji byłej Rzeczypospolitej jako państwa, które do niej należało, było całością tak samo niepodzielną, jak i ona, nie mogła stanąć na czele narodowego ruchu plebejskiego, nie zaprzeczając swojej tradycyjnie rozumianej szlacheckości. Toteż poparcie, jakie udzielili w XIX w. białoruskości jej członkowie, miało wyłącznie charakter kulturowo-literacki (mieszczący się w ramach „gente Rutheni”), a nie narodowo-polityczny, separatystyczny wobec polskości (a więc odnoszący się do „natione Poloni”). Białoruszczyzna była odbierana przez szlachtę – po części też przez wywodzącą się spośród niej inteligencję – na poziomie „rodu ruskiego”, nazywanego często „litewskim”, świadomości etnicznej (część drobnej i niepiśmiennej szlachty mówiła na co dzień po białorusku), związku ze wspólnotą, w której się wyrosło (lokalną, regionalną), jej kulturą – a więc nie na poziomie narodowym w jego dawnym, politycznym ani nowym, kulturowym (etniczno-językowym) rozumieniu.

Szlacheccy twórcy XIX-wiecznej literackiej białoruskości nadali jej charakter zdecydowanie plebejski (po białorusku mówili w pisanych przez nich utworach chłopci, a po polsku panowie). Słabe próby wyjścia poza takie jej rozumienie podejmowane w okresie „naszoniwskim” zostały radykalnie przerwane po rewolucji bolszewickiej. Białoruskość utożsamiono z ludem, odcinając ją od „wrogich klasowo” elit i dawnej historii (brak w świadomości Białorusinów postaci w rodzaju Bohdana Chmielnickiego czy zjawisk społecznych typu kozaczyzny). Było to jedną z przyczyn tego, iż Białorusini awansując społecznie przejmowali kulturę rosyjską, a wcześniej polską – wyposażone w atrakcyjne dla ludu wartości i wzory kulturowe charakteryzujące tradycyjne elity.

Po rewolucji październikowej była stopniowo budowana nowa warstwa biurokratyczno-umysłowa różniąca się zasadniczo od tradycyjnej inteligencji polskiej i rosyjskiej. Wyróżniała się ona od początku istnienia pełnym uzależnieniem od władz państwowych. Uniemożliwiała to kształtowanie się typowo inteligentkich postaw kontestacyjnych, manifestowanie różnorodności opcji ideowych (ciągłego ścierania się postaw, poglądów i idei). Jej przedstawiciele nasiąkali nową ideologią, przedstawiając nad inteligentką misję przewodzenia narodowi interna-

cjonalistyczno-klasową wizję przyszłej ponadnarodowej szczęśliwości.

Nowa warstwa przenosiła na grunt miejski dawne kategorie myślenia, obyczajowość, modyfikując je tylko. Białoruskość rozumiała etnograficzno-folklorystycznie, regionalnie. Inaczej być nie mogło w sytuacji, kiedy powstawała niejako w społecznej próżni, nie mogąc nawiązać do etosu elit sprzed rewolucji, nie znając żadnych innych poza radziecką nomenklaturą. Nie miała szans, bez odwołania się do tradycji dawnych warstw wyższych i swej odrębności od Rosji oraz bez zgody politycznego centrum – bazując tylko na swej kulturze ludowej – na stanie się warstwą narodotwórczą dysponującą głęboko uewnętrzną białoruską ideologią narodową. Powstała jako część radzieckich środowisk urzędniczo-umysłowych, jako ich anarodowy, prowincjonalny odłam, silnie ciężący ku rosyjskiemu centrum, przywykły do ulegania odgórnemu sterowaniu. Odbiegają od tego schematu nieliczne białoruskie środowiska narodowe, odwołujące się do tradycji Wielkiego Księstwa Litewskiego, odrębności od Rosjan (i Polaków), bardziej podatne na okcydentalizację, odnoszące się do Zachodu jako obszaru, do którego Białoruś niegdyś należała. Część z nich zdaje sobie sprawę z tego, że szanse na narodowe odrodzenie Białorusinów są znacznie większe przez odwołanie się do związków z Zachodem niż ze Wschodem. Środowiska te, przeciwstawiając się większości mieszkańców Białorusi, podlegają społecznej marginalizacji.

Polityka

Białorusini, chcąc się unarodowić, musieli w ciągu ostatnich stu kilkudziesięciu lat przezwyciężyć skutki wcześniejszej – na ogół dobrowolnej – polonizacji swych elit, a następnie przeciwstawiać się najczęściej narodowo antybiałoruskiej polityce Petersburga i Moskwy (a w okresie międzywojennym – Warszawy). Aktywność administracji carskiej wpłynęła na to, iż narodowy ruch białoruski począł kształtować się późno, był słaby, a społeczny zasięg jego odbioru – niewielki. Rosja carska była krajem despotycznym, scentralizowanym, rzadko zdolnym do narodowych kompromisów, traktującym słowiańskie społecz-

ności prawosławne jako jedną (rosyjską) wspólnotę narodową. Powstaniu narodu białoruskiego nie sprzyjało to, iż cały obszar Białorusi znalazł się w państwie rosyjskim. Podziały rozbiorowe wykorzystywali Polacy, podobnie jak Ukraińcy (Galicja) i Litwini (Prusy Wschodnie). Białorusini możliwości takiej nie mieli – nie mieli swojego Piemontu.

Trudno przecenić znaczenie likwidacji unii dla rozwoju białoruskiego procesu narodotwórczego. Fakt ten na większości obszaru Białorusi przyczynił się do powiększenia dystansu między wsią a dworem zarówno w jego wymiarze kulturowym (religijnym), jak i klasowym. Wbrew intencji władz carskich religia nie stała się dla mas ludowych czynnikiem narodotwórczym. Wręcz przeciwnie, ujawniona energia społeczna, wyzwolone emocje zostały zaangażowane w budowanie barier kulturowo-religijnych, utrwalanie wspólnot etnicznych, świadomości tutejszości.

Praktycznie istniejący w imperium carskim – acz nigdy urzędowo nie sformułowany w pełni – zakaz druku wydawnictw w języku białoruskim opóźnił powstawanie białoruskiego ruchu narodowego. W realiach ówczesnej Europy Środkowo-Wschodniej wszystkie narodowe ruchy plebejskie rozpoczynały swą aktywność od działalności literackiej. Od 1859 r. przestano drukować po białorusku łatyńką, a po powstaniu styczniowym legalny druk jakichkolwiek prac białoruskojęzycznych (z wyjątkiem folklorystycznych) był niemożliwy (co się zmieniło dopiero pod koniec 1904 r., wcześniej sporadycznie wydawano je poza Rosją). Po raz pierwszy nowoczesna idea narodu białoruskiego – wyraźnie nasycona treściami politycznymi – została przedstawiona w publikowanych w języku rosyjskim nielegalnych pismach grupy petersburskich narodników, zwłaszcza w dwóch numerach wydanego w 1884 r. „Homona”. Grupę tę szybko rozbiły władze carskie i nie pozostawiła ona następców ani trwałych śladów w świadomości Białorusinów⁹.

⁹ Zob. S.Ch. Aleksandrowicz, I.S. Aleksandrowicz (red.), *Publicistika białoruskich narodników. Nielegalnyje izdanija białoruskich narodników (1881-1884)*, Minsk 1983.

Białoruski ruch narodowy w pełni zaistniał dopiero od 1906 r., kiedy powstały pierwsze legalne pisma białoruskie, a następnie inne białoruskie instytucje życia kulturalnego. Liczbę ówczesnych uświadomionych narodowo Białorusinów można szacować na około paręset osób (aczkolwiek z białoruską ideologią narodową regularnie stykało się – głównie za pośrednictwem prasy – kilka tysięcy osób). Liczba ta kilkakrotnie wzrosła w czasie I wojny światowej, a następnie została zwielokrotniona w okresie realizowania polityki tzw. białorusizacji. W II Rzeczypospolitej ruch białoruski wraz ze wzmacnianiem się w nim tendencji lewicowych był coraz silniej represjonowany przez władze; w latach trzydziestych po obu stronach granicy narodowa białoruskość gwałtownie słabła.

W ciągu ostatnich stu kilkudziesięciu lat białoruskość okazała się bardzo podatna na politykę aktualnych władz. Nigdy nie była tak silna, by się im przeciwstawić. Poparcie władz gwałtownie przyspieszało procesy narodowej białorutenizacji; ich sprzeciw cofał je do granic zaniku. Przyczyn tego było wiele. Jedną z nich było przeniesienie z kultury rosyjskiej na społeczeństwo białoruskie mechanizmu zmian społecznych dokonujących się za pośrednictwem odgórnego sterowania procesami przez polityczne centrum kraju i powiązane z nim elity, przy jednoczesnej małej gotowości mas ludowych do ciągłej oddolnej artykulacji inicjatyw. Przez długi czas lud rosyjski wykazywał zbliżony stopień unarodowienia do białoruskiego, jednakże społeczeństwo rosyjskie odbierano przez pryzmat jego w pełni wykształconych, unarodowionych elit. Im szerzej Białorusini przyjmowali kulturę rosyjską, zwłaszcza w jej wymiarze sowieckim, powierzchownym, utylitarnym językowo, niosącym z sobą podporządkowanie politycznemu centrum, tym mniejsze były szanse na narodowe odrodzenie Białorusinów. Rosyjskość, wcześniej prawosławna, a później sowiecka, zatrzymała nierosyjskie społeczności słowiańskie na poziomie zmodyfikowanej etniczności, etnografizmu, folkloryzmu. Nie ulegli temu na wschodnich kresach byłej Rzeczypospolitej nieśłowiańscy (rzymskokatolicki) Litwini i galicyjscy (grekokatolicki) Ukraińcy, którzy zostali unarodowieni przed włączeniem ich w skład ZSRR.

MIROSŁAW DZIEN

Według św. Jana

Biała kartka, piana, obłok. Może wcale
cud się nie zdarzy i wielka ryba nie połknie
Jonasza. Na parapecie wilgoć, pióro które zgubił
gołąb przez roztargnienie. Nie wiem gdzie
krzyżują się drogi, gdzie pasą się konie – wszystko
gromadzi się w pyłe, pod opuszczoną powieką,
w zmęczonym słowie, które niedbale wypada z ust
jak gdyby znało daremność własnego powołania.
Poeci chcą zbudować zgodę. Skupiona uwaga
udziela im gościny w pokojach przestrzeni,
na strychu czasu, w ogrodzie dobrych i złych
wiadomości. Pocą się ich koszerne wiersze.

Odchodzi i powraca, kładzie długi cień
na oborze, błocie przyszytym do asfaltu.
Zmęczona, nieczuła na podstęp i kostkę
rubika. I w szprychach poznania kryje się
małe jak lustro słońce.

Tylko milczenie. Ręce parzy wiatr: nie wiesz
skąd przychodzi i jakie ma zamiary, wciąż
podpisując czekin blanco.

Raw Sinaj nauczał: kiedy Izraelici
postanowili najpierw wypełnić, a potem
wysłuchać i pojąć, sześćset tysięcy
aniołów zstąpiło i na każdego
nałożyli dwie korony, jedną, aby
mógł czynić, drugą, aby mógł
słyszeć.

Poza dotykiem i pozorem,
wydziedziczony z przypadku, którym
bawi się Bóg, doświadczaj. I bynajmniej
nie pytaj mnie o dowody, bo ich nie ma
i nigdy nie było, tak samo jak szczęścia.

Pies z pyskiem zanurzonym w deszczówce
gasi swoje pragnienie przygnieciony
koniecznością, a nam nie wystarcza
nagość Matki nagła jak pożar jodłowego
lasu i jej serdeczny palec przed którym
klęczą królestwa i żółte mleczne doświadczone
mgłą chłodnego czerwca. Jak pustelnicy,
w garniturach z szyją ściśniętą muszką
wytrwale szukamy Twojego smutku i łaski.
Tylko popiół blasku – to wszystko, co czesze
nasze argumenty (a słowa tracą litery jak
chorzy na szkorbut zęby). Według św. Jana
uczyniłeś o wiele więcej niż zapisano
w Ewangelii. I ani słońce, ani cień
pojemniejszy niż czas, nie osuszą wolno
płynącej łzy z Twojego boku.

Oda do nieba

Więc najpierw postaw wąż
słowo, stoliczek nakryj mgłą
zdziwienia, policz przywary,
zmień pieniądze, w parasol
rozwiń argumenty.

A potem ukryj w brzuchu wiatru
słomiany zapal, krew i wodę.

Wybuduj pewność. Na guzik,
ten ostatni zapnij monolog min.
W ciężkie od kurzu listy wsuń
miłość swoją jak wąż zygzakiem
pełzającą

W końcu zatrzymaj powóz.
Złóż skrzydła myśli w obłą
kieszeń i dmuchaj, aż pęknie
ściana nieba.

Adriana Szymańska

Świat przybywa do Iowa

30. Międzynarodowe Spotkania Literackie

Pod takim tytułem – „The World Comes to Iowa” – ukazała się w 1987 r. antologia iowańska. Wówczas to obchodzono 20. rocznicę istnienia międzynarodowych spotkań literackich – International Writing Program – organizowanych przy uniwersytecie w Iowa City. Listy, wiersze, opowiadania, artykuły, a także zdjęcia wchodziły w skład tego interesującego dokumentu, w którym pisarze z całego świata wyrażają swoje uczucia związane z pobytem w Iowa. Są tam też wypowiedzi polskich pisarzy: Jana Józefa Szczepańskiego, Artura Międzyrzeckiego, Andrzeja Brauna i Joanny Salamon. W tej chwili program liczy sobie już 30 lat: w 1966 r. w sercu rolniczej części USA powstał pomysł zorganizowania warsztatów literackich dla studentów tutejszego uniwersytetu z udziałem pisarzy z różnych krajów.

Właśnie na uniwersytecie w Iowa – leżącym 200 mil (310 km) na zachód od Chicago i kształcącym dziś 30 tys. studentów rocznie (samo miasto liczy 60 tys. mieszkańców) – po raz pierwszy w USA wprowadzono przed laty zajęcia ze sztuki pisarskiej (creative writing) na podobieństwo akademickich uczelni sztuk pięknych czy wyższych szkół muzycznych. W tej chwili prawie każdy uniwersytet amerykański ma wydział sztuki pisarskiej i wielu pisarzy osiąga w USA sukcesy dzięki nauce w uniwersyteckich szkołach pisania. Ponieważ profesjonalizm jest w Stanach Zjednoczonych naczelną zasadą działania we wszystkich dziedzinach życia i wszyscy uczą się tu przede wszystkim tego, jak być doskonałym w swoim fachu, pewnie i pisarstwa można się tutaj nauczyć w szkole pisania – nie bacząc na przysłowiową iskrę Bożą. Wykładowcami creative writing są wybitni literaci i tłumacze – często z różnych stron świata. W tej chwili na innych uniwersytetach amerykańskich pracują m.in. Stanisław Barańczak i Adam Zagajewski.

International Writing Program w Iowa City jest znany na całym świecie, a udział w tej imprezie jest uważany za bardzo prestiżowe wyróżnienie. Od 1967 r. w IWP udział brało prawie 1000 pisarzy ze 112 krajów, spędzając kilka miesięcy na uniwersyteckim kampusie

i uczestnicząc w licznych uniwersyteckich zajęciach. Pomysłodawcą, założycielem i wieloletnim dyrektorem IWP był Paul Engle, poeta, pisarz, profesor literatury pięknej, przez 25 lat wykładowca sztuki pisarskiej na uniwersytecie w Iowa, wspominany przez uczestników programu jako człowiek niezwykle: otwarty, towarzyski, kochający wszystkich. Wspomagany przez żonę Hualing Nieh Engle (z pochodzenia Chinkę z Tajwanu) – także pisarkę i tłumaczkę – kierował programem do 1990 r. (zm. 1991), kiedy to dyrektorem został Clark Blaise do dziś prowadzący IWP. Clark Blaise urodzony w Północnej Dakocie w rodzinie kanadyjsko-francuskiej, pisarz, absolwent m.in. *Writer's Workshop* (szkoły pisania) w Iowa City, jest od wielu lat nauczycielem akademickim i przyjacielem – podobnie jak Paul Engle – pisarzy z całego świata. Paul Engle parokrotnie odwiedzał Polskę wraz z żoną Hualing; Clark Blaise był u nas po raz pierwszy w tym roku: zatrzymał się w Krakowie, powódź uniemożliwiła mu (było to latem) dotarcie do Warszawy.

Lista polskich uczestników IWP prezentuje się imponująco. W ciągu minionych 30 lat prawie 40 polskich pisarzy odwiedziło Iowa. Pierwszymi byli: Zbigniew Bieńkowski, Jan Józef Szczepański, Julian Strykowski, Leszek Elektorowicz, Ernest Bryll, Julia Hartwig, Artur Międzyrzecki, Marek Skwarnicki, Tymoteusz Karpowicz. W ostatnich latach w Iowa przebywali m.in.: Urszula Kozioł, Grzegorz Musiał, Paweł Huelle, Antoni Libera, Jerzy Pilch, Hanna Krall, Bronisław Maj. W pierwszych latach zajęcia w ramach IWP trwały 6 miesięcy, później 4, ostatnio zostały skrócone do 3. Może dlatego aktualny program jest wypełniony zajęciami od rana do wieczora i o leniuchowaniu można tylko marzyć. Kurs seminaryjny pod nazwą „Literatura międzynarodowa dzisiaj” („International Literature Today”), programy translatorskie, dyskusje panelowe, wieczory autorskie uczestników programu i pisarzy miejscowych, wywiady radiowe i telewizyjne, nagrania na kasety wideo, oprócz tego pikniki, spotkania towarzyskie, wycieczki po okolicy – organizowane z amerykańskim rozmachem i celebracją – wszystko to przyprawia niekiedy uczestników IWP o zawrót głowy. A biorąc jeszcze pod uwagę fakt, że miejscowa – całkowicie skomputeryzowana – biblioteka uniwersytecka jest wyposażona w parę milionów książek i czasopism ze wszystkich dziedzin wiedzy i we wszystkich językach świata, a miejscowe sklepy kuszą rozmaitością i bogactwem towarów – należałoby w ogóle zrezygnować tutaj ze snu.

Nadmiar zajęć nie chroni jednak przed pospolitą nostalgią, która dopada nas czasami w Mayflower Residence Hall – hotelu studen-

ckim, gdzie jesteśmy zakwaterowani na najwyższym (8) piętrze wielkiego budynku i bywa, że czujemy się więźniami tej amerykańskiej wieży Babel. Studenci przybywają do Iowa z różnych stron świata – podobnie jak uczestnicy IWP – i w windzie, w autobusie dowożącym nas na zajęcia i na ulicach campusu można oglądać przedstawicieli wszystkich ras z osobna, a także przepiękne twarze i sylwetki osób pochodzących z mieszanych związków. Moją współmieszkanką (zajmujemy osobne pokoje połączone wspólną kuchnią i łazienką) jest urocza Aura Maria Vidales – poetka i dziennikarka z Mexico City, w życiu prywatnym matka dwojga małych dzieci – z którą wieczorami snujemy sentymentalne opowieści o naszych domach rodzinnych. Rano nastroje nam się poprawiają, bowiem widok z okien Mayflower Hall jest niewiarygodnie piękny: zakręt rzeki Iowa między łagodnymi wzgórzami wśród łąk i drzew pod wielkim niebem z szubującymi wysoko jastrzębiami. O zachodzie słońca niebo mieni się wszystkimi odcieniami złota i czerwieni, a cykady szaleją od rana do wieczora i do dziś (koniec września) panują tu straszne upały.

Od 25 sierpnia do 22 listopada uczestniczymy więc – 30 pisarzy z 24 krajów – w rozlicznych zajęciach. Minikurs „Literatura międzynarodowa dzisiaj” to seminaryjne zajęcia dla studentów „szkoły pisania”, podczas których pisarze w kilkusobowych grupach prezentują w zwięzłych wykładach własne sylwetki twórcze. Krótkie wybory utworów poszczególnych pisarzy (ok. 10 stron maszynopisu) są rozdawane studentom wcześniej, żeby mogli się przygotować do dyskusji. Dotychczas odbyły się dwie takie prezentacje: pierwsza z udziałem pisarzy z Togo, Argentyny, Malawi i Malezji, druga z reprezentantami Węgier, Paragwaju, Wenezueli i Boliwii, Obie, zwłaszcza pierwsza, miały zdecydowanie polityczny charakter, ze względu na historyczne przełomy związane z upadkiem i kolonializmu, i komunizmu, a co za tym idzie – gwałtownymi zmianami społeczno-gospodarczymi w wielu krajach. Pasja polityczna zdominowuje też często inne zajęcia warsztatowe, podczas których pisarze prezentują własne utwory albo przedstawiają swoje poglądy w wykładach panelowych. Temat pierwszego panelu brzmiał: „Moja pielgrzymująca dusza: wybierając inny język” („My Pilgrim Soul: Choosing the Other Tongue”) i brali w nim udział pisarze z Południowej Afryki, Singapuru, Nowej Zelandii i Ugandy, którzy piszą po angielsku. Drugi panel – „Poezja natury w zurbanizowanym świecie” („Nature Poetry in an Urban World”) miał raczej wydźwięk ekologiczny i budził zupełnie inne emocje. Dyskutanci pytali pisarzy z Boliwii, Wenezueli, Egiptu

i Polski (czyli mnie) m.in. o ich stosunek do natury w postaci codziennego pożywienia, parków i ogrodów w mieście, etc., nie zagłębiając się zbyt w metafizyczny sens ludzkiej egzystencji w harmonii z przyrodą, który to sens próbowałam wyłożyć własnymi słowami w eseju pt.: „Święty związek” („Holy Union”), opierając się na przykładach z polskiej poezji współczesnej.

W ciągu najbliższych dwóch miesięcy (październik, listopad) odbędą się w Iowa kolejne prezentacje pisarskie i wieczory autorskie, a także dyskusje panelowe na temat: „Pisząc krótkie i krótsze opowiadania” („Writing Short Fiction i Shorter Fiction”) z udziałem pisarzy z Wietnamu, Rosji, Togo i Mozambiku; „Języki krytyczne” („Critical Languages”) z udziałem pisarzy z Wenezueli, Tajwanu, Paragwaju i Meksyku; „Wyobrażając sobie rewolucję” („Imagining a Revolution”) z przedstawicielami Anglii, Grecji i Polski (drugą reprezentantką pisarzy polskich jest w tym roku w Iowa Zyta Oryszyn – stypendystka Fundacji im. Jurzykowskiego); „Pisarz jako tłumacz” („Writer as Translator”) z przedstawicielami Malezji, Singapuru, Węgier i Meksyku. Codzienne zajęcia odbywają się w budynku zajmowanym przez Zakład Filozofii Angielskiej, wieczory autorskie z udziałem pisarzy miejscowych i uczestników IWP mają miejsce w popularnej księgarni iowańskiej – „Prairie Lights”. Natomiast w wielkim audytorium biblioteki uniwersyteckiej występują najwięksi pisarze amerykańscy. Jeden z nich – W.S. Merwin – poeta i tłumacz, laureat m.in. nagrody Pulitzera, czytał swoje wiersze w Main Library w niedzielę, 21 września, wieczorem.

Największą atrakcją programu są dla mnie wszakże nie wszystkie te uczone i męczące niekiedy dysputy, spotkania autorskie i lektury profesjonalnych tekstów (za bardzo to przypomina szkolną tyranię), ale to, co dzieje się obok oficjalnych zajęć: kontakty międzyludzkie, nowe sytuacje, nowe miejsca. Wielu uczestników programu to nie tylko ciekawi pisarze, ale też bardzo mili ludzie, którzy swoją osobowością, poczuciem humoru i osobistym czarem rozluźniają napiętą niekiedy atmosferę IWP. Najbardziej lubiane przez wszystkich są tutaj Lilia Mompole, wybitna pisarka murzyńska z Mozambiku, stale uśmiechnięta, serdeczna i życzliwa dla wszystkich i Bernadette Hall z Nowej Zelandii obdarzona wielkim darem empatii, która też gromadzi wokół siebie liczne grono wielbicieli. Pełen rubasznego radości życia jest inny pisarz murzyński – Kuamvi Maule Kuakivi – w życiu zawodowym doktor nauk filozoficznych z Togo. Najbardziej aktywną osobą wśród pisarzy jest poetka peruwiańska – Lourdes Elizabeth

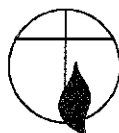
Espinola, zabierająca głos na każdych zajęciach, a najbardziej zapracowaną – Rosjanka Marina Anatoliewna Palei, która na nic nie ma czasu, bo w Iowa pisze scenariusz dla którejś amerykańskiej wytwórni filmowej.

Są wśród nas nie tylko przedstawiciele różnych ras, ale też różnych religii. Spora grupa katolików spotyka się co niedzielę w kościele pod wezwaniem św. Tomasza Moora i uczestniczy we mszy świętej celebrowanej tu w bardzo swobodnym, radosnym stylu: dużo w niej ruchu, śpiewu, konfidencyj. Przypomina mi to msze dla młodzieży w mojej własnej parafii w Warszawie – u Dominikanów na Służewie. Pogodne pieśni intonowane przez solistów są z zapałem podchwytywane przez wszystkich wiernych. Zapamiętałam refren jednej z nich ze względu na szczególnie radosne przesłanie: *Dance then wherever you may be, / I am the Lord of the dance, said he*, co w moim nieco archaicznym przekładzie brzmi tak: *Tańcz, gdziekolwiek tylko możesz, / Jam, rzekł Pan, jest tańca Bogiem*.

Jeśli prawdziwa jest opinia, że Ameryka nie ma własnej twarzy, że kultura zdominowana jest tu przez kulturę pop, a brak narodowej tradycji powoduje ciągłą dewaluację wartości we wszystkich dziedzinach sztuki, prawdą jest także to, że Ameryka ma tyle twarzy, ile subkultur w sobie mieści. A przez subkulturę rozumiem w tym wypadku nie tylko działalność kulturalną najstarszych grup narodowościowych – Indian amerykańskich, pierwotnych mieszkańców tego kraju, czy Murzynów rezydujących tutaj od ponad stulecia, ale też inicjatywy kulturalne przedstawicieli wszystkich nacji przebywających okresowo albo na stałe w USA. Niedawno – 18 września – uczestnicy IWP mieli okazję obejrzeć wystawę malarstwa dwóch artystów bengalskich, której towarzyszyły występy zespołu pieśni i tańca hinduskiego. Piękne dziewczyny w narodowych strojach hinduskich wykonywały narodowe tańce przy akompaniamencie muzyki rodem z Indii. I choć cała ta impreza miała posmak nieco cepeliowski, było to dla wielu uczestników IWP przeżycie o wiele bardziej żywe i wzruszające niż codzienny jogging oglądany z okien Mayflower Hall albo kawa w plastikowym kubku pita w sterylnie czystej kawiarni, gdzie przez cały dzień płynie z głośnika bezosobowa, standardowa muzyka rozrywkowa. Wkrótce mamy, co prawda, obejrzeć amerykański balet i posłuchać klasycznego jazzu w tutejszej filharmonii, myślę jednak, że dłużej zatrzymam w pamięci młodzieńką Kanchen Iyer z Indii – studiującą w Iowa ekonomię – która z wielkim wdziękiem i perfekcją artystyczną wykonywała hinduski taniec rytualny, albo wystawę afry-

kańskich tekstyliów z początku XX w. – ręcznie tkanych bawełnianych okryć i ozdobnych makat w olśniewających wzorach i kolorach, eksponowaną właśnie w tutejszym Muzeum of Art, niż wszystkie oferowane nam tutaj monumenty artystyczne zuniformizowanej kultury amerykańskiej w jej najbardziej oficjalnym wydaniu.

A już najbardziej cieszę się na czekające nas wycieczki w głąb stanu Iowa. Jedną – wodną, rzeką Wapsipinican w prawdziwych canoe – mamy już za sobą. Przed nami następne: nad jezioro MacBride, gdzie wielka powódź w 1993 r. odsłoniła ślady życia z epoki dyluwialnej, na farmerską aukcję koni i do rezerwatu przyrody w górzystej partii stanu, gdzie można będzie obejrzeć unikatowe okazy miejscowej fauny. Wdzięczna jestem Fundacji Kościuszkowskiej, która umożliwiła mi udział w IWP i pobyt w Iowa City, gdyż najcenniejszy na tym świecie jest dla mnie po prostu świat – w jego nieprzeliczonym naturalnym bogactwie, z całą jego wciąż żywą, na szczęście, tu i ówdzie przyrodą, której nie zastąpi najpiękniejszy nawet wiersz.



Keiji Notani*

Shusaku Endo i zadanie powieściopisarza katolickiego w Japonii**

Chrześcijaństwo w Japonii może się wydawać polskiemu katolikowi czymś bardzo odległym i praktycznie nieznanym – być może jedyną osobą, która kojarzy się z tym tematem, jest św. Franciszek Ksawery, pierwszy misjonarz, który dotarł do Japonii około 1549 r. Początkowo pomyślny przebieg misji pod kierownictwem następcy Franciszka, Alessandro Valignano – około 200 tys. nawróceń – został zakłócony w 1587 r., gdy chrześcijaństwo zaczęło postrzegać jako niebezpieczeństwo i zostało oficjalnie zakazane (przez szoguna Hideyoshi), a misjonarzom jezuickim nakazano opuścić kraj. Nie zastosowali się oni do zarządzenia i kontynuowali pracę w ukryciu, co przyniosło w latach 1596-1597 i 1613-1640 fale prześladowań, niewiarygodnie okrutnych, zmierzających do całkowitego wyeliminowania chrześcijaństwa. Wbrew pozornemu podobieństwu do sytuacji chrześcijan w starożytnym Rzymie, ta była zupełnie odmienna – czego, jak się wydaje, nie rozumieli ówcześni odpowiedzialni za misję japońską. Zasadniczą różnicą było to, iż w starożytnym Rzymie pierwotne judeochrześcijaństwo bardzo szybko przezwyciężyło swe ograniczenia i podjęło dialog z jego kulturą i filozofią oraz zaadaptowało się do systemu społecznego; dzięki temu mogło przemówić do ludzi zrozumiałym dla nich językiem, stało się przekonujące i bliskie normalnemu życiu społeczeństwa; w Japonii natomiast chrześcijaństwo zostało zaszczerpione w obcej kulturowo postaci i, jak ukazuje zarówno Shusaku Endo, jak i omawiający jego postać i myśl Keiji Notani, do dziś nie zdołało

* Autor jest profesorem (Assistant Professor) Studiów Międzykulturowych Uniwersytetu w Kobe w Japonii. Obecnie studiuje historię Kościoła W. Brytanii, przebywając w Campion Hall w Oksfordzie (przyp. tłum.).

** Jest to tekst odczytu wygłoszonego na spotkaniu Katolickiego Stowarzyszenia Absolwentów w Kapelanii Katolickiej Uniwersytetu w Oksfordzie 9 II 1997. Chciałbym wyrazić swą głęboką wdzięczność o. Anthony Uçerlerowi SJ, który był uprzejmy dać mi sposobność wygłoszenia go.

wypracować oblicza, które wyrażałoby zarówno jego niepowtarzalny charakter, jak i było bliskie umysłowości i kulturze Japonii. Godne podziwu jest, iż pomimo krwawych prześladowań i braku kapłanów przez ponad 200 lat, przetrwały w Japonii grupy świeckich chrześcijan, przekazujących w ukryciu chrzest i prawdy wiary – odnaleźli je misjonarze, którym w 1859 r. pozwolono na nowo podjąć pracę w Japonii. Nie odbiera to jednak wagi pytaniu, dlaczego chrześcijaństwo nie było i nadal nie jest w stanie stać się rzeczywistym światłem i solą ziemi japońskiej; dlaczego próby inkulturacji nie przynoszą wyraźnych skutków albo też prowadzą do utraty tożsamości chrześcijańskiej. Artykuł K. Notaniego jest chyba bardziej próbą odpowiedzi na to pytanie niż jedynie chłodną charakterystyką twórczości Endo. W opinii tłumacza propozycje inkulturacji, jakie według Notaniego przedstawia Endo, mogą grozić utratą istoty chrześcijaństwa; pozostawiam jednak ocenę Czytelnikowi, mając nadzieję, że artykuł pobudzi go do refleksji nad tym, co jest istotą chrześcijaństwa, co zaś jest uwarunkowane czynnikami kulturowymi.

M.G.

Muszę zaznaczyć na samym początku, iż nie jestem ani specjalistą w zakresie literatury japońskiej, ani też socjologiem, którego polem zainteresowań byłaby religia japońska. Proszę więc wybaczyć, jeśli moje refleksje nie spełnią Państwa oczekiwań.

Mówienie na temat Endo przy okazji upamiętniającej czterechsetlecie męczeństwa dwudziestu sześciu świętych japońskich wydaje mi się słuszne z dwóch powodów. Po pierwsze Endo pisał powieści o pierwszych chrześcijanach japońskich w XVI i XVII w., wspaniałym czasie, który wydał męczenników i świętych. Po drugie – i istotniejsze – jego życie jest dobrym przykładem trudu, a nawet cierpienia, jakie niesie ze sobą bycie chrześcijaninem w Japonii, a którego, jak sądzę, każdy szczerzy chrześcijanin, zwłaszcza nawrócony w Japonii, musi doświadczać.

Chrześcijaństwo zawiera wielką przeszkodę kulturową dla Japończyków, zanim jeszcze zdoła przedstawić im swe przesłanie. Japończycy mają skłonność uważać chrześcijaństwo za religię Zachodu, dlatego też kategorycznie osądzają, że jest ona religią dla ludzi Zachodu. Bierze się to z faktu, że historycznie chrześcijaństwo przyniesli do tego kraju misjonarze, najpierw jezuici około 400 lat temu oraz w większym stopniu misjonarze protestanczy z Ameryki, gdy Japonia otworzyła się na świat przy końcu XIX w. Można zauważyć, że buddyzm także jest religią przyniesioną z zewnątrz. Owszem, jest

tak na pewno. Przybył on jednak w VI w., a na początku VII w. nawróciły się na niego elity. Od XIII w. stał się religią całego narodu. Było to – jak nawrócenie Anglosasów, które rozpoczęło się dokładnie 1400 lat temu – masowe nawrócenie idące z inicjatywy dworu królewskiego. Buddyzm zawdzięcza swój sukces w dużym stopniu temu, że zaadaptował się do religii japońskiej – szinto. A może lepiej powiedzieć, że właściwie było odwrotnie, że to szintoizm zaabsorbował buddyzm. Zgodnie z moim rozumieniem buddyzm utrzymuje, że najwyższym stanem jest samooswiecenie przez przebudzenie się do prawdy. To twierdzenie, o charakterze filozoficznym, nadal jest dobrze zachowane w buddyzmie zen. Podczas gdy zen praktykowały elity, większość ludzi, zwłaszcza od XIII w., praktykowało buddyzm jako religię ludową, odnoszącą się do śmierci i życia pozagrobowego. Ludzie wierzą w miłosierdzie Buddy, który udziela pomocy każdemu, kto wypowiada prostą modlitwę.

Szintoizm natomiast jest religią panteistyczną. Wszystkie naturalne przedmioty i zjawiska mogą być bogami. Jego arcykapłanem jest sam cesarz. Obecny cesarz własnymi rękami uprawia pole ryżowe w pałacu cesarskim w Tokio i można go ujrzyć w telewizji, jak sadi i zbiera plon. Myślę, że szintoizm zmieszał się tak bardzo z buddyzmem, że trudno jest rozdzielić jeden od drugiego. Powszechne jest przyznawanie się do obydwu naraz. Nie dziwi nikogo, że ta sama osoba udaje się do sanktuarium na obrzędy szinto oraz do świątyni na obrzędy buddyjskie. Można więc powiedzieć, że buddyzm zapadł głęboko w serca Japończyków. Być może przekształcił się i zatracił oryginalny kształt, a nawet nauczanie, na pewno jednak zakorzenił się w Japonii. Jeśli chodzi o chrześcijaństwo, nie da się tego powiedzieć. Ono się nigdy nie zakorzeniło.

Proszę nie sądzić, że zagubiłem się w rozważaniach. Jestem świadomy, że powinienem mówić o Endo. Wcześniej jednak uważałem za nieodzowne przedstawienie zasadniczego obrazu życia religijnego w Japonii. W takim bowiem otoczeniu kulturowym Endo musiał się zmagać ze swym chrześcijaństwem. Pożyteczne, jak mi się wydaje, będzie przyjrzenie się rytuałom przemijania życia. Jak sądzę, obecnie istnieją trzy ważne dla Japończyka rytuały. Pierwszy to zwyczaj, że rodzice zabierają nowo narodzone dziecko do sanktuarium, aby zostało tam oczyszczone. Można powiedzieć, że jest to odpowiednik chrztu. Następny to małżeństwo. Ten rytuał ma miejsce na ogół w sanktuarium szintoistycznym, bardzo rzadko w świątyni buddyjskiej. Jedynie ostatnim obrzędem przemijania, mianowicie pogrzebem, zajmują się mnisi buddyjscy. Poza tymi okolicznościami ludzie nie

chodzą do sanktuarium ani do świątyni, z wyjątkiem noworocznej wizyty w sanktuarium i kilkukrotnego odwiedzenia grobu rodzinnego w świątyni. Tak więc, mając mnóstwo zajęć we współczesnym świecie, nie dbają za bardzo o religię. Czasem tylko potrzebują poczucia oczyszczenia. Ważne jest, aby dostrzec, iż te dwie religie wielu ludzi postrzega jako praktycznie nierozdzielny zbiór rytuałów i że żadna z nich nie wymaga od jednostki zaangażowania i zgodzenia się z silną wolą osobowego Boga, jak to jest w przypadku chrześcijaństwa. Japończykom o wiele bardziej odpowiada religia wspólnotowa, w której mogą brać udział jako grupa; lubią także zanurzać się w atmosferze miłości i litości.

To, co chciałbym powiedzieć, najprościej można ująć w taki sposób: buddyzm jest przystosowany do japońskiego życia i mentalności, chrześcijaństwo zaś nie. Wciąż pozostaje ono obce. Dlatego właśnie ludzi, zwłaszcza młodych intelektualistów, których umysły są bardziej otwarte na zachodnie koncepcje i kwestie, pociąga chrześcijaństwo. Jest to także powód, dla którego nie mogą wytrwać w nim do końca życia. Są nawet takie smutne przypadki, gdy nawróceni chrześcijanie wracają do swej rodzimej religii. Chrześcijaństwo stało się atrakcyjne, ponieważ wciela ducha zachodniej kultury i cywilizacji. Nie może ono jednak przeniknąć bardzo twardej warstwy ochronnej wokół japońskiego serca.

Chciałbym teraz powiedzieć coś o samym Shusaku Endo – i od razu muszę zaznaczyć, że Endo jest pisarzem, który pomimo całego cierpienia z powodu obcości swej wiary, odważnie podjął zadanie odnalezienia chrześcijaństwa pasującego do jego tożsamości narodowej i kulturowej. Urodził się on w Tokio 1923 r., zmarł zaś we wrześniu zeszłego roku. W wieku trzech lat zamieszkał w Dairen w północnowschodnich Chinach, które były wtedy kolonią japońską. Jego ojciec, urzędnik bankowy, został tam przeniesiony. Endo pozostawał w kolonii do dziesiątego roku życia, kiedy to małżeństwo jego rodziców zakończyło się rozwodem. Życie w obcym kraju i niewątpliwie nieszczęśliwe życie domowe pozostawiły trwały ślad w jego sercu. Życie za granicą w dzieciństwie pozostawiło mu poczucie braku przynależności wobec inności lokalnej kultury, które pogłębiło się jeszcze po przyjęciu chrześcijaństwa i potwierdziło się znacznie później w jego życiu, gdy przebywał we Francji, gdzie studiował literaturę francuską (głównie F. Mauriac). Po powrocie z Chin do Japonii jego matka pod wpływem swej siostry-katoliczki zaczęła chodzić do kościoła, on zaś zaczął uczyć się katechizmu, a następnie przyjął chrzest. Endo utrzymywał, że nie był to wybór jego, lecz jego

matki. Został wtrącony w środek całkowicie obcego świata i wtedy właśnie miały się rozpocząć jego zmagania z Bogiem. *Zmuszono mnie do noszenia ubrania, które nie pasowało na mnie* – to jedno z jego ulubionych stwierdzeń. Musiał dawać sobie radę z różnicami kulturowymi, o których wspominałem wyżej. Endo próbował właściwie odejść z Kościoła i porzucić wiarę, zawsze jednak stwierdzał, że jest to niemożliwe. Zaczął oczywiście oskarżać swą matkę, jednak to on sam odpowiedział „tak” na pytania księdza przy chrzcie. W tym kraju [w Anglii], jak myślę, rzadko zdarzają się chrzty dorosłych. W Japonii są one jednak powszechne. Są tam dorośli, którzy umieją sami wybrać wiarę chrześcijańską. Przypadek Endo był jednak odmienny od takich dorosłych nawróceń, ale i różny od chrztu niemowlęcego, w którym to przypadku mógłby argumentować, że nie jest odpowiedzialny za stanie się chrześcijaninem.

Endo ciągle było niewygodnie w ramach wiary chrześcijańskiej – aby posłużyć się jego własną metaforą – jakby nosił pożyczone ubranie, równie jednak niechętny był przyjęciu tradycyjnej religii Japonii. Przypuszczam, że nie chciał, by jego chrześcijaństwo pochłonęły japońskie uczucia religijne, którym nie podoba się ściśle określanie jakiegokolwiek wyższej religii. Nie chciał, by jego chrześcijaństwo rozmyło się w rodzimej religii, jak to się stało z buddyzmem. Był w tym sensie purystą. Czasami odmalowywał tę charakterystyczną cechę Japonii jako bagno. *Japonia jest bagnem, bo wsysa wszelkie typy ideologii, przemieniając je w siebie i wykrzywiając je jednocześnie. Jest to pajęczyna, która niszczy motyla, pozostawiając jedynie ohydny szkielet*¹.

Endo przeciwstawia monoteizm chrześcijański wschodniemu panteizmowi, który bardziej odpowiada Japończykom. Wyraża swe rozumienie katolicyzmu w następujący sposób: *W katolicyzmie człowiekowi zostaje nałożona choroba, polegająca na tym, że człowiek może dopiero stać się człowiekiem. Przeciwstawiony jest Bogu i aniołowi, nie jest bowiem ani Bogiem, ani aniołem. Zawsze pozostawia mu się wolność wyboru lub odrzucenia Boga. W wierze katolickiej nikt nie może zostać przyjęty przez Boga bez zmagania się z Nim. Zburzone zostaje tutaj jedno z największych nieporozumień, że nie ma już cierpienia, gdy ma się wiarę i zostało się zbawionym. Katolik musi przez*

¹ Tymi właśnie słowami (wyjętymi z tekstu *Milczenie* – przyp. tłum.) o. William Johnston we wstępie do swego tłumaczenia *Milczenia* (Sophia University and Tuttle 1969, s. 13-14) podsumowywał negatywne nastawienie Endo.

cały czas zmagać się ze sobą samym, z grzechem, z diabłem, który prowadzi go do śmierci oraz z Bogiem. Dlatego też właściwą postawą życiową dla katolika nie jest łagodnie odpoczywająca bierność, którą zazwyczaj widuje się u wschodnich panteistycznych bogów, lecz postawa gwałtownej aktywności. Nawet gdy swą duszę po bitwie, czeka go sąd Boży. Czeką go sąd o wiecznym życiu albo też o piekle².

Endo wyznał swą gotowość do zmierzenia się z wiarą chrześcijańską i rodzimą wrażliwością. A z tej zjadłej walki zrodził się powieściopisarz Endo. Usiłował on pogodzić paternalistycznego Boga chrześcijaństwa i maternalistycznego Boga natury. Czyniąc to, szukał sposobu, by zamienić niepasujące ubranie zachodniego chrześcijaństwa na o wiele wygodniejsze kimono, tradycyjny ubiór japoński, który idealnie do niego pasuje. To chrześcijaństwo w odmianie „kimono” jest dla niego wiarą w łagodnego, troskliwego Boga, takiego jak ludzka matka. Obraz nieskończone łagodnej matki, która przebacza, jest dla niego nadzwyczaj ważny. Jednym z najczęściej pojawiających się tematów w jego powieściach jest oczywiście miłosierdzie Boga. Endo był zafascynowany współczującym wzrokiem Jezusa. Z tego powodu staje on raczej po stronie odstępców niż męczenników. I utożsamia się z apostatą, spodziewając się, że Pan stanie obok niego jako towarzysz życia.

Aby zilustrować tę myśl, chciałbym zacytować fragment z jego arcydzieła pt. „Milczenie”. Pochodzi on z samego końca powieści, kiedy to Kichijiro – japoński konwertyta i prawdopodobnie odpowiednik samego Endo – który właśnie podeptał fumie³, przychodzi wyspowiadać się księdzu, który także podeptał ten wizerunek.

– Ojcie, zdradziłem cię. Podeptałem obraz Chrystusa – powiedział Kichijiro ze łzami w oczach. – Na tym świecie są mocni i słabi. Mocni nigdy nie poddają się torturom i idą do raju; co jednak

²Tłumaczenie własne autora niniejszego odczytu, fragment z eseju *Problem powieściopisarza katolickiego*.

³Od pierwszych lat XVII w. w Nagasaki ta prosta, acz okrutna praktyka próby zmuszania ludzi do podeptania świętego obrazu Chrystusa lub Matki Boskiej. Chrzęścianie bardzo cierpieli, ponieważ musieli albo odmówić podporządkowania się zarządzeniu i spotykała ich surowa kara (niewyobrażalnie okrutne tortury, jak np. powieszenie na wiele dni do góry nogami, z małym nacięciem w okolicy skroni, tak że powoli uchodziła z człowieka krew, a z nią życie – przyp. tłum.), albo też poddać się zarządzeniu i doświadczać potem psychicznych cierpień niemal nie do zniesienia. Praktyka ta miała miejsce każdego roku; ostatecznie została zniesiona dopiero w 1858.

z takimi jak ja, którzy urodzili się słabi, z tymi, którzy, gdy się ich torturuje i nakazuje podeptać święty obraz (...)

Ja także stanąłem na świętym obrazie. Na twarzy człowieka, który zawsze był w moich myślach, na twarzy, która była przede mną w górach, w mojej wędrówce, w więzieniu, na najlepszej i najpiękniejszej twarzy, jaką może znać ktokolwiek, na twarzy Tego, którego zawsze pragnąłem kochać. Nawet teraz ta twarz spogląda na ludzi oczyma współczucia – z tabliczki wytartej wieloma stopami na płask.

– Depcz! – powiedziały te współczujące oczy. – Depcz! Twoja stopa cierpi w bólu; musi ona cierpieć tak jak wszystkie te stopy, które podeптаły tę tabliczkę. Ale sam ten ból już wystarczy. Rozumiem twój ból i twoje cierpienie. Właśnie dlatego tu jestem.

– Panie, miałem Ci za złe twoje milczenie.

– Ja nie milczałem. Ja cierpiałem obok ciebie.

– Ale powiedziałeś Judaszowi, aby odszedł: Co masz czynić, czyń prędko. Co się stało z Judaszem?

– Nie powiedziałem tak. Tak jak powiedziałem ci, byś nastąpił na tabliczkę, tak powiedziałem Judaszowi, by czynił to, co zamierzał. Judasz bowiem był w żalości, tak jak ty teraz.

Opuścił on swą stopę na tabliczkę, klejącą się od brudu i krwi. Jego pięć palców dotknęło twarzy tego, którego kochał. A jednak nie mógł zrozumieć ogromnego przypływu radości, który zalał go w tym momencie.

– Nie ma ani silnych, ani słabych. Czy ktoś może powiedzieć, że słabi nie cierpią bardziej niż silni? – mówił prędko kapłan, patrząc w stronę wejścia. – Skoro w tym kraju nie ma teraz nikogo innego, kto mógłby wysłuchać twojej spowiedzi, ja to uczynię (...) Odmów modlitwy po spowiedzi (...) Idź w pokój!

Kichijiro zapłakał z cicha; potem wyszedł z budynku. Kapłan udzielił sakramentu, którego tylko kapłan może udzielić. Niewątpliwie jego współbracia w kapłaństwie potępiliby ten akt jako świętokradstwo; ale nawet jeśli zdradzał ich, nie zdradzał swego Pana. Kochał go teraz w inny sposób niż przedtem. Wszystko, co zdarzyło się wcześniej, było potrzebne, by doprowadzić go do tej miłości. – Nawet teraz jestem ostatnim kapłanem w tym kraju. Ale nasz Pan nie milczał. Nawet gdyby milczał, moje życie do tego dnia mówiłoby za Niego.

Jakikolwiek komentarz do tego fragmentu byłby nie na miejscu. Dodam tylko, że Piotr Apostoł, który trzykrotnie zapał się Jezusa, a nawet Judasz mogliby z pewnością zostać towarzyszami Endo. Był on pod wrażeniem miłosiernych oczu Jezusa, które były szczególnie kobiece i przypominały oczy kochającej matki.

Na koniec chciałbym powiedzieć słowo o całości jego dokonań. Wiem, że trzeba bardzo ostrożnie oddzielać człowieka, który tworzy, od człowieka, który żyje. Mimo to jednak mam pokusę, by powiedzieć, że żył on bardzo pobożnym życiem chrześcijanina. Świadczą o tym jego powieści. Był on zmuszony żyć i pisać w podwójnie niekorzystnej sytuacji. Musiał znajdować swą drogę w kulturze nie tylko zzeświecczonej, ale jeszcze nieprzyjaznej wobec chrześcijaństwa. Nie mógł być tak po prostu zadowolony z chrześcijaństwa importowanego z Zachodu. Był przekonany, że *Japończycy muszą przyjmować chrześcijaństwo bez wsparcia chrześcijańskiej tradycji, czy też historii, czy spadku, czy sposobu odczuwania*⁴. Wydaje się, że pod koniec swych długich zmagani Endo odnalazł wspólny grunt dla Wschodu i Zachodu. W swej ostatniej większej powieści, „Głęboka Rzeka”, pozwolił protagoniście, młodemu japońskiemu kapłanowi katolickiemu, żyć pośród ubogiej ludności indyjskiej. Kapłan ten, który nie był zadowolony z rygorystyki Kościoła chrześcijańskiego, a pociągał go hinduizm, przekroczył barierę kultury i religii z czystej miłości do biednych i chorych. Ta miłość i miłosierdzie jest istotą wszelkich religii. Gdy dotrze się do tego poziomu wiary, różnice przestają mieć znaczenie.

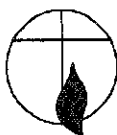
Myślę, że możemy zrozumieć jego końcowy punkt widzenia za pomocą następującego symbolu. Wyobraźmy sobie, że jest drzewo z mnóstwem gałęzi. Tym drzewem jest chrześcijaństwo. Jedną z dominujących gałęzi jest oczywiście chrześcijaństwo europejskie. Endo nie mógł tego zaakceptować. Pragnął odnaleźć inną gałąź, która byłaby odpowiednia dla Japończyków. Była to bardzo ciężka praca, ale odnalazł ją w spokojnych, współczujących i macierzyńskich oczach Jezusa. Ponadto w swym późniejszym życiu Endo bardziej brał pod uwagę wspólny korzeń tego wielkiego drzewa niż poszczególne gałęzie. Wspólny korzeń, który żywił chrześcijaństwo europejskiej i pomagał mu wydawać przepiękne kwiaty kultury i cywilizacji. Ale korzeń ten powinien także móc utrzymywać inne gałęzie. Jeśli się uwierzy w ten wspólny korzeń chrześcijaństwa, nie będą przeszkadzać różnice w rozmiarach czy kolorze gałęzi. Wszystkie gałęzie wspierają się na jednym korzeniu, którym jest Chrystus. Zrozumiawszy to, można być tolerancyjnym i prowadzić dialog z innymi religiami. Myślę, że Endo przy końcu życia miał ten rodzaj wiary. Wydaje się, że odnalazł Głęboką Rzekę (Ganges – w powieści), która pochłania

⁴Uwaga Endo poczyniona w trakcie wywiadu, cytowana w *Milczeniu*.

wszystko, zarówno szczęście, jak i nędzę, i z której każda jednostka, niezależnie od swej narodowości czy kultury, może pić wodę życia.

Nie sugeruję jednak, że Endo przestał być katolikiem. Za bardzo zafascynował go wzrok Jezusa. Nigdy nie mógł uciec przed tym wzrokiem. Schwytyany został w tajemniczą sieć, która uczyniła z niego jedyne w swym rodzaju i wspaniałego powieściopisarza, zdolnego odmalować dramat bycia chrześcijaninem – w tym krytycznym momencie, gdy dziesięcioletni Endo odpowiedział „tak” na głos pytającego go kapłana. Myślę, że jego obecność między nami stanowi zachętę. Jestem także pewien, że zarówno chrześcijanie Zachodu, jak i chrześcijanie Wschodu mogą się uczyć od niego. Z pewnością przedstawia on świeży wgląd w chrześcijaństwo. Jego wizja uniwersalnego chrześcijaństwa jest stymulująca w sytuacji ekumenizmu. Przede wszystkim zaś jego dzieła stanowią pomost między Zachodem a Wschodem. Zachęcam więc do lektury.

tłum. Maciej Górnicki



Marek Budziarek

Z dziejów koegzystencji wyznaniowej w Łodzi XIX stulecia

Łódź ubiegłego stulecia była pod wieloma względami miastem wyjątkowym. Przede wszystkim na niewielkim obszarze żyło obok siebie kilka narodów, kilka kultur oraz kilka religii i wyznań. Z konieczności obok siebie funkcjonowali katolicy i protestanci, prawosławni i wyznawcy religii mojżeszowej, a także mariawici i muzułmanie. Społeczeństwo tego tygla narodowościowego i religijnego budowało Łódź fabryczną, później wielką metropolię przemysłową. W tym mieście wielowyznaniowym, wielonarodowym i wielokulturowym procesy asymilacyjne na płaszczyźnie narodowej i kulturowej nie zawsze pokrywały się z asymilacją religijną, a ta musiała się dokonywać zgodnie z zasadami „wymuszonej” tolerancji. Współistnienie, na niewielkim przecież obszarze, kilku narodów, religii i wyznań musiało prowadzić do naturalnego prozelityzmu, jak również wymuszało tolerancję w dziedzinie kulturowej, narodowej lub religijnej.

Różne narody, różne religie

Nowe – przemysłowe od pierwszej połowy XIX w. – miasto tworzyli przede wszystkim przybysze spoza Łodzi, a także spoza granic Królestwa Polskiego. Warunki prawne i ekonomiczne stworzone przez rząd Królestwa Kongresowego sprzyjały ruchom migracyjnym, a co za tym idzie osiedlaniu się wykwalifikowanych rzemieślników z Saksonii, Czech, Brandenburgii, niekiedy Francji, Szwajcarii i Anglii. Nowo przybyli byli w przeważającej większości luteranami, choć nie brakowało wśród nich także katolików. Wierni Kościoła rzymskokatolickiego – tak ci miejscowi, zamieszkujący miasto od wieków, jak również nowo osiedleni – zostali jednak dość szybko zdominowani przez protestantów. Władze wojewódzkie i centralne

preferowały tych ostatnich pod względem ekonomicznym, politycznym i religijnym¹.

Przybyszy mających zdolności rękodzielnicze, których cechowała pracowitość i przedsiębiorczość (można powiedzieć typowy protestancki etos pracy) hołubiono, udzielając im sporych kredytów, zwalniając z części podatków, przydzielając materiał budowlany. Nie zapomniano również o potrzebach duchowych. Znamienne jest, iż władze Królestwa Polskiego, kładąc podwaliny pod miasto fabryczne, skupiły uwagę wyłącznie na protestantach. Oto w układzie zawartym pomiędzy rządem a emigrantami przemysłowymi 30 III 1821 r. w Zgierzu nadmieniono, że w nowej osadzie musi się znaleźć miejsce na świątynię luterzańską i dom dla pastora². Czyż więc można się dziwić, że na Nowym Rynku (w centralnym punkcie Nowego Miasta – Łodzi rodzącego się przemysłu) po jednej stronie traktu piotrkowskiego nowo przybyli wybudowali klasycystyczny ratusz, zaś vis à vis równie klasycystyczny zbór luterński Świętej Trójcy? Przez długie dziesięciolecia ubiegłego wieku te dwie budowle symbolizowały nowy układ narodowościowo-wyznaniowy Nowego Miasta.

Osadnicy przybyli do Łodzi przeczą powszechnie przyjmowanej tezie, że Polak to katolik, a Niemiec to protestant. Już w pierwszych dziesięcioleciach XIX stulecia struktura narodowościowa mieszkańców Łodzi absolutnie nie pokrywała się z przynależnością wyznaniową. Co prawda nie prowadzono wówczas dokładnej statystyki wyznaniowej i narodowościowej, jednak z zachowanych danych wynika, iż w mieście więcej było katolików niż Polaków oraz mniej Niemców niż protestantów. Emigranci pochodzący z pruskiego Śląska, Czech i Saksonii w znacznej części byli wyznania katolickiego. Także pewna część przybyłych spoza granic Królestwa Kongresowego, choć

¹Dokumenty władz Królestwa Polskiego z lat 1820-1841; zob. R. Rosin, M. Bandurka (oprac.), *Łódź 1423-1823-1973. Zarys dziejów i wybór dokumentów*, Łódź 1974, s. 118-129; B. Baranowski, *Łódź i okolice na przełomie XVIII i XIX w. (1793-1820/1823 r.)*, w: B. Baranowski, J. Fijałek (red.), *Łódź. Dzieje miasta*, t. 1: *Do 1918 r.*, Warszawa – Łódź 1980, s. 142-146.

²O. Flatt, *Opis miasta Łodzi pod względem historycznym, statystycznym i przemysłowym*, Warszawa 1853, s. 32; *Zbiór przepisów administracyjnych Królestwa Polskiego*, t. 2, cz. 2, Warszawa 1866, s. 3-11; Z. Lorentz (oprac.), *Trzy raporty Rajmunda Rembielińskiego, prezesa Komisji Województwa Mazowieckiego z objazdu obwodu łęczyckiego w roku 1820*, „Rocznik Łódzki”, nr 1/1928, s. 30-47.

wyznania protestanckiego, nie poczuwała się do narodowości niemieckiej³.

Jedynie nacja żydowska, mieszkająca w Łodzi już w XVIII w., skrupulatnie przestrzegała tożsamości narodowej i religijnej. Stąd całkowita odrębność Żydów, pewne wyobcowanie i zewnętrzna izolacja⁴. Podobne zjawisko można także zaobserwować w połowie lat sześćdziesiątych XIX w., kiedy to do miasta przybyli Rosjanie, reprezentujący aparat administracyjny, wojskowy i policyjny prawie w całości identyfikujący się ze swoim wyznaniem – prawosławiem.

Żywiół niemiecki – tak protestancki, jak i katolicki – był najbardziej ekspansywny w tworzącym się mieście fabrycznym. Niemcy stanowili społeczność najbardziej zorganizowaną, mającą własne (sprawnie działające) instytucje i organizacje (rzemieślnicze, towarzyskie, sportowe) oraz prężne ciała społeczne. Najwcześniej uświadomili sobie potrzeby kulturalne, a zwłaszcza oświatowe. To właśnie koloniści protestanccy pierwsi zorganizowali nauczanie dzieci na szczeblu podstawowym. Już w 1834 r. mieli własną szkołę ewangelicką (do której uczęszczały również dzieci polskie), a także kilka szkół zawodowych. W następnym dziesięcioleciu przenieśli z Warszawy do Łodzi Szkołę Realną Niemiecko-Rosyjską, mającą charakter szkoły średniej. Po powstaniu styczniowym planowali również utworzyć Instytut Politechniczny. Jednakże nieustępliwość władz petersburskich stanęła na przeszkodzie w zrealizowaniu tych planów.

EWANGELICY AUGSBURSCY wydawali także własne czasopisma, pierwsze w Łodzi, i to nawet w języku polskim. Jak silny był wówczas łódzki ośrodek luterński, świadczy fakt przeniesienia z Warszawy w 1911 r. seminarium ewangelickiego, w którym kształcono nauczycieli, kantorów i organistów.

Antypolska postawa łódzkich Niemców w dobie powstania listopadowego była zdeterminowana względami bardziej ekonomicznymi niż politycznymi. Zmieniła się już w drugim pokoleniu tak dalece, że udział Niemców w narodowej insurekcji styczniowej i poprzedzających ją manifestacjach religijno-patriotycznych 1861 r. był wyjątkowo i jednoznacznie propolski. Nie bez znaczenia było tu oddziaływanie duszpasterskie wielkiego patrioty, pastora Karola Gustawa Manitiusa. Druga i trzecia generacja Niemców łódzkich, albo rodzimych luteran,

³B. Wachowska, *Struktura wyznaniowo-narodowościowa i społeczno-zawodowa proletariatu łódzkiego (1818-1829)*, „Rocznik Łódzki”, nr 21/1976, s. 40 n.; J.K. Janczak, *Ludność, w: Łódź. Dzieje miasta*, dz. cyt., s. 212-213.

⁴M. Budziarek, *Zamknięty rozdział*, w: M. Budziarek (red.), *Judaica łódzkie w zbiorach muzealnych i zasobach archiwalnych*, Łódź 1994, s. 6-10.

już identyfikowała się z kulturą polską oraz solidaryzowała z dążeniami niepodległościowymi Polaków⁵.

W obrębie Kościoła ewangelicko-augsburskiego przez długi czas pozostawali HERNHUCI, inaczej BRACIA MORAWCZYCY. Oddali oni protestantyzmowi polskiemu wielkie zasługi, zwłaszcza budząc i pogłębiając życie religijne. Zbierali się na nabożeństwa, mieli swoje domy modlitwy, kaznodziejów. Kolebką tego ruchu była wieś Nowosolna, ale Łódź stała się w połowie ubiegłego wieku jego głównym centrum oraz działalności misyjnej i ewangelizacyjnej hernhutów. Ożywioną pracę duszpasterską prowadzili oni także w Pabianicach i Zdunskiej Woli.

Od końca lat sześćdziesiątych XIX stulecia funkcjonował w Łodzi zbor *wierzących i ochrzczonych świadomie*. BAPTYŚCI, bo o nich tu mowa, rekrutujący się przede wszystkim z potomków niemieckich emigrantów, kładli nacisk bardziej na oddziaływanie duszpasterskie niż narodowe. Silni organizacyjnie, ekspansywni apostołsko, aktywni na wielu płaszczyznach działania społecznego stworzyli w kilkadziesiąt lat później w Łodzi centrum pracy misyjnej baptystów polskich.

Z kolei polski rodowód – sięgający jeszcze XVI w. – KOŚCIOŁA EWANGELICKO-REFORMOWANEGO absolutnie nie był na rękę zaborcy carskiemu. Kalwiniści, rekrutujący się przeważnie z polskich rodzin szlacheckich, byli – jak to eufemistycznie określano – *patriotami polskimi i wrogami Rosji*. Łódzki filiał kalwinistów, powstały w 1888 r., składał się przede wszystkim z Polaków oraz Czechów. Problemów narodowościowych w łonie zboru nie było – od początku był on nastawiony jednoznacznie propolsko. Przywiązanie do polskości niestety drogo kosztowało. Zwłaszcza wówczas, kiedy trzeba było je przypieczętować krwią⁶.

Miejscowe społeczeństwo, od wieków zamieszkujące Łódź i jej okolice, prawie w całości było KATOLICKIE. Co prawda wspólnota rozrosła się w pierwszej połowie XIX w., a pod koniec ubiegłego stulecia liczyła kilkadziesiąt tysięcy wiernych, jednak przez długi czas nie miała własnych instytucji o charakterze społeczno-państwowym. Nie mogła w sposób swobodny rozwijać swoich aspiracji narodowych (Polacy dominowali w tej grupie), a działalność społeczną ograniczano jedynie do płaszczyzny kościelnej. W ramach miejscowej parafii pw. Wniebowzięcia NMP funkcjonowały bractwa, animowano życie

⁵W. Gastpary, *Historia protestantyzmu w Polsce od połowy XVIII wieku do pierwszej wojny światowej*, Warszawa 1977, s. 287-291, 322-335.

⁶Tamże, s. 365371; tegoż, *Protestantyzm w Polsce w dobie dwóch wojen światowych*, cz. 1: 1914-1939, s. 90-91.

liturgiczne i sakramentalne. Nieustanny wzrost liczby mieszkańców miasta powodował ogromne zwiększanie się liczby wiernych. Dopiero w 1860 r. podjęto próbę budowy nowej świątyni katolickiej, pw. Podwyższenia Świętego Krzyża. Prace rozpoczęte przez miejscowego proboszcza, ks. Wojciecha Jakubowicza, na długie lata przerwał wybuch powstania styczniowego i popowstaniowe represje administracji carskiej. Te ostatnie (z parafii usunięto ks. Jakubowicza i aresztowano wikarego, ks. Józefa Czajkowskiego, za czynny udział w akcjach insurekcyjnych) doprowadziły do poważnych perturbacji w życiu parafialnym. Łódzka parafia przez 8 lat była bez stałej opieki duszpasterskiej.

Dopiero od początku lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku sytuacjach katolików łódzkich zaczęła się stabilizować. W 1872 r. proboszczem łódzkim został ks. Ludwik Dąbrowski. Wznowiono budowę nowego kościoła przy ul. Dzikiej (obecnie Henryka Sienkiewicza). Uaktywniono stowarzyszenia i bractwa religijne. Jedną świątynią na Starym Mieście, kilku duchownych i ogromna rzesza wiernych powodowały, że prowadzenie działalności apostolskiej w zdeintegrowanym środowisku było niezwykle trudne. Kościół nie nadążał w swych działaniach za lawinowym wzrostem liczby wiernych. Potrzeby były duże, zdawano sobie z nich sprawę, ale nie było środków na ich realizację. Nadto i tak trudną sytuację duszpasterską ograniczały rozporządzenia administracji petersburskiej. Antykościelna polityka władz carskich skutecznie ograniczała swobodę działania, podsycała antagonizmy narodowościowe, tolerowała ruchy schizmatyczne w łonie Kościoła rzymskokatolickiego. Do tego pojawiła się – bardzo widoczna, zwłaszcza w środowisku łódzkim – kwestia społecznego oddziaływania katolicyzmu w środowisku robotniczym. Co prawda katolicy świeccy i duchowni inicjowali ruch społeczny, organizacje i stowarzyszenia katolików (choćby oddział Katolickiego Związku Kobiet, założonego przez Cecylię Plater-Zyberkównę), a następnie chrześcijański ruch robotniczy (w tej mierze szczególne zasługi położyli księża: Marcei Godlewski, Jan Albrecht, Antoni Rogoziński, Franciszek Szamota, Ludwik Dąbrowski, a zwłaszcza Wincenty Tymienicki), jednak zakres ich oddziaływania był ograniczony⁷.

⁷ A. Roszkowski, *Z życia religijnego w Łodzi*, „Ateneum Kapłańskie”, nr 18/1926, s. 63; J. Kozłowski, *Pogląd na ruch chrześcijańsko-społeczny w Łodzi i Częstochowie*, „Ruch Chrześcijańsko-Społeczny”, nr 6/1910, s. 16; R. Hermanowicz, *Chrześcijański ruch zawodowy w Polsce 1981-1939*, Rzym 1973, s. 17-31, 66-72; R. Bender, *Społec-*

Niecodziennym zjawiskiem w życiu narodu i Kościoła polskiego początku naszego stulecia było wyodrębnienie się z katolicyzmu rzymskiego RUCHU MARIAWICKIEGO.

W Łodzi po stronie ekskomunikowanego przez papieża Piusa X w 1906 r. stowarzyszenia kapłanów mariawickich stanął niezwykle popularny i ceniony duszpasterz parafii Wniebowzięcia NMP ks. Edward Marks. Jego zapal organizacyjny, wyjątkowa aktywność wiernych, a przede wszystkim skromność, ubóstwo, żarliwość religijna i wrażliwość na potrzeby innych braci i siostr mariawitów spowodowały szybki rozwój miejscowej parafii Św. Franciszka z Asyżu. W 1909 r. było już 40 000 wiernych (zwłaszcza z najuboższej dzielnicy Łodzi – Bałut) i 4 parafie. W rok później w mieście nad Łódką utworzono po raz pierwszy stolicę biskupią (w tym przypadku mariawicką), a pierwszym biskupem został miejscowy kapłan ks. Leon Maria Gołębiowski.

Niebywały rozwój Starokatolickiego Kościoła Mariawickiego (przed I wojną światową hołubionego przez władze carskie, upatrujące w nim czynnik rozbijający jedność rzymskiego katolicyzmu) został zahamowany w latach dwudziestych. Wprowadzenie nowości liturgicznych i dogmatycznych, a zwłaszcza usankcjonowanie małżeństwa duchownych spowodowało rozbięcie ruchu mariawickiego. Nadto kwestie ambicjonalne w łonie hierarchii zdecydowanie ograniczały ekspansywność apostolską i tłumity aktywność misyjną oraz ograniczały zakres prozelityzmu. Wszystko to doprowadziło do zamknięcia się wiernych w swym małym, stopniowo się starzejącym kręgu, nie mającym większego oddziaływania zewnętrznego⁸.

SPOŁECZNOŚĆ ŻYDOWSKA do drugiej połowy XIX w. nie nadawała tonu miastu nad Łódką. Trzymała się swych wiekowych zwyczajów określonych przez prawo mojżeszowe. Żydzi wyróżniali się nie tylko tradycyjnym strojem i odmiennym językiem, ale sami izolowali się od miejscowego społeczeństwa. Utworzony w 1825 r. w południowej części Starego Miasta rewir żydowski był podwójnie izolowany, bowiem katolicko-protestanccy łodzianie (lub jak kto woli polsko-

czne inicjatywy chrześcijańskie w Królestwie Polskim 1905-1918, Warszawa 1978, s. 67-75, 123-127; tenże, *Chrześcijańska myśl i działalność społeczna w zaborze rosyjskim w latach 1865-1918*, w: *Historia katolicyzmu społecznego w Polsce 1832-1939*, Warszawa 1981, s. 222-228.

⁸S. Rybak, *Mariawityzm. Studium historyczne*, Warszawa 1992, s. 41-68, 72-108.

-niemieccy mieszkańcy Łodzi) stawiali skuteczne bariery Żydom wychodzącym poza wspomniany rewir⁹.

Nadto należeli oni do tego kręgu cywilizacyjnego, który kładł nacisk na ścisłe przestrzeganie przepisów religijnych. Dlatego zawsze w ich domach w piątkowe wieczory migotały szabasowe świece, a sobota będąca Dniem Pańskim (Jom Jahwe) ściągała wszystkich na modlitwy do bóżnicy przy ul. Dworskiej (później Wolborskiej) lub do synagogi przy ul. Spacerowej. Rytualny ubój zwierząt, odrębny kalendarz, rodzinne uroczystości, grupowe obchodzenie Jom Kippur, święta Chanuki, Purim, Sukkot, Rosz ha-Szana czy wreszcie Paschy powodowało zaciekawienie jednych, a wrogość innych. Chociaż o przesładowaniach żydowskich w Łodzi kroniki nic nie wspominają¹⁰.

Mitem jest twierdzenie, że Żydzi opanowali wielki przemysł łódzki. Poza rodziną Poznańskich, Silbersteinów, Prussaków, Konów i Rappaportów burżuazja łódzka rekrutowała się przede wszystkim z miejscowych Niemców (tak protestantów – Geyerów, Scheiblerów, Grohmanów, jak i katolików – by wspomnieć tylko Heinzlów). Żydzi zdominowali jedynie drobny handel, przemysł i bankowość. Można natomiast powiedzieć, że nacja ta była w przewadze w rodzącej się inteligencji łódzkiej. Zajmowała pierwsze miejsca wśród miejscowych adwokatów, lekarzy, a zwłaszcza twórców i ludzi kultury.

Pierwsze RODZINY PRAWOSŁAWNYCH pojawiły się w Łodzi na początku lat pięćdziesiątych ubiegłego wieku. Okres międzypowstaniowej stabilizacji, a później „odwilży pokrymskiej” oraz iluzoryczna liberalizacja życia społeczno-politycznego pierwszych lat panowania cara Aleksandra II sprzyjały kontaktom Łodzi z cesarstwem rosyjskim, zwłaszcza kontaktom handlowym. Dlatego przedstawiciele łódzkiego przemysłu coraz częściej udawali się do Rosji. Stamtąd przedsiębiorcze osoby przybywały do miasta nad Łódką. Niemniej była to grupa niezwykle mała. Jak podawały statystyki w 1857 r. w Łodzi mieszkało zaledwie trzech Rosjan (utożsamianych z prawo-

⁹ F. Friedman, *Dzieje Żydów w Łodzi od początku osadnictwa Żydów do roku 1863*, Łódź 1935, s. 22-23; A. Eisenbach, *Mobilność terytorialna ludności żydowskiej*, w: W. Kula (red.), *Spółczesność Królestwa Polskiego. Studia o uwarstwieniu i ruchliwości społecznej*, t. 2, Warszawa 1966, s. 221-226; J.K. Janczak, *Struktura narodowościowa w Łodzi w latach 1820-1939*, w: W. Puś, S. Liszewski (red.), *Dzieje Żydów w Łodzi 1920-1944. Wybrane problemy*, Łódź 1991, s. 42-51.

¹⁰ M. Budziarek, *Wpisani w pejzaż miasta, „Kalejdoskop”* (numer specjalny *Żydzi w Łodzi*), 1994, s. 10-11.

sławnymi, gdyż ich narodowość wymieniano zamiennie z wyznaniem), co stanowiło zaledwie 0,01% ludności miasta.

Dopiero po upadku powstania styczniowego napływ Rosjan-prawosławnych stał się większy. Była to konsekwencja antypolskiej i rusyfikacyjnej polityki Petersburga wobec społeczeństwa Królestwa Polskiego i represyjnego postępowania aparatu carskiego wobec ludności polskiej. Wszystkie stanowiska administracyjne stopniowo przejmowali Rosjanie. Miasto stało się garnizonem wojskowym, w którym stacjonował 37. jekaterynburski pułk piechoty, 10. brygada artylerii i 6. sotnia 5. dońskiego pułku kozaków. Ściągnięto tu również z Rosji cały aparat policyjny. Pod koniec XIX stulecia w Łodzi zamieszkiwało już 7000 Rosjan, to jest około 2,2% wszystkich jej mieszkańców (1897). Dane te nie obejmowały blisko 4500 żołnierzy przybyłych do Łodzi z głębi imperium Romanowych.

Prozelityzm i wymuszona tolerancja

Prozelityzm jest naturalnym procesem w środowiskach wielowyznaniowych. Takim środowiskiem bez wątpienia była Łódź. Nadto trzeba pamiętać, że zjawisko to niekiedy wiązało się z przejmowaniem kultury narodu, w którym się żyło na co dzień. W tej mierze największe możliwości mieli Niemcy protestanci. Niemniej środowisko polskie, może mniej katolickie, było również atrakcyjne dla przybyszów osiadłych w nowo tworzącym się mieście przemysłowym.

Co prawda kulturalnie Polacy nie mogli się wówczas niczym szczególnym poszczycić, jako że było to środowisko ubogie, małomiasteczkowe, żyjące na marginesie oświeceniowych, a później romantycznych trendów kulturalnych Rzeczypospolitej szlacheckiej i Królestwa Polskiego. Co wcale nie znaczy, że kontakty z większymi ośrodkami polskimi nie istniały, ale te nie zawsze oddziaływały na twórców Nowej Łodzi. O tym, że tak musiało być, świadczy fakt stopniowej polonizacji już pierwszej generacji osadników łódzkich. Proces asymilacji obcojęzycznych grup ludności był widoczny przede wszystkim wśród Niemców wyznania katolickiego. Oni najszybciej się polonizowali, a warunki stworzone w Kościele rzymskokatolickim (przy jednocześnie jawnie negatywnej postawie władz carskich) musiały być na tyle atrakcyjne, że zmiana przynależności narodowej nie powodowała większych perturbacji. Zjawisko to daje się zaobserwować przede wszystkim przy klasyfikacji łódzian z zastosowaniem kryterium językowego. Liczba ludności mówiącej po polsku systematycznie wzrastała, by w 1897 r. osiągnąć blisko 50%. A trzeba cały

czas pamiętać, że zakres pracy duszpasterskiej duchownych katolickich był w znacznym stopniu ograniczony restrykcyjnymi zarządzeniami administracji petersburskiej.

Z drugiej strony można podać fakty wskazujące na daleką otwartość w kwestii językowej tak w Kościele rzymskokatolickim, jak i ewangelicko-augsburskim. Otóż pod koniec czwartej dekady ubiegłego stulecia miejscowy proboszcz parafii katolickiej zabiegał u władz kościelnych o wikarego znającego język niemiecki, który by mógł swobodnie duszpasterzować wśród parafian niemieckojęzycznych. Z kolei w 1888 r. w ewangelicko-augsburskim kościele Św. Jana prowadzono nabożeństwa w języku polskim dla łódzkich luteran pochodzenia polskiego¹¹.

O polonizacji Rosjan, względnie przechodzeniu prawosławnych na katolicyzm, trudno cokolwiek powiedzieć. Jeżeli takie przypadki miały miejsce, to na pewno nie były liczne. Z kolei rusyfikacja lokalnego społeczeństwa metodami administracyjnymi (język urzędowy, szkolnictwo, pobór do wojska) mogła przynieść pewne rezultaty, ale była raczej powierzchowna. Natomiast o prozelityzmie wyznaniowym nic szczególnego nie wiemy i nie jest on widoczny w danych statystycznych. Cerkiew prawosławną kojarzono zawsze z administracją zaborcy, czynnikiem państwowym, lojalnością wobec imperatora Wszechrosji. Katolicy traktowali prawosławnych z pobłażliwością, jeżeli nie wrogością warunkowaną względami narodowościowymi, nie zaś teologicznymi.

Ludność żydowska, zwłaszcza ta, która pragnęła opuścić miejscowe „getto” (przede wszystkim duchowe), otwierająca się na procesy asymilacyjne, szybko się germanizowała. Prozelityzm wyznaniowy był mało widoczny. Młodzi Żydzi łódzcy, szczególnie ci, którzy kończyli zagraniczkę szkoły wyższe (odsetek absolwentów uniwersytetów niemieckich był znaczny), przejmowali wzorce kultury zachodniej, lecz nie porzucali religii przodków. Co najwyżej laicyzowali się. Podobnie rosyjscy muzułmanie nie zmieniali religii.

Historia wyznań i religii dowodzi, że tolerancja występuje tam, gdzie religijność jest znaczna, zaś nauki teologiczne stoją na wysokim poziomie. Życie jednak pokazuje, że tolerancja bardzo często pojawia się tam, gdzie zaangażowanie religijne jest powierzchowne, wiedza teologiczna ogranicza się tylko do podstawowych prawd wiary lub

¹¹ K. Stefański, *Architektura sakralna Łodzi w okresie przemysłowego rozwoju miasta. 1821-1914*, Łódź 1995, s. 33, 61.

miejscowy Kościół czy religia nie dominuje. W zakresie tolerancji Łódź spełniała przynajmniej ostatnie wymienione warunki.

Mieszkańcy Łodzi rekrutowali się z kręgów tradycjonalistycznych, gdzie religia była przytłumiona względami ekonomicznymi. Ci, którzy reprezentowali wyższy poziom intelektualny, byli zainteresowali pomnażaniem dóbr materialnych za wszelką cenę. Religia była dla nich świątecznym dodatkiem. Postawa taka charakteryzowała niemalże wszystkie łódzkie grupy wyznaniowe. Ci zaś, którzy stanowili „masę produkcyjną”, byli ograniczani w swoich dążeniach do wyższych wartości, jeżeli w ogóle takowe posiadali. Praktyki religijne ograniczali do zewnętrznych czynności rytualnych. I jedni, i drudzy przez długi czas wyznawali zasadę tak charakterystyczną dla łódzian, nie tylko w ubiegłym stuleciu: Bardziej mieć niż być. Konsumpcjonizm skutecznie tłumił rozwój duchowy.

Ani protestantyzm (który reprezentowała w miarę zamożna i społecznie aktywna część łódzian), ani katolicyzm (choć on w Łodzi dominował), a tym bardziej mozaizm i prawosławie nie były w stanie narzucić innym dominacji. Kościół protestancki nie był wewnętrznie jednolity. Obok luteran funkcjonowali przecież hennhuci, baptyści oraz kalwiniści.

Kościół katolicki nie był na tyle silny wewnętrznie ani zewnętrznie zorganizowany, by mógł skutecznie przeciwdziałać misji grup protestanckich. Zresztą „ponowne chrzty”, propagowane przez miejscowych baptystów, katolicy zbywali milczeniem, jako że był to wewnętrzny problem protestantów, zaś Kościół ewangelicko-reformowany nie był ekspansywny. Mozaizm i prawosławie nie stanowiły poważniejszego zagrożenia dla rzymskiego katolicyzmu. Problemy pojawiły się dopiero w końcu ubiegłego stulecia, wraz z wystąpieniem w łonie Kościoła rzymskokatolickiego ruchu mariawickiego, a następnie stworzenia na jego bazie samodzielnego Kościoła Starokatolickiego.

Otwarcie się na drugiego człowieka, zwłaszcza potrzebującego, wyjście mu naprzeciw z pomocą duchową i materialną, proponowanie życia w pokorze, modlitwie, a zwłaszcza propagowanie duszpasterza ubogiego, a oddanego wiernym, przy jednoczesnym nacisku na pobożność w wychowaniu, kształceniu, życiu wspólnotowym oraz uwydatnianie – tak żywego w emocjonalnej warstwie polskiego katolicyzmu – kultu maryjnego, spowodowało niebywałą popularność mariawitów. Lgnęli do nich przede wszystkim mieszkańcy najuboższej dzielnicy Łodzi, Bałut. Wrogość i jednocześnie zmiana metod duszpasterskich była naturalną reakcją rzymskich katolików na ruch braci i sióstr

Najświętszej Maryi Panny. Kościół rzymskokatolicki bardzo ostro atakował mariawitów (tych z kolei niedwuznacznie kokietowały władze carskie). Dochodziło do bardziej lub mniej brutalnych akcji, choć Łódź nie była widownią zdecydowanie dramatycznych starć.

Tolerancyjność Łodzi była w pewien sposób wymuszona. Oczywiście miejscowa hierarchia rzymskokatolicka przeciwstawiała się misji mariawitów. Do jawnych wystąpień nie mogło dojść, bowiem katolicy nie byli jedyną i najsilniejszą grupą wyznaniową. Należało się liczyć z innymi. Chcąc nie chcąc, ludność Łodzi była zmuszona systematycznie wypracowywać formy współistnienia różnych wyznań. Bez wątpienia szły one wobec duchownych i wiernych mariawickich się zdarzały, lecz były to wypadki odosobnione. Fakt istnienia wielkiej liczby protestantów, prawosławnych i żydów tępił ostrze ataków łódzkiego duchowieństwa rzymskokatolickiego. I na odwrót – prozelityzm nie łączył się z rozbiciem dotychczasowych struktur emocjonalnych, kulturowych, ekonomicznych łódzian początku naszego wieku. Istnienie wielu niekatolickich wyznań i religii wymuszało w sposób naturalny tolerancję wyznaniową.

W tej mierze przykład dawali „wielcy” miasta. Oni i im podobni tworzyli nowe miasto, własne, miasto swoich marzeń i na miarę swoich możliwości. Ślady koegzystencji są widoczne po dziś dzień. Tab-leau fundatorów cerkwi Św. Aleksandra Newskiego (eksponowane na stałej wystawie w Muzeum Historii Miasta Łodzi) pokazuje, że obok urzędników administracji carskiej byli przedstawiciele establishmentu przemysłowego: protestanci (Ludwik Grohman, Karol Scheibler, Ludwik Geyer), katolicy (Juliusz Heinzel) i żydzi (Izrael Poznański). Luteranie w sposób szczególny wyposażyli katolicki kościół Podwyższenia Świętego Krzyża (wieżę fundował Heinzel, a dzwony Scheibler). Podobnie uczyniono z neogotycką świątynią Św. Stanisława Kostki (ołtarz główny został ufundowany przez miejscowego fabrykanta, katolika, Juliusza Teodora Heinzla, zaś chór muzyczny – przez protestanckiego przemysłowca, Edwarda Herbsta). Obok siebie po dziś dzień znajdują się wspaniałe witraże saksońskie fundacji katolików, protestantów i żydów. Wielką hojność wykazano przy budowie nowego kościoła Wniebowzięcia NMP na Starym Mieście. Luterkańska rodzina Scheiblerów wyasygnowała na ten cel 15000 rb, zaś Julisz Kunitzer – także luteranin – 2000 rb. Z kolei fundatorem wspaniałej posadzki terakotowej był żydowski przedsiębiorca Poznański. Na nowo budowaną synagogę przy ul. Spacerowej łożyli ci sami łódzianie, którzy przyczynili się do wzniesienia cerkwi prawosławnej i świątyni katolickich. Luteranie, baptyści, żydzi budowali szpitale,

w których leczono wszystkich, bez względu na wyznawaną religię. Kiedy 20 V 1920 r. przebywał w Łodzi nuncjusz apostolski Achilles Ratti (późniejszy papież Pius XI), zatrzymał się w pałacu luterańskiej rodziny Scheiblerów.

Różne narodowości, różne wyznania i religie w imię specyficznego pojętej tolerancji budowały swą własną Łódź.

* * *

W posłowie tomiku poezji Lucyny Skompskiej „Pewien przechodzień”, Nicole Gourgaud zamieściła subtelny refleksję o Łodzi. Refleksję cudzoziemki patrzącej na miasto z innej niż my perspektywy. Dostrzegła coś zupełnie wyjątkowego w tym, co ją otaczało. Zauważyła: *Łódź wznosi ku niebu swoje niezliczone palce, odstania chmurą, jak wnętrze dłoni, swoje dachy, nie wstydy się swoich dymów, odgłosów, buntów, swojej historii. (...) Łódź to palimpsest, lecz można odnaleźć wytarte pismo. Wystarczy chwila skupienia, na przykład w zaciśnięciu murów okalających cmentarz żydowski*¹². Można by dodać – także w zaciśnięciu murów cmentarnych łódzkiej nekropolii przy ul. Ogrodowej. Coś ukrytego i niewidocznego dla postronnego obserwatora, ale istniejącego i dostrzegalnego. Wówczas można tu odnaleźć stare pismo o dawnej Łodzi – mieście chmurnym, wyjątkowym, niepowtarzalnym przez swą wielowyznaniowość, wielonarodowość, wielokulturowość.

Łódzki dzień rzeczywiście zaczynał się gwizdem syren fabrycznych. Ale także śpiewem cudownie rzewnych godzinek śpiewanych po polsku, modlitwą „Ojcze nasz” odmawianą również po niemiecku oraz hebrajskim szacharit wymawianym w takt monotonnego kołysania się postaci przykrytych tałasami. Rytm tygodnia odmierzał huk maszyn tkackich. Ale także nabożeństwa odprawiane w kościołach, zborach, cerkwiach i synagogach. Horyzont ograniczały ogromne budynki fabryk, niebo zasnuwał szary, ciężki dym dominujących nad miastem kominów. Ale także cudownie piękne, jedyne w swoim rodzaju świątynie, których wieże wciskały się między liczne kominy. Człowiek rzeczywiście gubił się często w panującym tu pośpiechu, albowiem był tylko trybikiem bezdusznej a potężnej maszyny. Ale jednocześnie znajdował chwile odpoczynku wśród drzew wspaniałego lasu łagiewnickiego, chwile zadumy u stóp sarkofagu w podziemiach miejscowego klasztoru ojców franciszkanów, gdzie spoczywały doczesne szczątki cieszącego się opinią świętości Rafała Chylińskiego.

¹² L. Skompska, *Pewien przechodzień*, Łódź 1994, s. 37.

Mieczysław Sawicki

Trzecia kultura albo substytut religii dla ateistów

Nauka nowożytna wydaje się fenomenem unikatowym w dziejach człowieka. Czasy prehistoryczne ani starożytność nie dostarczają dowodów na istnienie podobnej co do metod i skutków działalności jednostek i grup społecznych. Obserwacji, pomiarów i wynalazków zawsze dokonywano w różnych miejscach globu, ale nie te elementy decydują o naturze nauki nowożytnej. Według A.J. Toynbeego¹ nigdy przedtem badania obiektów i zjawisk przyrody nie wpływały na treść i kształt kultury i cywilizacji człowieka tak jak zjawisko, które narodziło się w średniowieczu jako *scientia nova*. Nauka nowożytna determinuje dzisiaj całość życia i może całkowicie przeobrazić powierzchnię i najbliższe otoczenie globu ziemskiego. O kulturze i cywilizacji końca XX w. i zarazem końca drugiego tysiąclecia możemy, że są naukowe. Historycy dziejów człowieka znają wielość kultur i cywilizacji. Są kultury: narodowe, europejska, azjatycka, rycerska, sportowa, pracy itd. Wielość kultur może być zjawiskiem diachronicznym lub chronologicznym. Kultury się rodzą, rozwijają i zamierają.

Pierwsza, druga i... trzecia kultura

Leżą przede mną trzy książki. Najstarsza, wydana w Anglii i nigdy nie przetłumaczona na polski, pióra historyka nauki i publicysty naukowego C.P. Snowa, nosi tytuł „Dwie kultury”². Następna, wydana w kraju i napisana przez filozofa i metodologa nauk przyrodniczych, ks. J. Życińskiego, biskupa tarnowskiego, jest zatytułowana „Trzy kultury”. I na koniec najnowsza, tłumaczenie z angielskiego dzieła zbiorowego o tytule polskim „Trzecia kultura”³. Snow w tekście o niewielkiej objętości, napisanym blisko 35 lat temu odkrywa i ana-

¹A.J. Toynbee, *A study of History*, t. XII, London 1961.

²C.P. Snow, *The two Cultures*, London 1963.

³J. Brockman (red.), *Trzecia kultura*, Warszawa 1996.

lizuje istniejące wówczas dwie kultury przeciwstawne na wielu planach. Jedną z nich – jego zdaniem – jest kultura humanistyczna, uprawiana i upowszechniana przez twórców różnych rodzajów sztuki oraz analityków tej twórczości (krytyków), a także przez badaczy dyscyplin o człowieku i przejawach jego życia. Kultura ta niesie i wciela w życie – np. przez dominujący, bo obowiązujący, profil ogólnego wykształcenia – określony świat wartości, specyficzny racjonalizm, styl myślenia, specyficzny dyskurs kulturowy. Drugą kulturę – według Snowa – formuje twórczość przedstawicieli nauk ścisłych (przyrodniczych) oraz zastosowania ich teorii i odkryć w życiu społecznym i technologii. Między tymi kulturami występują istotne różnice w metodach poznawania rzeczywistości, rozumienia warunków prawdziwości sądów o niej oraz w obrazach świata i człowieka, które proponują one w ramach kształcenia. J. Życiński natomiast – po 30 latach od wystąpienia Snowa – widzi trzy kultury. Są to dwie wymienione przez Snowa oraz trzecia, zrodzona w obrębie religii chrześcijańskiej, która harmonizuje wartości niesione przez tamte dwie ideą immanencji oraz transcendencji Boga. Według tego filozofa nauki, który nawiązuje do nauczania Jana Pawła II⁴, kultura humanistyczna, kultura naukowa oraz chrześcijańska kultura religijna (z jej współczesną teologią) są fenomenami autonomicznymi, ale nie pozostają w konflikcie, lecz przeciwnie – mają wspólny korzeń i podstawę w immanentnym a zarazem transcendentnym osobowym Bóstwie. Tak rozumiana trzecia kultura jest glebą, z której wyrastają i w niej żyją tamte dwie, wymienione przez Snowa. Z jej stanowiska i w jej perspektywie uzyskują one sens i dodatkowy wymiar. Bowiem tak rozumiana trzecia kultura stwarza absolutny układ odniesienia dla tamtych dwóch. Natomiast trzecia kultura prezentowana przez J. Brockmana, amerykańskiego wydawcę i filozofa nauki, tkwi – co do swych treści i aksjologii – na antypodach w stosunku do trzeciej kultury opisanej przez J. Życińskiego. Jest to kultura przeciw wszelkiej religii. Jej twórcy i propagatorzy brzydzą się wizją świata, w którym miałyby działać wielki konstruktor i planista, dostają zapaści, gdy słyszą, iż istnieje *nadnaturalne*, poza przyrodą dostępną poznaniu ludzkiemu (s. 154, 258). Kulturę swoją definiują następująco: *Jest to kultura tworzona przez uczonych i badaczy świata empirycznego, którzy*

⁴ *Postanie Jego Świątobliwości Ojca Świętego Jana Pawła II do O. George'a V. Coyne'a, Dyrektora Obserwatorium Watykańskiego*, w: *Zagadnienia filozoficzne w nauce*, t. XII, Kraków 1990.

dzięki swym pracom i pisarstwu przejmują rolę tradycyjnej elity intelektualnej w poszukiwaniu odpowiedzi na pytania od zawsze nurtujące ludzkość: czym jest życie? kim jesteśmy? dokąd zmierzamy? (s. 15). Warto się pokusić o analizę znaczeń pojęć zastosowanych w definicji trzeciej kultury autorstwa J. Brockmana. Na przykład pojęcie „świat empiryczny” twórcy tej kultury rozumieją bardzo wąsko: to, czego doświadczają w swych laboratoriach eksperymentujący przyrodnicy. Od razu więc orzekają, że np. doświadczenie religijne (mistyczne), przeżycia duchowe piękna, dobra nie należą do świata empirycznego, ponieważ są subiektywne, nie mogą być zorganizowane, zweryfikowane, zmierzone. Uczucia, stany i procesy wolicjonalne, myślowe, cały świat wewnętrzny człowieka (i w dużym stopniu zwierząt) kultura ta sprowadza do warunków zewnętrznych, materialnych, do procesów fizycznych czasoprzestrzennych zachodzących w ciałach, np. mózgu, i dlatego zaliczanych do świata empirii. Natura świadomości ludzkiej będzie znana, gdy poznamy wszystkie funkcje i stany zachowań fizycznych mózgu. Świadomość to tylko funkcje mózgu. Badając eksperymentalnie te funkcje, mierząc ich parametry, będziemy mogli powielać świadomość wielokrotnie w tzw. sztucznych inteligencjach. Dzięki takiemu założeniu (warunki zewnętrzne jakiegoś procesu świadomości są tożsame z naturą tego procesu) pojęcie „świat empiryczny” jest rozciągane w tej kulturze niczym guma do żucia. Jeszcze gorzej rzecz się ma ze znaczeniem słowa „empiria” na przykładzie nauk ścisłych. Wiadomo, że fizyka współczesna, chemia teoretyczna lub kosmologia są w wysokim stopniu naukami sformalizowanymi i referenty empiryczne znaczenia pojęć są bardzo dalekie od rzeczywistości fizycznej, materialnej lub ich w ogóle nie ma. Tymczasem twórcy trzeciej kultury nagminnie zamazują to, co wobec czytelnika dyletanta, jest po prostu nieetyczne. Na przykład czarne dziury, kwarki, struny i tunele kosmiczne, funkcja falowa wszechświata, dodatnia próżnia itd. – wszystko to ma być świat empiryczny; gen jako jednostka doboru naturalnego w świecie organizmów żywych to empiria, a nie spekulacja, wpływ statystycznej ewolucji genotypu na fenotyp to fakt empiryczny itd., itd. Pojęcia konstruowane jedynie w obrębie jakiegoś systemu teoretycznego, hipotetyczne wnioski z łańcuchów logicznych operacji mają być światem empirii. Chyba tylko dlatego, że stworzone w wyobraźni przyrodnika, a nie humanisty. A. Guth przedstawia w omawianej tu książce, zarys planu stworzenia wszechświata z *dziesięciu kilogramów materii* (s. 381-395). Czy to jest uczony badający świat empirii? D. Hills na s. 521-535 twierdzi, iż można zbudować programy komputerowe, które same – przez autoka-

talizę – wyprodukują programy projektujące i tworzące nowe komputery, przy czym nie będziemy znali algorytmów ich działań. Takie programy autor nazywa *inteligentnymi, myślącymi, sztucznymi światami*. Sam jednak uczciwie przyznaje, że jest to *wizja teoretyczna*. Toteż sędzę, że znaczenie terminu „trzecia kultura” lepiej by opisywało zdanie stwierdzające, że tworzą ją uczeni i badacze nauk przyrodniczych, ale w godzinach pracy pozalaboratoryjnej, kiedy to pomiar i obserwacja ustępują swobodnej grze wyobraźni, fantazji, ekspresji poetyckiej lub inwencji literackiej. Skutek jest taki, że mieszają im się dwa plany ontologicznie różne, świat empirycznie badany ze światem imaginacji, a w swej działalności propagującej trzecią kulturę plody imaginacji i konstrukcje czysto teoretyczne prezentują oni jako empirię.

Anachroniczni i śmieszni humaniści

Warto się następnie zatrzymać przy donośnym oznajmieniu współautorów (s. 15-36), iż ta grupa społeczna (twórcy i propagatorzy trzeciej kultury) przejmie rolę tradycyjnej elity intelektualnej, którą dotychczas stanowili humaniści (s. 27). Oto *naukowcy zaczynają się stawiać i przejmować rząd nie tylko umysłów, ale i dusz*. Oznacza to tym samym, że w trzeciej kulturze dusze ludzi jako tako wykształconych nie będą już należały do humanistów, lecz do matematyków, fizyków, kosmologów, biologów, informatyków itp. A dzieje się tak dlatego, że w tej kulturze prawdziwych odpowiedzi na podstawowe pytania o sens istnienia, początki życia, istotę świadomości, naturę umysłu itd. udzielają właśnie twórcy nauk ścisłych. Twórcy trzeciej kultury odmawiają humanistyce wartości teoriopoznawczych, twierdząc, że jej odpowiedzi są fałszywe. Filozofia ich zdaniem, to działalność bezużyteczna (s. 33). Tradycja i historia wielkich systemów filozoficznych (Arystoteles, Platon, Tomasz z Akwinu) może wzbudzać tylko śmiech studentów (s. 31, 207, 217). Psychologia (Freud, Jung), socjologia, teoria języka, teoria sztuki konstruuje fałszywy obraz życia, człowieka i jego miejsca w kosmosie. Fałszywy, bo nie uwzględniający języka i metod badawczych nauk ścisłych, a także dlatego, iż jego korzenie są chrześcijańskie, tkwią w ideach religijnych. Dla filozofa D.C. Dennetta, psychologa N. Humphreya, biologa F. Varela, informatyka M. Minsky’ego – współtwórców trzeciej kultury, autorów wykładów i wypowiedzi w dyskusjach pomieszczonych w tej książce – takie pojęcia, jak: osobowe ja, procesy duchowe, wartości absolutne, świat nadnaturalny itp., są puste, nic rzeczywiste-

go im nie odpowiada. Taka koncepcja nowej kultury opiera się na dwóch wątpliwych założeniach. Po pierwsze, że w skali masowej ludzie przestaną zwracać się ku sztuce i religii, szukając w nich odpowiedzi na pytania podstawowe. Jak wiadomo sztuka i religia otwierają przed człowiekiem przestrzeń doświadczeń duchowych i emocjonalnych. Odbiorca dzieła artystycznego (literackiego, plastycznego, muzycznego) lub współuczestnik aktu religijnego przede wszystkim przeżywają, a dopiero potem partycypują w procesie poznania. Z tego faktu wynika ów rząd dusz kultury humanistycznej, o którym tak zawistnie i z goryczą piszą twórcy projektowanej trzeciej kultury. Gdy w skali masowej zniknie pragnienie przeżywania piękna i sacrum, wówczas można będzie wziąć pod uwagę jakieś substytuty kulturowe. Po drugie, nie jest dowiedzione, iż w naukach ścisłych tkwią źródła odpowiedzi na pytania egzystencjalne. Dotychczas wybitni twórcy tych nauk uporczywie i zgodnym głosem twierdzili, że nauki te nie zajmują się problematyką egzystencjalną, nie rozważają problemów sensu świata i życia, nic nie mówią o wartościach, o pięknie i dobru, o tym, dlaczego jest raczej coś aniżeli nic. Jednocześnie ludzie nie oczekiwali, by fizyka czy chemia rozjaśniała im sens życia i śmierci itd. Nauki ścisłe dają wiedzę o wszechświecie i przyrodzie, a ich zastosowania zmieniają środowisko ludzkie, ale nie jest jasne, jakie znaczenie ma to dla życia wewnętrznego człowieka. Czy przeciętny człowiek przeżywa egzystencjalnie informację, że istnieją czarne dziury lub geny podlegają doborowi naturalnemu albo wszechświat rozszerza się z ogromną prędkością? Twórcy trzeciej kultury jakby nie dostrzegali swoistej schizofrenii współczesnego człowieka, który powszechnie w działaniu praktycznym kieruje się racjonalizmem naukowym, ale w głębi siebie i w głębokich relacjach z drugim pozostaje w kategoriach, które od dawna były domeną humanistyki.

Nowa filozofia przyrody

Trzecia kultura – zdaniem jej współtwórców i propagatorów – formuje nowy obraz świata, nową filozofię przyrody. Dokonuje tego na gruncie odkryć i teorii współczesnych nauk przyrodniczych. Są trzy motywy przewodnie tej nowej filozofii przyrody (M. Minsky, L. Smolin). Pierwszy to idea panewolucjonizmu. Wszystko, co istnieje, podlega zmienności w czasie, przy czym można zauważyć pewien kierunek tej zmienności: od prostych układów do złożonych. Ewolucja przyrody podlega prawom i regułom, np. zasadzie doboru natural-

nego, regule przetrwania najlepiej dostosowanych. Darwin i jego następcy mówili o zmienności organizmów żywych (osobników, gatunków), gdy tymczasem ewolucjoniści z trzeciej kultury mówią o ewolucji wszystkiego: gwiazd i układów gwiazdnych, kultur i cywilizacji, idei, pojęć i teorii naukowych, ideologii i religii, mózgów i umysłów, języków i programów komputerowych, procesów społecznych i ekonomicznych. Neodarwinizm, czyli darwinizm totalny, narzucający swoje prawa wszystkim procesom przyrody niezależnie od ich natury ontycznej, jest głównym credo trzeciej kultury. W tym totalnym darwinizmie rządzą: przypadek, selekcja, adaptacja i walka na śmierć i życie („zabić, aby żyć”). Wszystko, co istnieje na dowolnym poziomie strukturyzacji, od cząstek elementarnych do wszechświata jako całości, ewoluuje w czasie i nie jest to ani regres, ani postęp, lecz raczej *taniec bez celu, poprzez obszary morfogenezy w przestrzeni form* (s. 129-147). Drugim motywem przewodnim trzeciej kultury jest teza, że nie istnieje nic przedustawnego w odniesieniu do wszechświata. Nie stworzył go żaden czynnik zewnętrzny w stosunku do niego (osobowy lub materialny), nie zorganizowała go żadna zasada uniwersalna i transcendentna (arche, prazasada wszystkich rzeczy i zasad), żadna struktura praw. Kosmos sam siebie stworzył i nadal sam siebie stwarza (samoorganizacja). Wreszcie ostatni element organizujący trzecią kulturę to powszechna złożoność nieskończonej liczby relacji, która spoczywa w ośniewie całej przyrody. Złożoność objawia się w nieskończonej różnorodności elementów i relacji między nimi. Indywidualność i odmienność wydają się kosmiczną zasadą przyrody. Im bardziej układ jest złożony (organizmy), tym bardziej jest indywidualny. Elementy proste powtarzają się, ale ich kombinacje nie. Materiał księżycowy jest zbudowany z pierwiastków, które występują na Ziemi, ale jest substancją złożoną nie znaną na niej i nie przewidywaną przez ziemską chemię. Oczywiście filozofia przyrody zawierająca te trzy motywy głównie wyrasta z nauk ścisłych, ale sytuuje się poza nimi, przekracza je, co zresztą zapowiada podtytuł pracy pominięty przez polskiego wydawcę: „Beyond the Scientific Revolution”. Nie jest ona syntezą wiedzy przyrodniczej ani interpretacją epistemologiczną ich odkryć. W wypowiedziach autorów książki filozofia nie uzasadnia ich twierdzeń ściśle naukowych ani nawet nie występuje jako składnik kontekstu odkryć. Fakt ten – sam w sobie pozytywny – przypomina czytelnikowi, że większość twórców trzeciej kultury filozofię ma za nic, nie widzi w niej żadnego sensu. Filozofia przyrody, jaką oni uprawiają, wydaje się, spełnia pewien model ontologiczno-epistemiczny, który swego czasu odkryli

N. Whitehead oraz N. Hartman, a u nas rozwinęli J. Metallman i Cz. Białobrzeski. W skrócie sprowadza się on do tezy, iż w naukach przyrodniczych istnieją zawsze zagadnienia dane nam w poznaniu przyrodniczym, których analiza racjonalna może doprowadzić do pytań metafizycznych, czyli do konieczności wykroczenia poza poznanie naukowe. Tym samym twórcy trzeciej kultury programowo likwidujący metafizykę (drugi motyw przewodni) na skutek racjonalnej analizy pewnych problemów „świata empirycznego” lądują w metafizyce! Oczywiście prawie żaden z nich się do tego nie przyznaje, możliwe, że dlatego, iż nie jest tego świadomy. Na przykład symulacja procesów umysłowych człowieka przez komputery jest faktem empirycznym (dodajmy – symulacja bardzo elementarnych procesów). Analiza racjonalna tego faktu prowadzi do pytania, czy komputer ma świadomość. Odpowiedź na to pytanie jest transcendentna w stosunku do natury tego, co wykonuje symulację w komputerze i jako taka nie może być przedmiotem analizy w obrębie matematycznej teorii algorytmów (automatów). Należy do metafizyki, czyli filozofii teorii maszyn inteligentnych (AI). Niektórzy autorzy książki „Trzecia kultura” przejawiają świadomość ograniczeń tak uprawianej filozofii przyrody i sygnalizują to. Przede wszystkim czyni to wybitny fizyk, matematyk i kosmolog R. Penrose (s. 331-359), uzupełniają go: P. Davies (s. 417-429), S.J. Gould (s. 67-97), N. Eldredge (s. 159-173). Pozostali niestety zacierają granice między nauką o przyrodzie a filozofią przyrody, mieszają kategorie, metody uzasadnień, tezy z metaforami. Celują w tym zwłaszcza R. Dawkins (s. 97-129), M. Minsky (s. 205-227), A. Guth (s. 381-395), C. Langton (s. 473-495) i D. Hills (s. 523-535). Prawdopodobnie dzieje się tak dlatego, iż często są oni odkrywcami określonych faktów lub autorami teorii naukowych. Silny związek emocjonalny i duchowy ze swoim dziełem niszczy obiektywizm i samokrytycyzm w procesie jego popularyzacji. Popularyzacja staje się wówczas po prostu propagandą.

Wiek XXI to wiek biologii

Twierdzenie, że wiek XX to wiek fizyki, prawdopodobnie nie może być łatwo zakwestionowane. Odkrycia, idee i teorie fizyki XX w. gruntownie przemieniły nasze życie tak w wymiarze indywidualnym, jak i globalnym. Mówi się o wieku atomu i energii nuklearnej, stuleciu elektroniki i automatyki, informatyki i komunikacji, stacji orbitalnych i księżycowych, eksploracji bezpośredniej planet

układu słonecznego, nanotechnologii i laserotechnologii. A wszystko to jest fizyką stosowaną. XXI wiek ma być wiekiem biologii. Ostatnie ćwierćwiecze wyraźnie to sygnalizuje. Biologia molekularna oraz genetyka populacji z ich zastosowaniami do mutacji gatunków, klonowania osobników, tworzenia nowych ekosystemów, to tylko wierzchołek góry lodowej. Cztery piąte tekstu rozważanej książki jest poświęcone badaniom w dziedzinie biologii eksperymentalnej i teoretycznej. Gdy autorzy – częstokroć wybitni specjaliści o poważnym i uznanym dorobku – piszą o odkryciach nowych mechanizmów ewolucji w świecie organizmów żywych, oceniają metody badań i logiczny kontekst uzasadnienia, to czytelnik obcuje z rzetelną popularyzacją nauki. Przykładem tego może być rozdział 4, w którym dyskutowane są odkrycia i twierdzenia Godwina w dziedzinie morfogenezy zachodzącej w przestrzeni nieskończone różnorodnych form organizmów. Filozofia przyrody tego autora trzyma się empirii, a przekraczając ją, dba o racjonalność, sugeruje metody falsyfikacji teorii. Przeciwnieństwem powyższego jest rozdział 3, zatytułowany „Wehiкул przeżycia”, zawierający wykład (i dyskusję nad nim) ewolucji genowej pióra Dawkinsa. Sformułowanie tezy, że to *geny dla swego dobra manipulują organizmami, w których czasowo przebywają* (s. 99), wyprowadza autora poza naukę. Bowiem tylko spekulacja może przypisać genom (ich statystycznym kombinacjom, rekombinacjom, replikom) wpływ na fenotyp gatunków, ich morfologię i morfogenezę. Dawkins od tej pierwszej spekulacji przechodzi do drugiej, zawieszonej w jeszcze bardziej rozrzedzonej próżni empirycznej, która to spekulacja owocuje taką oto tezą: każdy organizm żywy jest przez samolubne geny traktowany niby narzędzie, robot, maszyna, która przez reprodukcję, czyli swoje potomstwo, utrzymuje ewolucję kombinatoryczną oceanu genów. Te gatunki organizmów, które wyginęły bez potomków, jednocześnie przerwały wędrówkę genów w czasie. Świat jest więc pełen tylko tych genów, którym się udało. Na koniec autor tak bardzo rozsmakował się w nauce spekulatywnej, że przenosi język swej teorii ewolucji genowej w dziedzinę zjawisk społecznych, kulturowych, ekonomicznych. Tworzy pojęcie memu, czyli jednostki np. doświadczenia kulturowego lub myślenia, która potrafi się reprodukować samorzutnie, przenosić się z jednych systemów pojęciowych do drugich (przez kombinacje i replikacje) i wpływać na formy organizacji tych systemów. Mnogość memów, ich różne kombinacje, symbiozy i antagonizmy, rodzenie się i giniecie oraz reguły tych procesów (przede wszystkim reguła doboru naturalnego) powodują ewolucję kultury, systemów społecznych, ekonomicznych, religijnych. Spekula-

cje Dawkinsa i jego szkoły są przykładem wynaturzonego redukcjonizmu ontologicznego, swoistego darwinizmu społecznego i kulturowego stojącego w sprzeczności z nauką Darwina. Prace Dawkinsa i jego szkoły to nie biologia, to nie filozofia przyrody, lecz zwykła ideologia, która prawdopodobnie zrodziła się w klimacie urazów i kompleksów na tle religii (zob. s. 113 nn.). Przez stronicę „Trzeciej kultury” przewinęło się kilkunastu biologów z wykładem lub głosem w dyskusji. Żaden z nich – poza złośliwościami lub epitetami – nie zdobył się na poważną analizę aktualnego stanu relacji pomiędzy teorią ewolucji a teologią chrześcijańską. Ich wypowiedzi sprawiają wrażenie, że autorzy zupełnie nie znają tych relacji lub ich wiedza w tym zakresie zatrzymała się na poziomie XIX w. A przecież nie jest prawdą, że Kościoły chrześcijańskie (w tym zwłaszcza katolicki) zwalczają ewolucjonizm, negują wartość poznawczą teorii ewolucji organizmów żywych. Szczególnie pontyfikat Jana Pawła II obfituje w ważne dokumenty w tej kwestii. Na ich podstawie teologia może dokonać interpretacji teorii ewolucji (ale nie panewolucji i neodarwinizmu w postaci socjobiologii lub psychologii ewolucyjnej) zgodnie z Pismem Świętym. Prawidłowa – to znaczy zgodna z Objawieniem – analiza pojęcia stworzenia prowadzi do tezy o stałej immanencji Boga w stworzeniu (*Deus est semper creator*) oraz jednoczesnej Jego transcendencji wobec tego stworzenia. Proces stwarzania nadal trwa dzięki Bożej immanencji. Bóg podtrzymuje proces ewolucji żywych organizmów. Osoba i struktury ludzkie są najbardziej złożonymi układami cielesnymi, a przez to są bytami najbardziej otwartymi i wolnymi. Osobowy duch ludzki jako *obraz i podobieństwo* odsłania się ewolucyjnie w materii, coraz bardziej złożonej, różnorodnej i samoorganizującej się. Odsłaniając się, pozwala widzieć bycie Boga jako transcendens, który przez swą naturę (Bóg jest Miłością) umożliwia realizację wszystkich możliwych i nie znanych nam dotychczas rzeczywistości. W tych kwestiach można czytelnika odesłać do prac J. Życińskiego i M. Hellera⁵ lub pracy J. Moltmanna⁶. Na koniec uwag o biologizmie prezentowanym w książce, nie sposób pominąć faktu pewnej anachroniczności podejścia trzeciej kultury w odniesieniu do konsekwencji egzystencjalnych rozwoju biologii przełomu wieków i tysiącleci. Głębokie i poważne pytania egzystencjalne stają dzisiaj przed człowiekiem nie w obrębie teorii ewolucji, lecz na gruncie

⁵ M. Heller, J. Życiński, *Dylematy ewolucji*, Kraków 1990.

⁶ J. Moltmann, *Bóg w stworzeniu*, Kraków 1995.

rozwoju inżynierii genetycznej, biologii molekularnej, medycyny i ekologii. Szkoda, że książka Brockmana o tym milczy.

AI, czyli wielka nadzieja trzeciej kultury

Wielką nadzieją trzeciej kultury jest skonstruowanie maszyny o nazwie Artificial Intelligence (AI), czyli *sztucznej inteligencji*, *sztucznego mózgu* lub po prostu *komputerów symulujących świadomość, umysł ludzki* (s. 200). Jest to domena inżynierów: informatyków, cybernetyków i matematyków, zajmujących się teorią automatów. Dotychczasowe rezultaty w budowie komputerów o dużej mocy wykonywania działań cyfrowych, o ogromnych pamięciach, o coraz to bogatszym i bardziej dynamicznym oprogramowaniu są zdumiewające i mają duże znaczenie dla rozwoju badań naukowych oraz technicznego funkcjonowania cywilizacji. Budowa jednak AI jako maszyny symulującej pracę mózgu ludzkiego jest problemem jakościowo innym. Po pierwsze, nie wiemy jednoznacznie, jak pracuje mózg ludzki. Nawet w obrębie trzeciej kultury brakuje jednolitego stanowiska w tej kwestii. M. Minsky, D. Dennett, C. Langton, W. Hills to twórcy i propagatorzy teorii mózgu jako maszyny matematycznej. Mózg ich zdaniem to najdoskonalszy komputer powstały w toku ewolucji przyrody. Najbardziej złożony, o największej liczbie elementów i jeszcze większej liczbie relacji między nimi. Jest maszyną modelującą środowisko w aktach kreowania informacji, przechowywania jej oraz przede wszystkim – transformowania jej. Świadomość (i samoświadomość) jest własnością dostatecznie rozbudowanych ciągów sekwencyjnych informacji, które występują w mózgu, i polega na pojawieniu się nowych struktur informacyjnych, opisujących i zawiadujących strukturami niższymi, uboższymi co do liczby i złożoności. Wyższe procesy umysłowe to funkcje i własności generowane przez miliardy struktur relacyjnych mózgu na drodze ewolucji, w której przypadek odegrał podstawową rolę. Niestety, symulowanie pracy ludzkiego mózgu dotyczy bardzo prostych jego własności i zadań, nawet jeśli dysponujemy maszynami cyfrowymi pracującymi w tzw. sieciach równoległych. Gdy maszyna licząca AI rozgrywa mecz szachowy

⁷ Z tak ewolucyjną teorią natury umysłu ludzkiego, według której: „Pochodzimy od robotów intencjonalnych i składamy się z robotów, cała intencjonalność, jaką możemy się cieszyć, jest pochodna od bardziej fundamentalnej intencjonalności miliardów elementarnych systemów” – można się zapoznać w najnowszej pracy D.C. Dennett, *Natura umysłów*, Warszawa 1997.

z człowiekiem-mistrzem świata, to może go przewyższać szybkością operacji, pojemnością pamięci, łatwością dostępu do niej itd. Jednak jej gra (nawet zwycięska) jest bardzo odmienna od gry prowadzonej przez mózg ludzki. Jest to gra mechaniczna, czysto logiczna, nie widać w niej fantazji, piękna, dramatyzmu, nieobliczalności, niespodzianki, cudowności, to jest tych cech, którymi odznacza się gra człowieka, a które są przejawami określonej osobowości, indywidualności. Symulacja życia umysłu nie jest życiem umysłu, albowiem nie wiemy, kto w nas myśli. Możliwe, że myśli całe ciało człowieka, a nie tylko mózg. Prawdą jest, że między Einsteinem a amebą jest różnica w złożoności i liczbie struktur. Ale jest to prawda bez znaczenia dla wyjaśnienia cudowności umysłu Einsteina. Informatycy spod znaku trzeciej kultury przywiązują obecnie wielką wagę do teorii chaosu. Snują plany i projekty budowy komputerów pracujących według programów ewoluujących statystycznie (przypadkowo), czyli prowadzących do pojawienia się w komputerze programu nie przewidywanego wcześniej przez nas. Dzięki takiemu statystycznemu rozmnażaniu się programów, w sposób nowy i nie oczekiwany. Biorąc pod uwagę szybkość pracy komputerów, można będzie symulować ewolucję przyrodniczą, która doprowadziła podobno do wykształcenia się mózgu z jego dziś znanymi właściwościami. W komputerze pracującym na zasadzie chaosu w transformacjach oprogramowania mogą się pojawić programy samoprojektujące nowe komputery (potomstwo komputerowe). Niestety, rzeczywisty postęp w budowie komputerów symulujących świadomość i jej wewnętrzne akty i procesy jest bardziej niż skromny. AI ma status spekulatywny i nie należy do świata empirii, a jednak jest wielką nadzieją trzeciej kultury. Możliwe, że zadecydowała o tym koncepcja natury mózgu i umysłów ludzkich, upodabniająca je do maszyny liczącej. Penrose kwestionuje prawdziwość tej koncepcji (s. 331-358) i nie sądzi, by mózg pojawił się w wyniku ewolucji. Dziwne, że wbrew deklaracjom ze strony 18 o tolerancji trzeciej kultury, na stronach 343-355 można znaleźć wystąpienia gwałtownie atakujące Penrose'a z użyciem epitetów w rodzaju „ignorant”. No cóż, trzecia kultura jako substytut religii dla ateistów, potrzebuje wyznawców, a nie krytyków...

I ty możesz być stwórcą wszechświata

Część III omawianej książki jest zatytułowana „Problem początków”. Jak powstał wszechświat? Dlaczego ma strukturę „wyspawą” o zadziwiająco jednorodnym rozkładzie? A jaka jest geometryczna struktura czasoprzestrzeni w wielkiej skali? Jakie warunki fizyczne

przyczyniły się do powstania życia we wszechświecie? Jaka będzie przyszłość gwiazd i układów gwiazdnych? Czy Big Bang jest faktem empirycznym? Te pytania i wiele innych stanowią ośnowę wypowiedzi i rozmów kosmologów, fizyków i matematyków na stronach 363-429. Wprawdzie kosmologia jest nauką o bardzo nikłych podstawach doświadczalnych (a kosmologia kwantowa szczególnie) i samo pojęcie doświadczenia w badaniach struktur materialnych wielkoskalowych (gwiazdy, galaktyki, gromady galaktyk) nie jest dostatecznie jasne, to jednak teksty Ressa, Smolina, Daviesa trzymają się w rozsądnej odległości od granicy, gdzie kończy się nauka, a zaczyna swobodna spekulacja, czego nie można tak jednoznacznie powiedzieć o tekście Gutha. Matematyk ten stworzył odpowiedni formalizm na użytek kosmologii kwantowej, co pozwoliło mu wprowadzić hipotezę o istnieniu tzw. fazy inflacyjnej u początków Big Bangu. Rozważania teoretyczne nad kulą materii o niewielkiej masie, osobliwie wysokiej temperaturze i gęstości (ten rodzaj materii nazwany został w kosmologii kwantowej fałszywą próżnią) prowadzą do wniosku, iż kula ta ekspanduje, generując z niczego czasoprzestrzeń i materię o coraz to bardziej złożonej strukturze i stanie dalekim od „fałszywej próżni”, czyli pojawia się wszechświat. Oczywiście natychmiast rodzi się pytanie, czy można stworzyć nowy wszechświat drogą postępowania laboratoryjnego. Guth jest optymistą, chociaż sam przyznaje, że nawet w teorii brakuje poprawnych formalizmów matematycznych (np. łączących mechanikę kwantową z ogólną teorią względności). Nie przeszkadza to jednak propagatorom trzeciej kultury włączać w swój obręb koncepcji istnienia nieskończonej liczby wszechświatów „potomnych” lub „niemowlęcych”, tuneli kwantowych między nimi, wędrówek i podróży cywilizacji ludzkich z jednego wszechświata do drugiego. Taka działalność twórcza nie przypomina filozofii przyrody, lecz literaturę science fiction. Możliwe, że nowe pokolenia będą się wyrażały za pośrednictwem tego rodzaju twórczości. Możliwe, że jest to czas upadku wszelkich kanonów racjonalnego myślenia, czas robienia miejsca dla całkiem innej świadomości zanurzającej się z lubością w wirtualne rzeczywistości, a niszczącej tę prawdziwą, jedyną daną egzystencjalnie.

Trzecia kultura czy kultura anglosaska?

Redaktor książki „Trzecia kultura” we wstępie do niej precyzyjnie odpowiada na pytania, kto i gdzie tworzy tę kulturę. Na stronach 19-20 wymienia 80 nazwisk naukowców, którzy należą do trzeciej kul-

tury, uprawiają ją i propagują w światowych mediach. Wszyscy są Amerykaninami lub Brytyjczykami. Wszyscy wywodzą się z kultury języka angielskiego, tworzą w niej, w niej żyją. Większość pracowała lub pracuje w głównych centrach nauki amerykańskiej: Massachusetts Institute of Technology, Laboratorium w Los Alamos i Instytucie Santa Fe. Nieliczni – w brytyjskich uczelniach Oksford, Cambridge i Open University. W pracy liczącej 535 stron nie ma odwołania do twórczości naukowej jakiegokolwiek Francuza, Niemca lub Rosjanina. Trzecia kultura nie odwołuje się do żadnych teorii lub odkryć naukowych, które narodziły się w europejskich lub azjatyckich uniwersytetach czy rządowych instytutach badawczych. Tak jakby nigdy nie było Francuza R. Thoma, Belga J. Prigogine'a, Rosjan Lindego, Manina i innych. Fakt ten zdumiewa tym silniej, że odkrycia tych osób i ich uczniów z zakresu np. teorii chaosu, teorii katastrof, kosmologii kwantowej wpisują się bezkonfliktowo w podstawy naukowe trzeciej kultury. J. Brockman wyjaśnia ten fakt bardzo prosto: *Ameryka jest dzisiaj intelektualnym wzorem dla Europy i Azji (...) trzecia kultura stanowi jeszcze jeden dowód dominacji Stanów Zjednoczonych w dziedzinie formułowania nowych teorii i poglądów* (s. 19). Niektórym z nas, urodzonym i żyjącym po wschodniej stronie muru berlińskiego (na szczęście już nie istniejącego), te zdania J. Brockmana źle się kojarzą. Przez 50 lat byliśmy pod dominacją jedynie słusznego marksistowskiego światopoglądu, który też był ex definitione naukowy. Żyliśmy także w najwyższej kulturze – kulturze radzieckiej, która negowała każdą religię z wyjątkiem tej, którą sama propagowała. Trzecia vel amerykańska kultura odkrywa dla siebie Leninowskie tezy o przechodzeniu ilości w jakość, o twórczej roli sprzeczności (nawet sprzeczności logicznych, zob. s. 18), o materialności wszystkiego, co istnieje, o mechaniczno-obliczeniowej naturze i strukturze umysłu ludzkiego, o fikcyjności osobowego istnienia człowieka. Tylko idea walki klas została zastąpiona ideą rynku, wolnej konkurencji i doboru naturalnego. Wszystko jest towarem, zabijać aby żyć, wolność od wszystkiego i wszystkich – to sztandarowe hasła amerykańskiej kultury, które w rozmowach uczonych elit intelektualnych z Los Alamos, Santa Fe, MIT lub Cambridge są ubrane w szaty utkane z terminów: samolubny gen, antagonistyczne memy, automaty komórkowe, Główny Nadawca Znaczeń, atraktor neuronowy, równoległe sztuczne światy, automaty intencjonalne, sztuczna ewolucja itd. Szaty te zakrywają prawdę o twórcach i propagatorach trzeciej vel amerykańskiej kultury, którą wypowiedział A. Bloom w tytule swej pracy: „The Closing of

The American mind”⁸. Amerykańska trzecia kultura, nadbudowana nad rewolucją naukową, w której udział nauk ścisłych rozwijanych w USA jest ogromny i znaczący, jest programowo zamknięta na Platona i Heideggera, na św. Augustyna i Levinasa, św. Tomasza i Mistra Eckharta, Einsteina i Bohra. Dziedzictwo pytań i problemów, spuścizna i ciągłość dokonań twórczych, usuwanie chaosu a wprowadzanie ładu i sensu, uprawa i kult czegoś, co przekracza, jest większe i obligujące, tworzą wspólnotę każdej prawdziwej i trwałej kultury. Trzecia kultura z założenia odrzuca tradycję uprawy i kultu, wobec czego jej więzi międzypersonalne stają się problematyczne. Próba stworzenia ich jest śmieszna i żenująca maniera lub rytuał dzielenia samych siebie na sprzężone pary: Margulis o Eldredge’u (s. 170): *posiada najgłębszą wiedzę*; Eldredge o Margulis (s. 193): *jest cudowna*; Margulis o Smolinie (s. 412): *to geniusz fizyki*; Smolin o Margulis (s. 90): *jedna z wielkich postaci nauki amerykańskiej*; Schank o Minskym (s. 223): *to najinteligentniejszy człowiek, jakiego znam*; Minsky o Schanku (s. 242): *to pionier*; Eldredge o Gouldzie (s. 86): *nigdy nie spotkałem kogoś, kto byłby tak mądry, jak on*; Gould o Eldredge’u (s. 168): *najdroższy kolega*; Kauffman o Gouldzie (s. 67): *niesłychanie inteligentny*; Gould o Kauffmanie (s. 469): *jest zdumiewający* itd., itd.

Każda kultura to wspólnota w uprawie, w oddawaniu czci. Trzecia kultura sprawia wrażenie wspólnoty wzajemnej adoracji ludzi, którzy zmierzają w skali globalnej (przez mass media) do rządu dusz, chociaż w ich istnienie sami nie wierzą. Oto ekstrakt postmodernizmu kulturowego, rodem z Santa Fe i Los Alamos. Jako naukowcy doświadczyli egzystencjalnie prawdy o grzechu pierwotnym i prawda ta ich poraziła. Rozpaczliwym więc wysiłkiem woli i rozumu rozlaczają wizję raju, do którego podąża samostwarzający się wszechświat, ale bez ludzi, gdyż zastępują ich nieskończenie doskonalsze sztuczne inteligencje.

⁸Właśnie ukazało się polskie tłumaczenie: A. Bloom, *Umysł zamknięty*, Poznań 1997.



Z niedzieli na niedzielę

Wszystkich Świętych

Błogosławieni...

Patrzymy, a nie widzimy, słuchamy, a nie słyszymy, dotykamy, a nie czujemy. Zapatrzeni w siebie i uporczywie przywiązani do swoich wyobrażeń postrzegamy dokładnie tyle, ile chcemy. Budujemy sobie własny świat, w którym umieszczamy wyimaginowane podobizny tych, z którymi przyszło nam żyć, określamy, kim są i czego im potrzeba, co jest dla nich dobre, a co złe.

W Kazaniu na Górze Chrystus zachęca nas, byśmy próbowali przecierać przyciemniające okulary naszego egoizmu. Błogosławieni, święci to ci, którzy rezygnują ze swojego naturalnego spojrzenia i starają się patrzeć na świat i innych oczami Boga.

Może warto zatrzymać się przy tych regułach dobrego widzenia, słyszenia i czucia: błogosławieni pokorni... cisi... wprowadzający pokój...

Wspomnienie Wszystkich Zmarłych

Śmierć przytrafia się tylko innym.

Przyjemnie jest żyć tak, jakby się żyło wiecznie: na wszystko – a zwłaszcza na sprawy najmniej związane z praktyką życiową – przyjdzie odpowiedni czas. Na razie organizujemy własne życie, a do celów sobie wyznaczonych zmierzamy z taką determinacją, jakby ich osiągnięcie miało charakter czegoś absolutnego, czegoś wiecznego, co można osiąść raz na zawsze.

Przy podejmowaniu różnych decyzji rozważamy rozmaite prawdopodobieństwa i nieprawdopodobieństwa, przeglądamy wachlarz wszelkich możliwości i niemożliwości, gdyż pragniemy, aby nasze działania były jak najbardziej racjonalne i skuteczne. Tylko śmierci, która jest możliwością najbardziej realną, nie uwzględniamy w naszych kalkulacjach. A to właśnie ta najbardziej możliwa ze wszystkich możliwości w życiu każdego człowieka jest ostatecznie tym, wobec czego ustanawia się sens wszelkich naszych poczynąń.

XXXII niedziela zwykła

Strzeżcie się uczonych w Piśmie.

Uczonych w Piśmie niekoniecznie należy uważać za ludzi zepsutych i złych. Raczej są słabi i ulegają jednej z najwznioślejszych pokus, jakie zna historia – pokusie bycia sprawiedliwym. Ta pokusa skłania do poszukiwania wymiernego kryterium własnej prawości i pobożności – prawa. To ono, gdy tylko zachowuje się jego przepisy, utwierdza poczucie naszej wartości. Wobec nieskończonych roszczeń ducha człowiek pozostaje nieskończenie mały. W prawie nieskończoność i spontaniczność ducha zostaje zamieniona na stałość, ograniczoność i pewność litery, której należy się trzymać, aby być sprawiedliwym. Teraz nie ma już kwestii wątpliwych – jurydyczna biegłość, jeśli tylko minimum zostanie zachowane, wyjaśni i usprawiedliwi wszystko.

Może czasami warto pomodlić się o łaskę bycia grzesznikiem...?

XXXIII niedziela zwykła

Niebo i ziemia przemiją, ale moje słowa nie przemiją.

Systemy prawne i doktryny polityczne dezaktualizują się, wartość konkretnie ukształtowanych postaw ludzkich przemija. Niejednokrotnie chciałoby się je zatrzymać i już jako sprawdzone powielić w życiu osobistym i społecznym. Jednakże takie zatrzymanie, spetryfikowanie przeszłości byłoby śmiercią, gdyż tylko ruch jest życiem.

Słowa moje nie przemiją – mówi Chrystus – albowiem one należą do zupełnie innego porządku – do porządku ducha miłości. Te słowa w to, co skostniałe, zastygłe mają wnosić życie, mają nie pozwolić na uśpienie nas w wygodnych, raz na zawsze ustalonych schematach myślenia i działania. Orędzie bezwzględnej miłości zmusza do poszukiwania wciąż nowych sposobów jej wyrażania w zmieniającym się świecie.

Uroczystość Chrystusa Króla

Każdy, kto jest z prawdy, słucha mojego głosu.

Niektórym się zdaje, że posiadli prawdę. Dla nich nie ma już tajemnic. Ludzie odmiennego zdania to zbłąkani, potrzebujący ojcowskiego pouczenia bądź zdeprawowani do szpiku hochsztaplerzy. Kiedy ma się przekonanie, iż posiadało się prawdę, rzeczywistość

zaczyna się jawić w kolorze czarno-białym. Tymczasem wystarczy rozejrzeć się wokół siebie, aby spostrzec, że istnieje jeszcze kilka innych kolorów.

Monopol na prawdę zawsze jest groźny, ale najbardziej niebezpieczny jest wtedy, gdy pojawia się w sferze religijnej. Jezus zostaje skazany na śmierć przez tych, którzy wiedzą lepiej od Niego, jaki jest Bóg.

Niedaleka jest droga od pewności religijnej do Bogobójstwa...

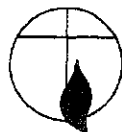
I niedziela adwentu

Czuwajcie...

Starości nie mierzy się latami ani dziesiątkami lat. Ona, ukryta gdzieś głęboko w naszym wnętrzu, drzemie, czekając na odpowiedni moment, aby dać o sobie znać. Ze swej drzemki budzi się bardzo powoli, gdy znużeni codziennością, zniechęceni niepowodzeniami i porażkami najpierw nie mamy już sił chcieć, a potem nawet chcieć czegokolwiek.

Właściwą miarą starości jest ubytek marzeń-możliwości. Jedne siłą rzeczy dezaktualizują się, na realizację innych nie mamy już dość energii. Jednocześnie na miejsce starych pojawia się coraz mniej nowych marzeń-możliwości, które mogłyby wyznaczać kierunek i nadawać sens naszym działaniom. W tak pogłębiającej się bezwładności naszego życia coraz mniej miejsca na twórczą miłość, nadzieję i wiarę. Dlatego Chrystus przestrzega: *Uważajcie (...) aby wasze serca nie były ociężałe...*

Jan Pniewski



 sesje - sympozja
DIALOG O STEREOTYPACH

Przewycięść uprzedzenia – osiągnąć zrozumienie

Centrum Kultury Żydowskiej,
Kraków, 14–17 IX 1997 r.

Międzynarodowa sesja dotycząca stereotypu Żyda w społeczeństwie polskim i niemieckim była przygotowana przez krakowskie Kolegium Księży Jezuitów i Instytut ds. Mediów Uniwersytetu Technicznego w Berlinie. Spotkanie miało na celu umożliwienie nieskrępowanej dyskusji naukowej pomiędzy przedstawicielami społeczeństw, które do końca lat 80. były rozdzielone murem granic politycznych utrudniających szczerą rozmowę. Wśród zaproszonych gości byli m.in. przedstawiciele duchowieństwa obu narodów, jak bp Kazimierz Nycz czy biskup Goerlitz Mueller, a także reprezentanci świata polityki, jak minister sprawiedliwości Brandenburgii H. Bräutigam.

Min. Bräutigam powiedział: *Niemcom nie wypada wypowiadać się w sprawie polskiego antysemityzmu. Jest to sprawa pomiędzy samymi Polakami a Żydami.* Myśl ta nie przyświecała jednak uczestnikom sesji, gdyż większość wystąpień

dotyczyła jedynie Polaków. Polscy uczestnicy mówili wyłącznie o stosunkach polsko-żydowskich, wystąpienia Niemców dotyczyły raczej Polski niż Niemiec, poświęcone więc były albo polskim problemom, albo ogólnym wymiarom zagadnienia: kulturowemu lub teologicznemu.

Obrady rozpoczęła niezwykle interesująco Krystyna Kersten referatem „Historyczne uwarunkowania stereotypu Żyda w Polsce”. Autorka ukazała, iż stereotyp obcego rodzi się tam, gdzie występuje potrzeba podkreślenia tożsamości wspólnotowej. Im jest ona słabsza, tym potrzebniejsza jest niechęć do obcego. Prawidłowość te zostały zilustrowane przykładami z dziejów Polski od średniowiecza do publicystyki Dmowskiego. Ireneusz Krzemiński – redaktor i współautor niedawno wydanej książki „Czy Polacy są antysemitami?” – wygłosił referat zatytułowany „Struktura postaw antyżydowskich i jej kulturowe uwarunkowanie w dzisiejszej Polsce”. Mówił on o zależności postaw wobec Żydów od miejsca na drabinie społecznej osób: ci, którzy patrzą na nich z pozycji niższości, wyrażają obawy (np. ekonomiczne), ci, którzy mają poczucie wyższości, okazują niekiedy lekceważenie. Jolanta Ambrosewicz-Jakobs oparła swoją wypowiedź na badaniach postaw młodzieży polskiej i amerykańskiej. Doszła do wniosków o paradoksalnym podobieństwie między młodymi Polakami i Amerykanami i o żywości stereotypowych uogólnień wśród osób, które z powodu młodego wieku nie miały okazji zetknąć się z światem daw-

nych Żydów. Viktoria Pollmann z Frankfurtu zajęła się stereotypem Żyda w polskiej prasie diecezjalnej z okresu międzywojennego. Zastużony dla dialogu z judaizmem ks. Waldemar Chrostowski mówił o przeszkodach, jakie stawia stereotyp Żyda w prawdziwie chrześcijańskim rozumieniu Biblii. Wśród wielu przykładów przypominał, że na dawnych obrazach religijnych wśród apostołów tylko Judasz był ukazywany jako Żyd. Warunkiem prawdziwego porozumienia chrześcijan i Żydów jest, by Żydzi nie byli pojmowani jako naród Judasza, ale jako naród Chrystusa, co przez całe wieki było trudne zarówno dla chrześcijan, jak i dla samych Żydów. Danuta Wesołowska z Uniwersytetu Jagiellońskiego zajęła się głównie językowymi aspektami problematyki stereotypu. Język współtworzy obraz naszej rzeczywistości i może być wykorzystany do manipulowania ludźmi.

Nowe oblicza antysemityzmu w świecie zmieniających się mediów i środków komunikacji ukazała Barbara von der Lühe. W chwili gdy autorka przygotowywała materiał do swojego wystąpienia, w Internecie było już 500 stron o charakterze rasistowskim, w tym także antysemickim, a liczba internetowych grup dyskusyjnych o takim charakterze wciąż rośnie. Co więcej, tworzą się wręcz rasistowskie ugrupowania polityczne, które znajdują miejsce w pozbawionym ograniczeń cenzuralnych świecie Internetu. Johann Rogalla von Bieberstein mówił o udziale antysemityzmu w XX-wiecznych próbach zrozumienia komunizmu, w tym w teoriach

spiskowych nt. komunizmu. Antysemityzm miał wpływ na Żydów, co poświadcza choćby L. Trepper ze słynnej „Czerwonej Orkiestry”: *Stałem się komunistą, bo byłem Żydem*. Antysemityzm w postaci znanej w Europie dotarł nawet do Japonii, gdy w 1924 r. wydano tam „Protokoły mędrców Syjonu”.

Manfred Henningsen z USA zajął się zagadnieniem Holocaustu w perspektywie ludobójstwa w ogóle. Ukazując rozmaite oblicza nietolerancji, przywołał m.in. zjawisko rasistowskich, w tym antysemickich postaw wśród Murzynów amerykańskich, którzy uważają, że Zagłada jest tematem uprzywilejowanym wobec zagadnienia niewolnictwa. Z mało znanych epizodów z okresu II wojny światowej przypominał demonstrację w 1943 r. w Berlinie 1500 kobiet niemieckich, zaniepokojonych losem swoich żydowskich mężów. Demonstrację tę zinterpretował jako opowiedzenie się za cywilizacją, która na te małżeństwa pozwoliła. Günter Ginzler mówił o wymiarze teologicznym Auschwitz, o bezradności swojej i teologii wobec pytania o obecność Boga w Auschwitz. *A Bóg tam był!* – podkreślał żarliwie. Alice Brauner Orthen przedstawiła działalność fundacji Spielberga, która gromadzi dokumentację audiowizualną dotyczącą Holocaustu. Kontrowersje wywołała jej teza, iż odmowa współpracy z tą fundacją ze strony ocalałych z Zagłady Żydów z Europy Środkowej, w tym z Polski, wynika z obawy przed antysemityzmem otoczenia. Próby wyjaśnienia przez historyków tak kompetentnych, jak F. Tych czy K. Kersten-

wa, że mogą tu odgrywać rolę także inne czynniki, które powodują brak zgody na udział w filmie dokumentalnym, jak choćby znany z badań nad ofiarami obozów mechanizm psychologiczny odsunięcia od siebie cierpień z przeszłości, nie przekonały prelegentki przybyłej na sesję z utrwalonym stereotypem antysemitkiej Europy Wschodniej.

Ostatni dzień sesji był poświęcony na wyjazd do Oświęcimia, wspólne zwiedzanie obozu i dyskusję panelową „Przezwyciężyć uprzedzenia”, w której brali udział m.in. H. Bräutigam, Manfred Stolpe, Ignaz Bubis. W osobistej wypowiedzi Konstanty Gebert wspominał, że uprzedzenia wobec języka i kultury niemieckiej odcity go na długo od ważnej gałęzi kultury europejskiej i dopiero okres po wprowadzeniu stanu wojennego, kiedy to kontakty polsko-niemieckie w ramach pomocy dla „Solidarności” stały się bardziej bezpośrednie, zmienił jego postawę. Dziś na jego brak wiary w bezkonfliktową Europę wpływają z kolei złe doświadczenia Bośni, które mógł obserwować podczas wojny. Nie wierzy już w spontaniczną miłość pomiędzy narodami. Pozostała mu jeszcze wiara w europejskich technokratów, którzy być może stworzą prawne podstawy pokojowych kontaktów. W proeuropejskiej wypowiedzi Stefana Wilkanowicza Żydzi asymilujący różne tradycje jawili się jako prekursorzy wielokulturowej Europy.

Założeniem sesji było krytyczne podejście do stereotypów, ale trudno sobie wyobrazić, by była ona całkowicie wolna od nich. Wszyscy dyskutanci podkreślali jednak, że samo

zorganizowanie takiej sesji przez jezuitów jest już przełamaniem pewnego stereotypu. Od uprzedzeń sesja wolna nie była, jeżeli mogło na niej zostać wypowiedziane (co prawda tylko ze ścieżki dźwiękowej filmu dokumentalnego) zdanie: *Wszyscy Polacy są antysemitami*, wobec którego autorka prezentowanego materiału nie zdobyła się na dystans.

Formuła sesji zakładała dużą różnorodność wystąpień. Były to referaty naukowe, ale i refleksje, wypowiedzi bardzo osobiste, emocjonalne, a nawet gwałtowne. Tymczasem F. Tych, uczestnik innych podobnych sesji podkreślał, że krakowskie spotkanie było nad wyraz spokojne jak na tę tematykę. Nieraz w czasie podobnych spotkań zamiast rzeczowej dyskusji dochodzi do ostrych utarczek słownych i niemerytorycznych osobistych wypowiedzi. W Krakowie zdecydowanie przeważała chęć zrozumienia subiektywnej prawdy każdego osobistego doświadczenia. Taka właśnie powinna być podstawa rzeczywistego dialogu: umiejętność wysłuchania wszystkich, których indywidualne przeżycia czy pamięć najbliższych są tak bardzo różne od naszych. Najbardziej inspirujące były te wystąpienia, których autorzy potrafili zdystansować się także wobec własnych „milczących założeń” i uprzedzeń oraz umieli zobaczyć antysemityzm wśród innych podobnych ksenofobicznych postaw, na tle ideologii karmiących się nienawiścią do obcego.

Józef Wróbel

DRUGI APOSTOŁ NIEMIEC

Piotr Kanizy (1521-1597) humanista i Europejczyk

**Frankfurt n. Menem,
29 IX – 3 X 1997 r.**

Obchody Roku św. Piotra Kanizy (1521-1597) obrodziły w krajach, w których drugi apostoł Niemiec żył i działał, wieloma inicjatywami kulturalnymi (wystawami, konferencjami naukowymi i przedsięwzięciami artystycznymi), które każdorazowo odbijały się żywym echem w tutejszych mediach. W jednej z takich inicjatyw było mi dane uczestniczyć, mianowicie w międzynarodowej konferencji naukowej zorganizowanej przez jezuicką Wyższą Szkołę Filozoficzno-Teologiczną Sankt Georgen.

O randze sympozjum świadczy choćby pierwszy jego akord we frankfurckim Paulus Kirche. Rektor Sankt Georgen Michael Sivernich SJ, witając gości, przypominał wygłoszone w tym samym miejscu przed dwudziestu laty stwierdzenie Leszka Kołakowskiego, że edukacja jezuicka była skierowana na wychowanie człowieka „do godności”, zaś Piotr Kanizy jawi się jako człowiek, który potrafił, jako pierwszy jezuita niemiecki ukazywać tę drogę swoim współczesnym. Prezydent Niemiec Roman Herzog, protestant, przypominał, że nie zawsze władze Niemiec potrafiły docenić obecność jezuitów na polu wychowania, by wspomnieć

choćby drastyczne prawo antyjezuickie z epoki Bismarcka. Przewodniczący Episkopatu Niemiec, bp Karl Lehman, stwierdził, że św. Piotr Kanizy był nade wszystko duszpasterzem, który potrafił włączyć swoje humanistyczne wykształcenie w odnowę katolicyzmu. Przewodniczący Rady Kościołów Ewangelickich w Niemczech bp Klaus Engelhard zwrócił uwagę na podobieństwo pomiędzy doradcą Marcina Lutra i „preceptora Germaniae” Filipem Melanctonem (ur. 1497) i „drugim apostołem Niemiec”, Piotrem Kanizym. Ich spotkanie w Wormacji, mimo iż nie zakończone sukcesem, pozostaje swoistym testamentem duchowym i wyzwaniem dla podzielonej wyznaniowo Europy. Jako ostatni zabrał głos przełożony generalny jezuitów o. Peter-Hans Kolvenbach. Jego wystąpienie, oczekiwane z żywym zainteresowaniem, przepełniała troska o przyszły kształt Europy dążącej do zjednoczenia i jednocześnie szukającej dróg i wzorców ratowania tego, co od wieków stanowi o jej niepowtarzalności – jedności w różnorodności. Równie w tych poszukiwaniach stała się wielce przydatna i warta przypomnienia. Wspominałem o powyższych wystąpieniach nie tylko z obowiązku, chodziło mi też o wskazanie, jak dalece w Niemczech podobne jubileuszowe okazje są skrzętnie wykorzystywane dla celów nie tyle propagandowych, ile edukacyjnych. Warto się tej skrzętności uczyć i naśladować.

Sympozjum naukowe, zgromadziło uczonych głównie niemieckich, choć z różnych ośrodków uniwersy-

teckich. Zdecydowanie przeważali świeccy. Trudno by było określić główne bloki tematyczne. Choć każdy dzień miał swój temat przewodni, to nie zawsze prezentowane wystąpienia do niego nawiązywały. Można ogólnie powiedzieć, iż dotyczyły one zarówno postaci św. Piotra Kanizego, samego zakonu jezuitów, jak i epoki, w której przyszło działać autorowi katechizmu. Muszę wyrazić żal, iż słowo pisane w żaden sposób nie jest w stanie oddać szczególnej atmosfery towarzyszącej referatom, a zwłaszcza następującej po nich, przeważnie żywej, by nie powiedzieć burzliwej, dyskusji. W sumie wygłoszono 15 referatów i zgłoszono 14 komunikatów, które razem z referatami znajdują się w tomie pod tym samym tytułem, który ukaże się pod koniec 1998 r. Nie bez znaczenia był naturalnie fakt, że obrady i wspólne posiłki miały miejsce w kampusie Sankt Georgen, co sprzyjało nie tylko prawdziwie pruskiej efektywności w wykorzystaniu każdej minuty, ale też czysto ludzkiemu zbliżeniu i wymianie zdań nie tylko na tematy ściśle naukowe. Warto też podkreślić czynny udział liczego grona wykładowców jezuitów uczelni, których obecność była ważnym współczesnym dopełnieniem historycznych dysputacji.

„Dziedzictwo humanistyczne i ówczesny system edukacyjny” to pierwszy blok, w ramach którego wygłoszono 5 referatów. Pod nieobecność autora tekst Notkara Hammersteina zatytułowany „Filozofia państwa XVI w. i wyznaniowe rozbieżności w Europie” odczytał główny organizator – o. Rainer Berndt SJ.

Następnie Karl Otmar von Aretin omówił stanowisko Kanizego w tej kwestii. Wykładowca z Hochschule für Philosophie z Monachium o. Norbert Brieskorn SJ przedstawił rozwój rzymskokatolickiej myśli prawniczej w XVI w. i jej ślady w myśli Kanizego, a Konrad Hoffman, posługując się bogatą ikonografią, wprowadził uczestników sympozjum w problematykę kierownictwa duchowego przez obraz traktowany jako zjawisko cywilizacyjne obecne w obu wyznaniach. Fidel Rädle, wykładowca literatury starożytnej w Gentydzie i znawca niemieckiej literatury barokowej Hans Pörnbacher przedstawili Kanizego jako pisarza tworzącego zarówno w języku łacińskim jak i niemieckim.

Drugi dzień był poświęcony Europie i jej regionom. Klaus Schatz SJ omówił niezwykle ciekawy temat „Pomiędzy Rzymem a lokalnymi władzami. Lojalność i konflikt wśród pierwszych jezuitów w Niemczech”, a Harold Dickerhof omówił stosunek szkół jezuitów do humanistycznych wydziałów sztuk wyzwolonych. Interesujące było wystąpienie znawczyni historii jezuitów francuskich, Luce Giard. Mówiła ona o 4-dniowej sesji poświęconej historii nauki, sztuk i wychowaniu jezuitów, która odbyła się w maju w Bostonie. Jej szczególną wartością była interdyscyplinarna wymiana wyników badań różnych krajów, od Brazylii do Japonii. Historyk z Hamburga, Ann Conrad, przedstawiła „Udział kobiet w systemie edukacyjnym jezuitów”, przypominając rolę kobiet zarówno w życiu św. Ignacego

Loyoli, jak i pierwszej generacji jezuitów. Wykład Rainera A. Müllera jeszcze raz nawiązał do organizacji szkół i w ogóle edukacji w XVI w. i był omówieniem polityki Kanizego związanej z fundacją kolegów.

Ostatni dzień sympozjum był poświęcony „Misji Towarzystwa Jezusowego w Niemczech”. Wykładowca dogmatyki z Fryburga, Barbara Hallensleben, szczegółowo analizowała stosunek Kanizego do tych, którzy znajdują się poza Kościołem, dochodząc do wniosku, że ze względu na otwartą wobec nich postawę duszpasterską Piotra Kanizego można nazwać ekumenistą. Rita Haub, która odkryła i opublikowała „Testament” Piotra Kanizego, napisany tuż przed śmiercią (1597), podzieliła się refleksjami na ten temat. Thomas Lucas SJ omówił „Jezuicką strategię urbanistyczną w ramach XVI-wiecznych ruchów reformacyjnych”. Ostatni z wygłoszonych tego dnia wykładów, Wolfgang Behringera z Bonn, został poświęcony problemowi od dawna budzącemu zaciekawienie – polowaniu na czarownice i stanowisku jezuitów w tej kwestii od Piotra Kanizego do Fryderyka von Speec.

Nawet jeśli prezentowane referaty nie zawsze przedstawiały wyniki badań opartych na źródłach czy najnowszej literaturze, trzeba powiedzieć, iż sympozjum stało się okazją do przypomnienia istotnych problemów z czasów św. Piotra Kanizego, prowokując pytania o znaczenie początku epoki nowożytnej dla naszych problemów.

Stanisław Obirek SJ

sztuka

MECENAT ARTYSTÓW

Barbizon Wiśniowski
Mecenat artystyczny
Mycielskich w Wiśniowej
Kolekcja wawelska
prof.
Jerzego Mycielskiego

Muzeum Okręgowe
w Rzeszowie,
czerwiec – lipiec 1997 r.

Gdzieś tam się orze, sieje, zwozi – to już wójt załatwia. A póki spokój, to my możemy się zastanawiać nad każdą plamką na płótnie, czy każdą nutą w partyturze – zanotował Zygmunt Mycielski, kompozytor, młodszy brat wójta. Wójt gminy zbiorczej Wiśniowa nad Wisłokiem to Jan Zygmunt hrabia Mycielski, właściciel majątku, w skład którego wchodziły zabudowania dworskie, park, grunty, stadnina koni, bydło, gorzelnia, fabryka serów i tartak.

Kiedy w 1926 r. obejmował to znakomicie utrzymane gospodarstwo, miał za sobą studia prawnicze na UJ i studia malarskie w pracowniach Józefa Mehoffera i Wojciecha Weissa na ASP w Krakowie oraz krótki, przerwany wiadomością o śmierci ojca, straż pracy w Ministerstwie Sprawiedliwości w Warszawie. W tym czasie jego koledzy kapiści w Paryżu od dwóch lat

zglobiali tajniki kolorów. Jan Cybis, Hanna Rudzka-Cybisowa, Józef Czapski, Stanisław Szczepański, ze starszych malarzy Józef Mehoffer, Tytus Czyżewski, Leon Chwistek i Felicjan Kowarski, z młodszych Zbigniew Pronaszkowski i Czesław Rzepiński staną się najczęstszymi gośćmi Mycielskich w Wiśniowiej.

W rozmalowanym gronie znalazła się także młoda żona gospodarza – Helena z Bałów, uczennica W. Weissa i F. Kowarskiego na krakowskiej ASP, którą ukończyła w 1927 r. Spadkobierczyni majątku Tuligłowy, córka słynnej z urody Marii Kingi Bałowej – muzy Jacka Malczewskiego, od dziecka była zaprzyjaźniona z wielkim malarzem. Teraz, pod koniec lat dwudziestych, zajęta wraz z mężem zarządzaniem majątkiem, a także organizowaniem letniego pobytu artystom, zapewne niewiele czasu miała na własną twórczość. Toteż udział państwa Mycielskich w omawianej wystawie miał raczej charakter symboliczny. Udało się natomiast jej organizatorce, Teresie Szeteli-Zauchowej, zgromadzić prace większości wybitnych malarzy związanych z Wiśniową, zwłaszcza kolorystów, którzy po powrocie z Paryża dopiero zdobywali w kraju pozycję i uznanie dla swoich idei. Mecenat, jaki Mycielscy roztoczyli nad nimi, obejmował bowiem także zakup ich prac do kolekcji odziedziczonej po przodkach.

Z tego zasobnego dworu, z którego w 1944 r. właściciele zostali wygnani przez wojsko radzieckie, udało się Franciszkowi Kotuli, rzeszowskiemu miłośnikowi sztuki i badaczowi folkloru, wydrzeć

i zabezpieczyć przed zniszczeniem część dóbr kultury, zgromadzić je w prowizorycznych pomieszczeniach organizowanego muzeum. Reszta, większość, została rozkradziona, a część obrazów użyta przez żołnierzy na usztywniające bandażę z braku opatrunków gipsowych. Na prawie pół wieku słuch o znakomitej kolekcji zaginął. Obecna wystawa jest próbą rekonstrukcji tej jej części, którą tworzyli kolorysty, uzupełnionej ich pracami z innych zbiorów, które tu mogły powstać.

Na wystawę złożyły się więc obrazy, które udało się ocalić Kotuli i stanowią własność Muzeum Okręgowego w Rzeszowie (MO Rz.), wypożyczone od osób prywatnych, z Muzeum Narodowego (MN) w Warszawie, Krakowie, Kielcach i Poznaniu oraz z muzeów w Sanoku, Łodzi i Bydgoszczy. Wieloletnie przygotowania do wystawy śledziła życzliwie sędziwa Helena Mycielska, służąc organizatorce cennymi informacjami. Jej otwarcia nie doczekała. Zmarła w ubiegłym roku.

Wystawę otwierały 4 płótna Tytusa Czyżewskiego z często reprodukowanym portretem młodzieńczej Heleny Mycielskiej w perłowo-niebieskiej sukni (ok. 1930 r., własność MO Rz.) oraz duży zestaw prac H. Rudzkiej-Cybisowej jako w pełni już ukształtowanej po Paryżu osobowości artystycznej. Do najpiękniejszych jej obrazów na wystawie można zaliczyć pejzaże: „Motyw z Wiśniowiej” (ok. 1930), 2 „Krajobrazy z drzewami” (1936), „Krajobraz ze stajnią” (1939) oraz „Portret Marii Kingi Bałowej” (1936, wł. MN w Poznaniu) – jeden z najbardziej udanych przykładów

rzadko przez nią uprawianego malarstwa portretowego. Został on namalowany w Tuligłowach od czasów Małczewskiego chętnie goszczących malarzy.

Do kolorystów goszczących zarówno w Wiśniowej, jak i w Tuligłowach należał także Czesław Rzepiński. Na wystawie obok portretów Mycielskiej i Bałowej (1935) znalazły się 2 jego pejzaże: „Domny nad stawem. Wiśniowa” oraz „W parku” (1936). Wszystkie malowane w zbliżonej gamie ryzykownych ultramaryn zharmonizowanych z żółciami i różami, niezmiernie śmiałej i żywej, z której w późniejszych latach wycofał się na rzecz zestawień barwnych subtelniejszych, zbielonych.

W inny sposób dynamiczna i dysonansowa była już wtedy paleta Józefa Czapskiego. Na wystawę wypożyczono 3 jego płótna z MN w Warszawie: „Domki wśród drzew” (lata 30.), „Aleja w parku” (1933) oraz „W parku” (1937). Czy powstały w Wiśniowej? Bywał tu w tamtym okresie. W ocalonej „Księdze gości” zachował się jego gorący wpis z sierpnia 1936 r.: *Taka temperatura intelektualna i malarska jest w tym domu, że wyjeżdżam z Katzenjammerem jak po kilku dniach duchowego pijaństwa.*

Atmosfera musiała sprzyjać twórcom, skoro wracali tu wielokrotnie. *Bywały dni, że w każdym krzaku siedział malarz* – zanotował Z. Mycielski, który do domu brata, gdzie jak w każdym szanującym się dworze był fortepian, ściągał własnych gości: muzyków, wykonawców i kompozytorów. Bywali tu m.in. Eugenia Umińska, Gustaw Wolff,

Tadeusz Szeligowski. Jego autorstwa jest również określenie Wiśniowski Barbizon na letnie zloty malarzy.

Wieś Barbizon niedaleko Paryża stała się w połowie XIX w. miejscem pobytu dziesiątków pejzażystów francuskich rozczarowanych do malarstwa akademickiego, zrywających z malowaniem w pracowniach. Zapoczątkowali oni ruch, który kilkanaście lat później podejmą impresjoniści. Ich skąpane w świetle malarstwo miało taką siłę oddziaływania, że w XX w., mimo pojawienia się mnóstwa kierunków awangardowych, zrywających kontakt z naturą, istniały i istnieją do dziś również takie, które nawiązywały do impresjonizmu. Polska odmiana postimpresjonizmu, uprawianego przez kapistów w okresie międzywojennym, miała wielu utalentowanych zwolenników. Do najwybitniejszych należał Jan Cybis. W okresie Wiśniowej jego charakterystyczny sposób warstwowy budowania obrazu, malowania strzępiastymi impastami sąsiaduje jeszcze z płasko kładzionymi, krótkimi pociągnięciami pędzla. Tą ostatnią manierą są malowane obrazy „Z Wiśniowej” (1935) oraz dwa portrety młodziutkich służących Mycielskich, sióstr Słusarzówien: „Ołunia” (1936, wł. MN w Warszawie), i „Józia” (1937, wł. MN w Poznaniu). Natomiast „Pejzaż” z 1936 r. powstał z nawarstwień magmy barwnej, sposobem, który stanie się typowy dla tego artysty.

Oboje gospodarze Wiśniowej byli reprezentowani na wystawie dwoma płótnami H. Mycielskiej (1904-1966), tj. „Martwą naturą” (ok. 1930) i „Pejzażem z Lanckorony” (ok. 1960) oraz dwiema pracami z tego samego czasu J.Z. Myciel-

skiego (1901-1972): „Lanckorona” i Kwiaty”. Sposób malowania tych prac mieści się w założeniach koloryzmu. Ich wysoki poziom artystyczny świadczy o tym, jak znaczną rolę w utrzymaniu więzi z grupą goszczonych malarzy musiały odegrać ich własne upodobania i standardy. O zgrupowaniu tym H. Mycielska wyraziła się tak: *To nie były plenery – nie organizowaliśmy też wystaw. Po prostu przyjeżdżało grono przyjaciół i znajomych. Przebywali z nami przez dwa, trzy letnie miesiące. Pozostawały po nich wpisy w księdze pamiątkowej, szkice, obrazy. To były pamiątki, którymi z biegiem lat wypełniały się wnętrza. W ten sposób powstała kolekcja.*

Uzupełnieniem tej zrekonstruowanej przez T. Szetelę-Zauchową kolekcji polskiego malarstwa współczesnego z dworu Mycielskich, była otwarta w tym samym dniu wystawa wybranych dzieł sztuki z kolekcji Jerzego Mycielskiego (1856-1928), historyka sztuki, wuja ostatniego właściciela Wiśniowej, który gromadzone przez całe życie dzieła sztuki polskiej i obcej przekazał testamentem do zbiorów Zamku Królewskiego na Wawelu. Autorem scenariusza tej wystawy był Kazimierz Kuczman z Wawelu. Wymaga ona oddzielnego omówienia. Tu tylko wspomnę, że autorką aranżacji plastycznej obu stylistycznie odmiennych prezentacji była Barbara Sięzga. Zgodnie z duchem pokazanych prac – kolekcję sztuki akademickiej pokazano w sztucznym oświetleniu a malarstwo kolorystów – w naturalnym.

Krystyna Paluch-Staszkiel



CALLAS WEDŁUG JANDY

Teatr Powszechny
w Warszawie

Lekcja śpiewu *Terrence'a McNally'ego*

przekład – Elżbieta Woźniak
scenografia – Jagna Janicka
reżyseria – Andrzej Domalik
prapremiera polska
16 IX 1997 r.

W użytkowej dramaturgii zachodniej, szczególnie amerykańskiej, istnieje bardzo popularny – wśród autorów i wśród publiczności – gatunek, a mianowicie sztuki biograficzne. Tak się złożyło, że miałam okazję sporo tego rodzaju utworów przeczytać. Dominującym uczuciem towarzyszącym mi przy większości takich lektur było współczucie – dla głównych bohaterów owych dramatów. Wybitne lub przynajmniej niebanalne osobowości są w tych sztukach konstruowane zazwyczaj wedle sztanc, stereotypów, ujmują w wyświechtane formułki główne cechy charakteryzujące – w powszechnej opinii – artystów, uczonych czy polityków. W dramatach tych autorzy z reguły operują najbardziej znanymi faktami z biografii swoich ofiar, przy czym przeważnie to, co w życiorysach autentycznych bywało prawdziwie dramatyczne,

w scenariuszu scenicznym staje się melodramatem, i to zwykle nudnym. Najgorsze jednak, że autorzy, pewni swojej bezkarności – jako że chowają się za plecami osób godnych szacunku – szpikują utwory pseudofilozoficznymi wykładami na najrozmaitsze tematy oraz uniwersalnymi sentencjami wkładanymi w usta głównych bohaterów. W efekcie tych zabiegów większość portretowanych w sztukach biograficznych postaci historycznych łączy rys wspólny, a jest nim uderzający brak inteligencji. Pewnie, że boleśniej się to wydaje, jeśli chodzi np. o Tolstoja (i o nim jest sztuka, a jakże) niż w wypadku Marii Callas – ale i Callas przecież żal.

Sztukę McNally'ego bowiem można potraktować wręcz jak katalog grzechów tego rodzaju dramaturgii. Mamy Callas prowadzącą kursy mistrzowskie, czyli udzielającą lekcji śpiewakom w Juilliard School w Nowym Jorku (fakt autentyczny z 1971 r.); autor uznał, że sposób prowadzenia lekcji będzie znakomitym pretekstem do sportretowania charakteru artystki, a zarazem do ukazania jej poglądów na sztukę. Jakich rewelacji dowiadujemy się zatem? Takich oto, że Callas charakter miała brzydki i choleryczny, jak wszystkie niemal gwiazdy, była niesprawiedliwa, nieznosna i zawistna. Cechy te opisuje McNally środkami kojarzącymi się z naszymi dowcipami o Maształskich. Ogólne poglądy Callas na sztukę sprowadzają się do niezwykle odkrywczego stwierdzenia, że świat jest dzięki niej (sztuce) piękniejszy – takie zdanie każe autor wygłosić Callas w finale. Tajniki zawodu, jakie gwiazda objawia uczniom, uświada-

miają im, że trzeba mieć dobrą dykcję, że operę powinno się traktować jako gatunek sceniczny – czyli że dobrze jest grać, nie zaś jedynie śpiewać – i że poza sceną należy się ładnie ubierać, bo to zapewnia szacunek publiczny. Trójka śpiewaków, którym Callas udziela lekcji, to oczywiście kretyni jeden w drugiego – inaczej nie byłoby powodu do prezentowania owych świątłych pouczeń. Jest bardzo prawdopodobne, że Callas zdarzało się wygłaszać banały i tym stwierdzeniem, jak tarczą, mógłby osłaniać się autor, tyle że prawda historyczna nie jest najważniejszym budulcem efektu artystycznego, a ponadto nie z powodu swoich wątpliwych przemysleń teoretycznych Callas wpisała się do grona nieśmiertelnych. Retrospekcyjne monologi Callas natomiast są już zapewne w całości produktem własnym McNally'ego. W obu częściach przedstawienia w pewnym momencie światło przygasa i Callas, na tle swego śpiewu, prowadzi w wyobraźni dramatyczne rozmowy z mężczyznami życia; najpierw z Onassisem, który był jej nieszczęściem, potem z mężem, Meneghinim, któremu z kolei ona za poświęcenie odpłaciła niewdzięcznością. W tych partiach mamy już do czynienia z czystą, rasową grafomanią, istnym „Harlequinem”.

To, że na spektaklu można wysiedzieć, jest zasługą Krystyny Jandy; wbrew opinii niektórych recenzentów uważam tę rolę za sukces. Aktorka naprawdę wcieliła się w Callas, nie tylko zewnętrznie, choć i to oczywiście ma znaczenie – ciemnowłosa Janda, z ciężkim, ogromnym kokiem inaczej się porusza, inaczej trzyma głowę. Przede

wszystkim jednak liczy się to, że Janda skutecznie (poza nielicznymi momentami) powściągnęła swoją powielaną zbyt często charakterystyczną spontaniczność, będącą niemal znakiem firmowym tej aktorki, nadała za to granej postaci żywiołowość innego rodzaju. Callas Jandy to naprawdę kobieta pochodząca z gorących, pełnych nieokiełznanych namiętności rejonów świata; niecierpliwa, nie umiejąca nad sobą panować, czasem małostkowa i po dziecięcemu próżna, nieznosna. Ale to także kobieta, z której emanuje majestat, to wielka artystka – Jandzie wierzy się w tej mierze, widz po prostu czuje, że ta osoba na scenie jest genialną śpiewaczką; i nie ma na to wpływu wiedza zdobyta wcześniej, przyniesiona do teatru.

Callas towarzyszy na scenie sterroryzowany przez nią pianista (Wojciech Borkowski), ocieęzali umysłowo pracownik techniczny Juilliard School (Cezary Żak) i trójka śpiewaków, którym diva kolejno udziela lekcji, albo raczej – których kolejno przepuszcza przez wyżymaczkę. W tych rolach występują zawodowi śpiewacy; spośród nich jedynie Marcin Rudziński (Tony) ma studia aktorskie i czysto teatralne doświadczenia. Nie tylko on jednak i śpiewał dobrze, i zagrał nieźle; profesjonalnie wypadły także obie panie, Sylwia Burnicka (zabawna w swoim respekcie wobec straszliwej Callas Zofia) i Monika Tuszko (Sharon).

Cóż więcej można napisać o tym spektaklu? Tyle tylko, że ma się w Powszechnym okazję obejrzeć bardzo dobrą rolę w całkiem niepotrzebnej sztuce.

Joanna Godlewska



CZŁOWIEK ORKIESTRA

Historie miłosne

reżyseria – Jerzy Stuhr
Polska, 1996

W każdym kraju jest paru aktorów genialnych, wybitnych, czy jak kto woli, gwiazd. Pozostali to tło. U nas gwiazdą pierwszej wielkości jest Jerzy Stuhr. Jestem wielbicielek jego talentu i uprzedzam, że porzucam recenzencki ton – dla peanu. Lutek Danielak z „Wodzireja”, Filip Mosz z „Amatora”, kilka postaci z późniejszych filmów Kieślowskiego, bohater „Seksmisji” i monodramu „Kontrabasista” – to tylko kilka przykładów znakomicie zagranych współczesnych ról w filmie i w teatrze. Ponadto Jerzy Stuhr pełnił funkcję rektora krakowskiej PWST, pracował we Włoszech, wreszcie napisał ze swadą autobiograficzną książkę „Sercowa choroba, czyli moje życie w sztuce”. Ostatnio podjął się nadzwyczaj karkołomnego zadania: reżyserii filmu i zagrania w nim czterech ról. Tak powstały „Historie miłosne” (nagroda FIPRESCI w Wenecji).

Film daje się streścić w jednym zdaniu: są to zgrabnie splecione opowieści o losach czterech mężczyzn i podejmowanych przez nich wyborach w zderzeniu z miłością. Poznajemy Adiunkta z polonistyki,

który nie wie, jak zareagować na wyznanie studentki. Następnie widzimy Pułkownika zaskoczonego niespodziewaną wizytą dawnej sympatii – Rosjanki. Potem spotykamy Księdza, który w trakcie spowiedzi kilkunastoletniej dziewczynki osieroczonej przez matkę dowiaduje się, że jest jej ojcem. W końcu policyjny radiowóz przywozi Kryminalistę wdychającą do żony, która go zdradziła i oszukała. Wszyscy mężczyźni stoją przed koniecznością odpowiedzi na pytanie, jaką decyzję podjąć wobec kobiet, które stoją na ich drodze, ten wybór zaważy bowiem na ich dalszym życiu.

Paradoksalnie za miłością opowiedzą się ci dwaj, którzy z racjonalnego punktu widzenia mówią „tak” w bardziej nie sprzyjających okolicznościach. Pozostali poniosą w przyszłości konsekwencje swojego wahania się. A przecież pobrzmiewa gdzieś biblijna myśl: będziecie sądzeni z miłości.

Autor filmu wprowadza zresztą motyw sądu absolutnie świadomie. Każdy z bohaterów staje przed tajemniczym Ankieterem, który najbardziej interesuje się uczuciowym aspektem ich życia. Sama postać Ankietera, niedookreślona, na wpół realna, jest kimś z pogranicza światów. Łatwo go porównać do Sędziego z filmu „Czerwony” Kieślowskiego. Samo nazwisko Krzysztofa Kieślowskiego także pada tu nieprzypadkowo, film jemu właśnie jest dedykowany. A Jerzy Stuhra uważa zmarłego reżysera za swojego duchowego mistrza.

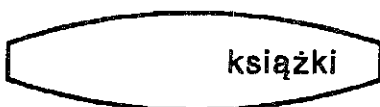
Wracając do fabuły filmu, która uniejętnie łączy prostotę i uniwersalność, nie sposób nie powrócić do

Jerzego Stuhra. To człowiek orkiestra. Naturalnie nie wszystkie grane przez niego postacie są jednakowo pełnokrwiste. Według mnie bardzo przekonująco wypadł polonista, który zamiast żony czy kochanki woli bibliotekę (podobno są takie typy!) i oczywiście nakreślony z satyryczno-komediowym zacięciem Kryminalista. Oczywiście nie można oczekiwać, aby człowiek, który jest fotografowany z przodu, z tyłu, z lewego i prawego profilu był jednakowo interesujący. Dlatego np. Pułkownik to bohater nieco oschły i „drewniany”. A może każda z figur w tej układance to tylko wariant czyjś jednostkowego losu, który mógłby się potoczyć na cztery różne sposoby...

„Historie miłosne” to jeden z lepszych polskich filmów ostatnich lat, nakręcony z sympatią wobec ludzi, z ciepłem i naturalnością, która tak rzadko gości na kinowym ekranie. Na koniec pozwolę sobie przytoczyć anegdotę o Wodzieiraju z książki Jerzego Stuhra. Można z niej wysnuć wniosek: aktor był człowiekiem orkiestrą najpierw w życiu prywatnym, a później zawodowym. I tam, i tu – z powodzeniem. A oto i sama anegdota: *Pamiętam, że w okresie największej prosperity, w czasie karnawału, prowadziłem trzy zabawy jednocześnie, zatrudniając taksówkarza, który mnie przerzucał, i w żadnym lokalu publiczność nie zorientowała się, że ja właśnie na chwilęczkę wyskoczyłem na kotyliona, skeczyk, czy konkursik do drugiego. Do dzisiaj śmiać mi się chce na wspomnienie starego szatniarza w restauracji „Warszawianka” w Krakowie, który zobaczył*

mnie w kilka lat później wchodzącego w złotym smokingu do restauracji, aby skrócić kolejne ujęcie do filmu „Wodzirej”. Powitał mnie: „O, panie Jureczku, pan znowu u nas pracuje? To fajnie, bo tu dzisiaj akurat film kręca, to może się i pan załapie na parę groszy”.

Anna Pietrzak



W JEZIORZE CYTATÓW

Anna Burzyńska
Fabulant

Wyd. Literackie, Kraków 1997,
ss. 194

Rodziców widywałem nieczęsto. Rozwodzili się, znów żenili i znów rozwodzili w tak zastraszającym tempie, że gdyby strażnicy mego losu wykazali mniejszą czujność, mógłbym w końcu trafić drogą licytacji do pary okazałych ludzi pochodzących ze Szwecji lub Szkocji, ze smętnymi workami pod chciwymi oczyma – tekst ten nie charakteryzuje bohatera książki Anny Burzyńskiej, ani nawet go nie dotyczy i nie może dotyczyć, bo po prostu pochodzi z innej książki, której styl uważny czytelnik Vladimira Nabokova (a zwłaszcza jego powieści „Patrz na te arlekiны”) pewnie rozpozna. Ale

jest on integralnym składnikiem narracji „Fabulanta”, podobnie jak około dwustu innych cytatów, wyróżnionych kursywą i włączonych w nie do końca jak widać oryginalny nurt tej opowieści, która nie jest – jak można przypuszczać – antologią cytatów, tylko usiłuje zasłużyć na niezbyt już dzisiaj zresztą dumny tytuł powieści. Z następnymi obcymi kursywami w tekście Burzyńskiej nawet znawcy literatury nie pójdzie już tak łatwo, bo obok szeroko przytaczanej, ale też często już zapomnianej, klasyki pozytywizmu, realizmu krytycznego, modernizmu autorka nie gardzi pomocami literackimi nawet z wydanej przed rokiem powieści Ewy Kuryluk („Wiek 21”) – której pionierska rola w stosunku do „Fabulanta” polega na tym, że tam wszelkie przytoczenia, czyli świadome i nieświadome pożyczki z dzieł innych, jeszcze nie były podawane kursywą, a tu są – czy nie wydawanego w masowych nakładach Janusza Sławińskiego („Przestrzeń w literaturze: elementarne rozróżnienia i wstępne oczywistości”); żeby rozwiązać ewentualne wątpliwości, zawsze możemy sięgnąć do zamieszczonego na końcu książki apendyksu, wyliczającego uczciwie wszystko, co zamiast Burzyńskiej ktoś już wymyślił. Zresztą, może to sposób na literaturę, którą już Musil nazywał *jeziorem cytatów*: po co się wysilać, skoro najlepsi wyrazili lepiej to, o co nam chodzi?!

Ponieważ cytatów jest ze dwieście, możemy sobie dodatkowo umilać lekturę małym quizem literackim. Dla ułatwienia dodam, że „fabulantem”, czyli bohaterem i narratorem, jest u Burzyńskiej

korektor, który po poprawianiu czyichś tekstów przez czterdzieści lat chce sam napisać powieść, a książka jest o tym, że mu to (i jak mu to) nie wychodzi. Dzięki swemu statusowi i stażowi wytrwałego korektora znajduje on wszakże na każdą przychodzącą do głowy okazję odpowiedni cytat (nawet domowa klótnia bohatera z żoną sprowadza się do wzajemnego obrzucania się obelżywymi w zamyśle cytata-mi). A więc weźmy dla przykładu stronę 14: *...wyciągam papier z szuflady (...) służąca wnosi kawę i bułeczki, a ja pośród form błyszczących i cyzelowanych zaczynam pisać pierwsze stronicę dzieła mojego własnego, takiego jak ja, identycznego ze mną* – Gombrowicz, „Ferdynurke”? Sprawdzamy z tyłu, bingo! *Pragnąłem tak jak Bóg-Stwórca być wewnątrz dzieła czy poza nim, czy obok, czy nad nim, niewidzialny, wyszlachetniały przez oderwanie się od zewnętrznego świata, i obojętnie czyścić sobie paznokcie* – znowu Gombrowicz? Pudło, Joyce, „Portret artysty z czasów młodości”. I tak dalej. Status ontyczny bohatera „Fabulanta” jest ufundowany na architekturze negacji w odniesieniu do osi cytatów: narrator przechodzi sam siebie w pomysłach na to, kim jego podobieństwo nie jest, i powodów, dla których nie może zostać pisarzem. A więc nie miał nieszczęśliwego dzieciństwa, był przeciętnym uczniem, nikt mu *nie podrzucał skórek od banana*, nie cierpiał na wrzody ani nawet na chorobę wieku, nie stał się nigdy ofiarą wypadku drogowego, *żadnych sekretnych igraszek z córkami sąsiadów* itd., itd., i tak ta

tuzinkowa seryjna bylejałość towarzyszy mu do późnego wieku męskiego. Kiedy wymienia szereg pozytywnych cech, uzasadniających swą decyzję wstąpienia do klanu pisarzy – więc że z Puszkinem dzieli zamiłowanie do pływania, z Nabokovem *pasję łowienia motyli*, że jak Dostojewski przegrywał w karty i jak Joyce był *wściekle zazdrosny* itd., itd. – to nie wierzymy mu ani trochę, bo w całej powieści ani jeden epizod nie wskazuje na to, by bohater interesował się motylami, grał w karty, czy jak Conrad *nie znosił gór*, zresztą nie jest to powieść do „wierzenia”, tylko do czytania.

Trzeba przyznać, że została ona napisana (jak się można domyślić, przez zawodowego badacza literatury) inteligentnie i sprawnie, miejscami nawet błyskotliwie, ale do końca nie jestem pewny, czy ktoś już w świecie jej nie napisał, bo w sytuacji przyjętej przez autorkę konwencji (postmodernistycznego apogeum, następnym krokiem może być już tylko powieść-montaż cytatów) wszystkiego można się spodziewać. Niestety, nie czytałem „Fabulanta” z takim naturalnym rozbawieniem (ten ciągly, nawet podświadomy odruch zgaduj-zgadulowy!) i zachwytem, jak dwóch czołowych krytyków nowej polskiej prozy, z których jeden na okładce książki zapewnia, że powieść *czyni z konwencjonalności zabawę i sztukę* i jest napisana tak zabawnie, jakby stworzyli ją Pilch i Bieńczyk razem wzięci, a drugi zapytuje: *Czyż utwór utkany z fragmentów arcydzieł sam nie jest arcydziełem?* Odpowiadam: nie jest, i co więcej, chyba nigdy

w historii nie zdarzył się utwór złożony z fragmentów arcydzieł, który sam był arcydziełem. Jeśli zdarzył się, to nazywano go zupełnie inaczej.

Co do mnie, wolałbym, żeby A. Burzyńska pisała od siebie i sądzić, że stać ją na to – choć jej fabularyzowanie podobnie jak styl (tyle że tym razem bez założeń koncepcyjnych i ewentualnych apendyksów) nie jest wolne od klisz, szablonów, łatwizn sytuacyjnych; a ostatni koncept autorki, wprowadzający nas w świat Stowarzyszenia Anonimowych Pisarzy w rozdziale „Witamy w Fabulandzie”, jest już czysto teoretyczny, nieatrakcyjnie i pośpiesznie rozpisany na detale fabularne. Pisanie na czyjś kredyt, czyli lecenie zawodowym „grepssem” literackim, zwykle kończy się tym, że narrator elastycznie dokończuje akcję i sytuację bohatera do wymogów kontekstu – wyprowadzając go ze spekulacji *artystyczno-językowych*, czyli wspomnianego jeziora cytatów. Chodzi jednak też o to, żeby ten konkretny zbiornik był osadzony na w miarę trwałym łądźcie, a przy tym żeby oferował nam, czytelnikom, jakiś atrakcyjny wędrowcom, jakieś atrakcje turystyczne.

Mieczysław Orski

KRAJOBRAZY CZASU

Tadeusz Żukowski *Elegia zimowa i kilka innych linii z końca tysiąclecia*

Obserwator,
Poznań 1994

Tadeusz Żukowski jest poetą przeszłości. Przeszłość ma jednak dla niego znaczenie tylko wtedy, kiedy żyje w niej teraźniejszość. Romantyczne krajobrazy ożywają u Żukowskiego dzięki XX-wiecznym detalom, język „Elegii zimowej” natomiast przypomina stylizację angielskich poetów metafizycznych XVI w., chociaż jednocześnie jest bliski – nie chcę wszak powiedzieć, że tożsamo – poezji Brodskiego i Miłosza. Z drugiej strony w „Elegii” obok frazy romantycznej pojawiają się także echa poetyki nowej fali, nie ma zaś ani śladu „liryki codzienności”, zwykłych portretów miast lub przedmieść. Żukowski jest „poetą kultury”, w związku z tym nagromadzenie stylów i odwołań jest w jego przypadku oczekiwane i naturalne. Autor „Elegii zimowej” mierzy wysoko, świat zatem interesuje go na poziomie idei. A krajobraz – jeśli się pojawi – służy mu tylko instrumentalnie, jako środek do rozważań o przemijaniu. Żukowski pomieścił w „Elegii” obrazy, w których nostalgia za dzieciństwem łączy się z tęsknotą za utraconą ojczyzną i nie znajduje ukojenia. Autor wręcz obsesyjnie przywołuje swoje małe

ojczyzny, na przemian wierzy i wąpi w ich spełnienie. Stara się być cierpliwym *atlantologiem przyszłości*. Swoje przesłania pisze na ścianach z lodu i jest przekonany (przewrotnie), że przetrwają one pokolenia.

1. Tadeusz Żukowski urodził się w Gwardiejsku nad Pregolą. Mieszkał z rodzicami w Trzebiatowie, od 1976 r. zaś jest związany z Poznaniem. Motywy powrotów na kresy wschodnie pojawiły się w jego poezji już wiele lat temu. Znalazły ciekawy wyraz w zbiorze „Wiersze najbielsze” oraz w „Księdze listów”. Autor nie ma wyjścia i musi wracać do swoich dawnych krajobrazów, w nich bowiem znajduje wartości dla siebie najważniejsze. Wielkopolska, która stała się jego drugą ojczyzną, nie jest w stanie zrekompenzować mu strat. Każdy tomik Żukowskiego jest kontynuacją poprzedniego, bowiem poeta podświadomie nawet opisując minione ciągle nie znajduje *miejsca jedynego*. Utrata korzeni jest dla Żukowskiego jednocześnie utratą dziedzictwa kulturowego, choć także nadzieją na nowe odkrycia. Czasami tej chęci identyfikacji za wszelką cenę towarzyszy radość, częściej jednak totalne zwątpienie.

„Elegia zimowa” jest anachroniczna. Dzisiaj nikt już nie pisze tak jak Żukowski. Nie wyobrażam sobie, aby jakikolwiek poeta z kręgu „bruLionu” zaczynał wiersz od inwokacji: *O brzozo, brzozo, smukła to, wiosno i / czysty smutku w rozbłyску słońca*. A jeśliby taki wyimaginowany poeta zaczął już tak pisać, to tylko po to, by ów styl ośmieszyć. Nie chodzi mi jednak tutaj o to, aby porównywać aż tak

bardzo odległe poetyki. Żukowski naturalnie niewiele ma wspólnego z „bruLionem”, choć jednak, oczywiście jest, iż młoda poezja polska zdystansowała się od minionej, nieco patetycznej stylistyki, którą zaakceptowało pokolenie Żukowskiego. Autora „Wierszy najbielszych” nie interesował i nadal nie interesuje żart czy parodia, dlatego też, podobnie jak w poprzednich tomach, wraca do romantyzmu. Pisze inwokację. Nie boi się zakłęb, egzaltacji i wielkich słów. Chociaż jego egzaltację często ponad miarę denerwują, to „Elegia zimowa” należy do największych osiągnięć poetyckich Żukowskiego. Archaiczności języka nie trzeba zresztą wcale Żukowskiemu wypominać, był to przecież zabieg świadomy: autor musiał mówić o sobie, o swoich korzeniach, o minionym – językiem, którego już nie ma. Byłby śmieszny, gdyby zdecydował się przywoływać kołchoz „Zorza” i Łękiszkę językiem rapu. Chociaż może się mylę?

Żukowski miast fryzjerów z zapomnianych miast przywołuje w swoich elegiach Mickiewicza i Norwida. Bliski jest mu z całą pewnością Brodski, Venclova, Miłosz i paradoksalnie Andrzej Babiński. W „Elegiach” słyhać Johna Donne’a i Georga Herberta. Poeta świadomie wpisując się w nurt metafizyczny, nie zapożyczył jednak niczego. Wykreował własny styl, który pozwolił mu balansować między epokami, pisarzami i ludźmi. W efekcie w „Elegii” powstały niesłychanie delikatne metafizyczne krajobrazy czasu. Motywem wiodącym tomiku obok nostalgii za utracionym dzieciństwem uczynił śmierć. W „Elegii pośmiertnej” wyznaje:

*I stało się – że umarłem: usnąłem.
A gdy rozwarłem oczy poprzez* [wiekio
*ujrzałem wysokie ściany w białym
nieruchomym świetle: prostokąt*
[przestrzeni
*przebijanej gradobiciem ziemi
i pochylone nade mną jak czarny
zamykający się kwiat kruche postaci.*

Śmierć jednakże w świecie Żukowskiego niczego nie zmienia. Zwłaszcza śmierć poety, ponieważ on i tak zawsze rodzi się na nowo: *przebity włóćnią grozy – urodziłem się*. Ziemi kres też nie jest niczym tragicznym, jeżeli żywa jest tradycja i wiara. Żukowski ufa mocy „Księgi”, jest przekonany, że został wybrany – jako ten, który ją przecho-
wa. Ta wiara prowadzi go niekiedy donikąd. „Elegia polska” i „Elegia dla mojego pokolenia” to zdecydowanie najstarsze poematy Żukowskiego. Stara się on przedstawić w nich swoją wizję Polski i świata. Razi wtedy mesjanizmem i egoizmem. W „Elegii dla mojego pokolenia” pisze:

O, oddał, odmień się Polsko i nie [wódz
na pokuszenie bluźnierstw któraś
[jest
niezłębione naczynie pychy. Któż
[prócz
ciebie nazwał się Chrystusem
[narodów
*i bardziej wierzy wieszczom niż Jego
imieniu?*

Pozorny bunt przeciwko tradycji obraca się jednak przeciwko autorowi, kiedy sam próbuje postawić diagnozę. Oprócz *pocho-
du pobojo-*

wisk niczego w tej diagnozie nie ma. Brak dystansu i być może nadmierne pragnienie „uwiecznienia tematu” sprawiło, iż „Elegia dla mojego pokolenia” i „Elegia polska” to dwie rysy na znakomitym skądinąd zbiorze wierszy.

Znacznie ciekawszy jest Żukowski wtedy, kiedy nie zagłębia się w rozważania na temat pokolenia i zwyczajnie podróżuje. Za oknami jego pociągu przesuwają się fascynujące krajobrazy. Żukowski niezwykle umiejętnie łączy kadry (jest przecież autorem wielu filmów, m.in. o Wincentym Różańskim, Julii Hartwig i Arturze Międzyrzeckim). Zestawia je i nadaje im zaskakujące znaczenia. Wtedy właśnie jego język metafizyczny, romantyczny i nowofalowy, nabiera treści nieoczekiwanych i staje się narzędziem, za pomocą którego poeta łączy przeszłość z teraźniejszością. Przez wspomniane zestawienia Żukowski wskazuje na potrzebę uwolnienia od determinacji czasu i przestrzeni przez miłość.

*Korytarz. Maj. Ogromne okno: listki
klonu – delikatne jak młode usta
pielęgniarek – pazurkami zieleni
strącają z szyb radioaktywny pył.
Stoję wpatrzony w siostry* [miłosierdzia:
*parę synogarlic tańczącą cichą
miłość na betonowym balkonie.*
(„X Elegia szpitalna”)

2. W „Elegii zimowej” Żukowski pomieścił 13 ciekawie zbudowanych poematów. Nadał im indywidualny ton. Być może za bardzo zawierzył cytatom kulturowym, które z jednej strony jego poezję wzbogacają,

z drugiej zaś zakłócają jej rytm, czyniąc z „Elegii” miejscami niepożądaną encyklopedię ekstatycznych zawołań. Jak słusznie też zauważyła Maria Adamczyk w szkicu „Poezja elegijna” („Czas Kultury”, nr 2/1995), Żukowski nie dążył do nadania swoim elegiom znamion klasycznego wiersza elegijnego. *Nie respektuje nawet zasady dwuwiersza. Postępuje właściwie tak, lub podobnie, jak jego liczni polscy poprzednicy... Paweł z Krosna, Jan Dantyszek...* I dobrze. Zbyt sztywne zasady klasyczne mogłyby nieźle pokiereszować „krajobrazy czasu” Żukowskiego, który jako poeta najlepiej jednak spełnia się tam, gdzie nie ma miejsca na reguły. Mamy jednak poczucie, że Żukowski nie do końca zaufał sile swoich elegii. Nadał im wysoki ton i zrezygnował z kontynuacji. Elegie urywają się. A autor pozornie zdaje się mówić, iż „tak właśnie kończy się świat”. Dlatego temu szlachetnemu elegijnemu światu Żukowski przeciwstawił rozsypany portret poematu „Epoka lodowcowa”, który wraz z epigramatami „Napisy na ścianach z lodu” zamyka tom wierszy. Po romantycznych wyznaniach i wierze Żukowski rezygnuje:

*Znałem tragiczne losy ludzkości:
zbrodniczy początek
i beznadziejny koniec.*

*Współczułem tak ogromnie,
że serca nie pomieścił
głob.*

A nic uczynić nie mogłem.

*Jak nic nie może mózg
filozofów
który jest kamieniem*

Swojej upragnionej harmonii świata Żukowski przeciwstawia krajobraz lodowy. Jak elegijne wędrówki poety wzruszają, tak bezmiar bieli w drugiej części „Elegii” po prostu przeraża. Nie ma miejsca na refleksję: *Tutaj trwa wciąż jedna pora roku: / rozpacz*. Totalne zwątpienie i dezintegracja. Również na poziomie wiersza. Elegie przepływają spokojnie jak obrazy ze snu natomiast wiersze „Epoki lodowcowej” są chaotyczne, przerywane, oschłe. Rzadko już pojawiają się modlitewne prośby. W „Napisach na ścianach z lodu” Żukowski jest jeszcze bardziej wstrzemięźliwy. Oto mamy przed sobą epigramaty, które wyryli na lodzie ci, co nie dotrwali. Kończy je jednak zapis: *Wszystkie drogi / odwracają się? / od nas*. Ten wiersz swoim jedynym znakiem zapytania, kieruje Żukowskiego z powrotem ku inwokacji do brzozy oraz ku elegiom. Poezja nie ma końca. Strach jednak minął. Czas na refleksję. A może nawet na zabawę. Trzeba było jednak To powiedzieć. Trzeba było pewne rzeczy na nowo nazwać po imieniu.

Tadeusz Żukowski napisał bardzo ważny tom poezji. „Elegiom” z całą pewnością można wytknąć sporo błędów. Można ten tomik najzwyczajniej odrzucić, chociażby z powodu języka czy egzaltacji, lecz do prawdy nie sposób zaprzeczyć temu, że jest to przemyślany i wrażliwy zbiór rozważań o współczesnym świecie.

Piotr Kępiński

**LITERATURA
TEOLOGII PISANA**

ks. Jerzy Szymik
**Problem
teologicznego
wymiaru
dzieła literackiego
Czesława Miłosza**

Księgarnia św. Jacka,
Katowice 1996, ss. 463

Za kilka stuleci znawcy kultury XX w. zapewne będą się rozwodzić nad zadziwiająco dobrą kondycją duchową naszego czasu. Jeśli bowiem o *żywności albo wysychaniu* *żyjących źródeł cywilizacji* może świadczyć stan poezji w danej epoce, jak zauważa Czesław Miłosz, to korzeniom XX-wiecznej kultury rychłe uschnięcie z pewnością nie grozi, cokolwiek złego się o niej powie. Wiek nasz zasługuje na tak pomyślną diagnozę za sprawą poszukujących ocalającego świat Sensu. A sprawia to, że ich pisarstwo w sposób mniej lub bardziej jawny wnika w horyzont zagadnień teologiczno-filozoficznych.

Nie ulega wątpliwości, że w horyzont ów wpisuje się również twórczość Miłosza. Seamus Heaney nazwie go wręcz, choć z wieloma zastrzeżeniami, *poetą katolickim* (rozmowa, A. Szostkiewicz, „Tygodnik Powszechny”, nr 15/1995). Tak specyfika samego dzieła literackiego Miłosza, jak i jej interpretatorzy domagają się tymczasem eksploracji pozafilologicznych, więcej, czekają na analizy badacza o kompetencjach

teologicznych. Sami teologowie jednak – nadal bardzo przywiązani do języka ściśle naukowej spekulacji – na wszelkie próby teologicznego wnikania w literaturę patrzą ze sceptycyzmem i niepokojem. Z jednej strony obiekty te pogłębia niejednoznaczna wymowa tekstów literackich i coraz silniej umacniające się w XX-wiecznej literaturze postmodernistyczne wpływy „anarchistów kulturowych” spod znaku Lyotarda i Derridy, z drugiej natomiast – świadomość nie wystarczającej do takich badań wiedzy teoretycznoliterackiej. Podjęcie się teologicznie ukierunkowanych studiów nad tekstem sztuki słowa wymaga więc od teologa nie tylko sporej odwagi i niemałej wiedzy o literaturze, ale i – co bodaj najistotniejsze – zastosowania odpowiedniego instrumentu metodologicznego. Rzecz dotyczy wszak dwóch odrębnych dyscyplin naukowych.

Jak wielkie pożytki dla obu dziedzin wiedzy może przynieść umiejętność stawiania karkołomnych pytań, dowodzi książka ks. Jerzego Szymika. Autor – teolog, poeta, znawca literatury – kierował się *troską o wzbogacenie teologii owocami twórczej współpracy „pojedynczej różnorodności”* nie zawsze stycznych dziś ze sobą światów teologii i literatury, a także staraniem o *wierność soborowemu przesłaniu, które na dociekania teologiczne nakłada obowiązek kontaktowania prawdy objawionej ze współczesnością* (s. 17). Książka stanowi pierwszą całościową próbę teologicznego odczytania teologicznego wymiaru dzieła literackiego autora „Ziemi Ulro”, dzieła rozumianego jako całość dorobku twórczego noblisty,

zogniskowanego w *punkcie przecięcia i styku trzech porządków: egzystencjalnego, epistemologicznego i artystycznego* (s. 30). Przedsięwzięcie to jest w istocie teologią literatury, której uprawianie stało się możliwe tak dzięki obecności w Miłoszowym opus teologii literackiej (czyli teologicznych elementów i intuicji), jak i za sprawą teologicznej interpretacji owego dzieła. Poprawność badań zapewnia natomiast użycie stosownego aparatu metodologicznego, pozwalającego wykorzystywać teksty literackie w funkcji locus theologicus. Adekwatny schemat badawczy został skonstruowany we wcześniejszej publikacji ks. Szymika, pt. „W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury. Literatura piękna jako locus theologicus” (Katowice 1994).

Co zatem kryją stronicze przedstawionej tu rozprawy? Książka stanowi strukturę *stosunkowo PROSTĄ i świadomie OTWARTĄ* (s. 394). Precyzyjne ustalenia oraz wyjaśnienia poczynione przez autora we wstępie pozwalają mu stanąć wobec pytania o *to, źródła i genezę teologicznej problematyki dzieła literackiego Czesława Miłosza*. Wokół tych kwestii toczy się refleksja w I rozdziale pracy. Przedstawia on rejestr źródłowych inspiracji rozstrzygających o zaistnieniu „literackiej” teologii w Miłoszowym dziele. Stanowią je sylwetki intelektualnych mistrzów poety, jego lektury, prądy myślowe, z którymi się stykał, wreszcie – *specificum* jego linii życia. W kolejnym rozdziale („Na pograniczu literatury i teologii”) autor pokazuje topografię literacko-teologicznego pogranicza na obszarze Miłoszowego dzieła, tj. jego

rozumienie związków teologii i literatury, na które złożyły się następujące czynniki: określona koncepcja literatury, wpływ realizmu teoriopoznawczego, tłumaczenie tekstów biblijnych, sposób rozumienia współczesnej teologii. Dwa początkowe rozdziały dowodzą, że (i dzięki czemu) literatura polskiego noblisty *może stawać się (...) TEOLOGICZNA, a zawarta w niej teologia LITERACKA* (s. 57). Tym samym podprowadzają one do kluczowego, a zarazem najbardziej nawarstwowanego merytorycznie rozdziału III („Teologia «literacka» Czesława Miłosza”). Ta część pracy stanowi właściwą prezentację teologii wydobytej z Miłoszowego opus, w układzie typowym dla klasycznego wykładu teologii dogmatycznej: protologii, chrystologii, eklezjologii (z elementami mariologii i sakramentologii), eschatologii. Książkę wieńczy „dwufunkcyjne” zakończenie; autor zbiera w nim i sumuje wyniki rozważań, ale również przedstawia propozycje – sugestie teologicznie owocnej asymilacji i kontynuacji prowadzonych dociekań. W tym właśnie sensie struktura rozprawy została nazwana otwartą.

Refleksji ks. Szymika towarzyszy świadomość wysokiego stopnia złożoności analizowanego dzieła oraz płynących stąd komplikacji: *Jak przełożyć na język pojęciowy filozoficzno-teologiczne sensy utworu (-ów), unikając spłaszczenia jego (ich) odczytania (...) czy też „reinterpretowania wiersza”?* (s. 52). Lektura prezentowanej książki dowodzi, że autor ominął pułapki interpretacyjne. Oto zasadniczy składnik metody badań (*racjonalna i życzliwa dla autora rekonstrukcja*, s. 40) pozwala Szymikowi, bez

uprzedzeń i „wyprzedzeń”, przedostać się przez znaczenia bezpośrednio narzucające się do głębszego poziomu znaczeń zakonspirowanych, wychwycić płynące stamtąd impulsy teologiczne, uważnie obejrzeć zrekonstruowane pasma Miłoszowej teologii. Autor wprowadza również w pole lektury właściwe konteksty (literacki, historyczny, polityczny, biograficzny), pośród których można zrozumieć teologiczną semantykę dzieła noblisty. W proces interpretacji autor włącza instrumentarium teologiczne, ocenia wyinterpretowane poglądy w teologicznym świetle. Dodajmy oczywistą uwagę, że konieczny dla wiarygodności całej operacji badawczej punkt wyjścia stanowiła ściśle literacka (a istniejąca już) analiza Miłoszowych tekstów.

W efekcie powstała *autentyczna teologia literatury, owoc spotkania „dwóch teologii”*: „literackiej” (zastanej, wrosniętej w tekst, a wydobytej) oraz „interpretującej” (wniesionej, tworzącej horyzont hermeneutyczny) (s. 40). Interpretacyjny sukces po części wyjaśnia przyjęcie za właściwy sposób rozumienia i uprawiania teologii słowa literackiego (s. 35). Ricoeurowskich zasad hermeneutyki, wedle których w taktyce interpretacyjnej chodzi nade wszystko o *rozumienie siebie wobec tekstu, wystawienie się na słowo i aktualizację znaczenia tekstu dla obecnego czytelnika*, a jest nim tu – dodajmy – teolog.

Dla czytelników wychowanych na tradycyjnej, jednostronnie filologicznej wykładni tekstów literackich wirtuozowska prezentacja teologicznych przestrzeni Miłoszowego pisarstwa może być niemałym zaskoczeniem. Prawdziwym objawieniem

będzie z pewnością dla przywykłych do ściśle konceptualnego języka teologów. Inna tu bowiem temperatura stylu, inna metoda dyskursu, wolna od *mdłej abstrakcyjności pojęć* (jak powiedziałby Rahner), formalizmu, pozbawiona pretensji do osiągnięcia pełni poznania. Intensywność czytelniczej przygody z oryginalną (dodajmy: chrystocentrycznie zorientowaną, przesyconą najgłębszymi sensami, choć nie zawsze ortodoksyjną) teologią „literacką” Miłosza podnosi do drugiej potęgi niezwykle język, jakim teologia ta jest przedstawiana. Jeśli bowiem przez karty „W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury” przewijał się postulat literacko inspirowanej odnowy piśmiennictwa teologicznego, to rozprawa habilitacyjna jest świadectwem jego pełnej i konsekwentnej realizacji. Przede wszystkim zaś jest ona świadectwem-zapisem dialogu teologii z kulturą, dialogu powodowanego troską o ewangelizacyjną skuteczność *scientiae fidei* – w jej staraniach pozostania au courant współczesności, w wysiłku odnajdywania dróg służby dzisiejszemu człowiekowi, ostatecznie – dialogu motywowanego troską o zbawienie dzisiejszego świata.

Praca ta, inspirująca do prób teologicznego przyglądania się obecnej kulturze, zachęca również do dialogu z nią samą – a pytania z pewnością się pojawiają – w czym zasługa autora, że potrafił otworzyć horyzont badawczy, zachęcić do poszukiwania nowych perspektyw hermeneutycznych, skłonić do teologicznie twórczej dyskusji.

Maja Kiermacz

**KOLEJNY
PORTRET MARSZAŁKA**

Włodzimierz Suleja
Józef Piłsudski

Ossolineum 1995, ss. 388

W cyklu biograficznym Wydawnictwa Ossolineum ukazała się pożądana kolejna biografia jednej z najbardziej znaczących postaci dziejów narodowych – Józefa Piłsudskiego. Jego życie i działalność także dzisiaj jest przedmiotem gorących sporów, nie tylko historyków, polityków czy publicystów, ale też zwykłych ludzi. Niewątpliwie nie ułatwiało to autorowi pracy. Sam konstatuje: *Niezwykle trudno było (...) o wyzwolenie się z najrozmaitszych emocji, uprzedzeń, ciężenia obiegowych sądów, mitów i legend, kreowanych tak przez zagorzałych przeciwników, jak i zaprzysięgłych zwolenników Marszałka* (s. 108).

Autor nie ukrywa swej sympatii i więzi emocjonalnej z osobą Piłsudskiego, nie oznacza to jednakże, iż usprawiedliwia wiele jego działań i koncepcji. *Uważałem i uważam nadal – pisze – iż dążeniu do rzetelnego ujęcia nie tyle stoi na przeszkodzie emocjonalne zaangażowanie historyka czy publicysty, co skłonność do ferowania wyroków, arbitralnych ocen czy też tendencja do wykazywania popełnionych (a równie często i nie popełnionych) w przeszłości błędów* (s. 108). Szeroka baza źródłowa pozwoliła autorowi na dodanie wielu nowych kart do losów Komendanta, tak już – zdawało się – dokładnie spenetrowa-

nych przez wielu historyków. Najwięcej nowych ustaleń odnosi się do wcześniejszych faz życia Piłsudskiego. Dzieje bohatera autor podzielił na 4 okresy: „Spiskowiec (1867-1907)”; „Komendant (1908-1918)”; „Naczelnik (1918-1922)”; „Dyktator (1923-1935)”. Nawet pobieżne omówienie myśli, tez, ocen zawartych w biografii przekracza ramy niejednego takiego tekstu.

Wszelako wolno ocenić, od czego nie stroni zresztą i sam Suleja, iż cała książka stanowi polemikę głównie z wcześniejszą biografią Piłsudskiego pióra Andrzeja Garlickiego. Autor wielokrotnie nawiązuje do ustaleń prof. Garlickiego. Najnowszy biograf Marszałka krytykuje zasadnicze konkluzje swego poprzednika. Uważa bowiem, że *przypatrywanie się Piłsudskiemu jedynie przez pryzmat prowadzonej przezeń gry politycznej, aczkolwiek nader skomplikowanej, wydatnie zubaża jego osobowość*. I ciągnie dalej: *Taktyczne zwroty w politycznych bądź dyplomatycznych rozgrywkach przysłaniają bowiem nie tylko generalne linie jego postępowania, ale i głębsze, z doświadczeń oraz przemyśleń wyprowadzane motywy, którymi się kierował* (s. 209-210). Natomiast co do kluczowej dla A. Garlickiego relacji „Marszałek – władza” autor ossolińskiego studium polemizuje: *Piłsudskiego nie interesowała władza postrzegana w kategoriach jej sprawowania, władza jako cel sam w sobie czy wartość determinująca wszelkie praktyczne poczynania. Nie ulegał, jak spora zresztą część jego podkomendnych, urokowi posiadania władzy. W jego rękach stałaby się ona narzędziem terapeutycznym,*

środkiem, który – odpowiednio dozwany – mógłby być aplikowany choremu na porozbiorową przeszłość społeczeństwu (s. 276). Według Sulei, aby zrozumieć działania i motywacje Marszałka, trzeba sięgnąć głębiej, w sferę jego psychiki. Dlatego zapewne z taką konsekwencją, ale też i nie bez powodzenia, autor stara się przeniknąć sposób myślenia Piłsudskiego. Podkreśla, iż *Naczelnik był bowiem nie tylko wybitnym politykiem, znakomitym strategiem czy odważnym żołnierzem. Był przede wszystkim rozumnym, subtelny człowiekiem. Wywierającym przy tym trudny do określenia wpływ na otoczenie, nieomal hipnotyzujący je, podporządkowując, pozyskując wreszcie* (s. 209).

Analizując kluczowe dla losów przedwojennej Polski zdobycie władzy przez Marszałka w wyniku przewrotu majowego 1926 r., autor stara się zrozumieć jego racje i motyw, jakkolwiek nie kwestionuje nielegalności puczu. Ukształtowany w jego następstwie polski autorytaryzm opierał się właśnie na Marszałku, rzeczywistym dysponente władzy. Jednakowoż dla Sulei była to relacja dwustronna, bowiem *rzekł nie tylko dlatego, że stała za nim cała siła państwa. Był przecież człowiekiem, który państwu temu dawał swą siłę* (s. 314). Autor przedstawi też trafnie istotę funkcjonowania rządów sanacyjnych, wskazując na ograniczoną rolę wpływu dyktatury na życie państwa i społeczeństwa polskiego w porównaniu z sąsiednimi państwami totalitarnymi (s. 315). Wszelako za wszystkie błędy i wynaturzenia polskiego autorytaryzmu (z Brześciem na

cele) w ostatecznej instancji odpowiedzialność ponosi Piłsudski, i to bez względu na to, czy o nich wiedział, czy też nie.

Książka Sulei jest zwięzłym, dobrze napisanym i przystępnym portretem jednego z największych i najpopularniejszych Polaków XX w. Napisała z polemiczną i publicystyczną swadą, ożywia niedawne przecież karty naszej historii. Autor na ogół wystrzegał się pochopnych i jednostronnych sądów, chociaż niekiedy kierował się sympatią dla swego bohatera. Dystansuje się od widzenia w biografii „klucza do Piłsudskiego”, którego konstruowanie nieuchronnie wiodło do czarno-białych schematów (s. 316). Czy Włodzimierzowi Sulei to się udało, oceniają sami czytelnicy. Natomiast dla historyków ukazanie się tej biografii będzie zapewne okazją do twórczych polemik.

Jarosław Macała

WIEDZA I WIARA – WSPÓLNE 2000 LAT

Olaf Pedersen *Konflikt czy symbioza?*

Tarnów 1997, ss. 312

Chyba minął już czas, w którym wiarę przeciwstawiano nauce, hierarchię Kościoła (szczególnie katolickiego) społeczności uczonych, tradycję scholastyki oświeceniowi i pozytywizmowi, a Pismo Święte

teorii Darwina albo fizyce relatywistycznej. Oficjalne dokumenty papieskie, wypowiedzi różnych dostojników kościelnych (pośród których jest wcale liczne grono uczonych przyrodników; w Polsce np. lubelski metropolita Józef Zyciński), a przede wszystkim samo życie wykazują, że dzisiaj Kościół nie czuje się zagrożony przez naukę, a uczeni nie muszą się obawiać ingerencji kleru w sferę badań naukowych. Co więcej, jak się zdaje, to dziś uczeni znacznie częściej dość dogmatycznie hasają po obszarach teologii niż teologowie po naukach przyrodniczych.

Nawet najwybitniejsi uczeni nierzadko umieszczają w swych pracach teoretycznych i popularyzatorskich treści światopoglądowe. Np. S.W. Hawking, genialny fizyk teoretyk i kosmolog z Cambridge, w swej słynnej „Krótkiej historii czasu” powiada metaforycznie, że po sformułowaniu wielkiej unifikującej teorii fizycznej poznamy *myśli Boga*; będziemy w stanie wyjaśnić nie tylko, jaki jest świat, ale i dlaczego w ogóle jest. Według Hawkinga na razie nasza sytuacja poznawcza wygląda niestety tak, że Bóg jawi się zaledwie jako wielki zegarmistrz, który nakręcił mechanizm świata i pozostawił go, a wraz z nim nas, własnemu losowi. Wielka unifikacja być może jednak wykaże, że świat jest naprawdę *samowystarczalny (...)* *po prostu istnieje. Gdzie jest wtedy miejsce dla Stwórcy?* W kwestii relacji nauka – wiara Hawking nie jest jednak dogmatykiem, któremu niepotrzebna jest *hipoteza Boga* w całościowo rozważanej wizji kosmosu; w innym eseju

przyznaje bowiem (choć, jak się zdaje, bez aprobaty): *Zawsze można powiedzieć, że prawa nauki są wyrazem woli Boga.*

Z kolei Richard Dawkins z Oksfordu, jeden z najpopularniejszych obecnie zoologów ewolucjonistów, wciąż podkreśla, iż *światopogląd Darwinowski* do końca wyjaśnia fenomen powstania życia, a wielu teologów uważających się za ewolucjonistów i formalnie akceptujących darwinizm faktycznie *wprowadza Boga tylnymi drzwiami*. W gruncie rzeczy w tym duchu wypowiada się także polemizujący (w kwestiach światopoglądowych, nie merytorycznych) z Dawkinsem Antoni Hoffman, zmarły przedwcześnie wybitny polski ewolucjonista, tłumacz „Ślepego zegarmistrza”: *Opowiedzenie się za racjonalnością, a więc i nauką, to wybór podyktowany wiarą (...)* *Tak się składa, że wybrałem to samo co Richard Dawkins – racjonalność. Ale nam, racjonalistom, wypada przecież przyznać, że równoważny jest też światopogląd przeciwny – religijny. Tyle tylko, że z kolei w ramach światopoglądu religijnego, istnienia, doskonałości i cudowności świata ożywionego nie trzeba traktować jako argumentu, że to dzieło rozumnego Stwórcy. Po prostu takich argumentów w ogóle nie potrzeba.*

W takim właśnie stawianiu spraw leży cały problem nieporozumień w relacjach nauki i wiary. Rozstrzygnięcie Hawkinga jest do przyjęcia, choć oczywiście nie wnosi nic nowego. Natomiast rozstrzygnięcie Dawkinsa jest dogmatyczne i stawiane ad hoc, zaś Hoffmana – choć wobec Dawkinsowego krytyczne –

po prostu błędne. Omawiana relacja nie stanowi światopoglądowej alternatywy wykluczającej, której tylko jeden człon może być prawdziwy: albo światopogląd naukowy, albo religijny. Poza tym takie rozumowanie błędnie zakłada, jakoby światopogląd religijny był związany dosłownością z księgą Genesis w kwestiach początku świata i życia. Tak rzeczywiście jest w niektórych wyznaniach chrześcijańskich, u Świadców Jehowy albo wyznawców tzw. fundamentalizmu chrześcijańskiego; z pewnością nie jest to jednak oficjalna wykładnia Kościoła katolickiego. Nieraz odnoszę wrażenie, że nieprzebieżnie wybitnie umysły czasami nie chcą poznać dokumentów Kościoła określających jego stosunek do nauki, zaś interpretację wzajemnych oddziaływań teologów i przyrodników opierają wyłącznie na nieszczęśliwej historii Galileusza lub opisach niesmacznych debat nad dziełem Darwina w wiktoriańskiej Anglii. Nie chcą też dostrzec, że ci, którzy w fizyce, kosmologii i biologii odnajdują problemy stricte teologiczne, nie muszą być apologetami jakiegś religii czy badaczami odrzucającymi kanony współczesnej racjonalności w nauce. Analogiczne do przytaczanych wyżej stwierdzeń koryfeuszy nauki, które mają charakter bardziej publicystyczny niż merytoryczny, wzmacniają jednak obiegowe opinie, że wiara (a dokładniej: Kościół zhierarchizowany) i nauka (społeczność uczonych) są w bezustannym, organicznym konflikcie, że są skazane na konflikt lub w najlepszym razie obojętność; nie może być mowy o symbiozie. W potocznym mniemaniu to zawsze

Kościół utrudniał życie uczonym i opóźniał upowszechnianie każdej nowej wiedzy, która w trudzie, ofiarnie zdobywała prawo obywatelstwa w społecznej świadomości. A tak rzadko się pamięta, ile nauka zawdzięcza i religii, i owemu zhierarchizowanemu Kościołowi.

Pierwszą tezę wzmacnia też lektura bardzo ciekawego, iście monumentalnego dzieła francuskiego historyka Georges'a Minois'a „Kościół i nauka”, które ukazało się niedawno na polskim rynku i szybko zniknęło z księgarni. Tym ważniejsza zdaje się znacznie mniejsza książka Olafa Pedersena „Konflikt czy symbioza”. Jej autor należy do najwybitniejszych współczesnych historyków nauki. Duńczyk, z wykształcenia fizyk, uczeń Nielsa Bohra, utworzył w 1965 r. Instytut Historii Nauki na uniwersytecie w Aarhus, bardzo liczący się dziś ośrodek naukowy. Pedersen utrzymuje kontakty naukowe i towarzyskie m.in. z krakowskim Ośrodkiem Badań Interdyscyplinarnych. Polskiemu czytelnikowi jest też znany jako autor jednego z rozdziałów wspomnianej już „Sprawy Galileusza” pod redakcją J. Życińskiego. „Konflikt czy symbioza” to opracowane przez ks. Włodzimierza Skocznego wykłady, które Pedersen wygłosił w 1988 r. w St. Edmund's College w Cambridge, dotychczas nigdzie nie publikowane. W moim przekonaniu dają świetny, przekrojowy i nie nadmiernie uproszczony obraz historii nauki, poczynając od zmitologizowanego świata greckiego, kończąc – niestety – już na wieku XIX, na kontrowersjach światopoglądowych wywołanych teorią Darwina.

Idea autora jest taka, iż Kościół – pomimo nieciekawego, a nieraz ewidentnie błędnego postępowania wobec nauki i uczonych – w istocie uczonym i nauce towarzyszył krok w krok. Zawsze próbował być w stosunku do niej *wspólnym*. Jeszcze ważniejsza rola przypada jednak chrześcijaństwu traktowanemu jako idea, wraz z jego religią, kulturą i teologią. Chrześcijaństwo było jednoznacznie pozytywnym czynnikiem inspirującym naukę.

Wymagającemu czytelnikowi praca Pedersena może się wydać momentami zbyt powierzchowna. Redaktor tomu nie zdobył się niestety na obszernie przypisy do trudniejszych kwestii; co zrozumiałe, bo takie przypisy podwoiłyby objętość książki i zapewne bardzo opóźniły jej wydanie. W historii nauki jest jednak tak wiele kwestii spornych, że pozostawienie ich bez komentarza może niehistoryków (a przecież dla nich głównie jest ta książka) poprowadzić drogą jedynie słusznej interpretacji. Olaf Pedersen pisze np. (s. 191 n.) o słynnym potępieniu w 1270 r. przez biskupa Paryża Etienne Tempiera 15 *tez, które winny być wyłączone z nauczania na uniwersytecie*. Wybitny mediewista Etienne Gilson w „Historii filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich” pisze natomiast o trzynastu potępionych przez Tempiera twierdzeniach filozoficznych. Zważywszy że dzieło Gilsona jest w Polsce niemal klasycznym podręcznikiem, kwestię liczby niepoprawnych tez redaktor powinien wyjaśnić. Tym bardziej że Gilson przytacza owe inkryminowane tezy, Pedersen zaś nie. Podobnie różne są interpretacje

tych autorów co do tego, komu przypisywać potępione tezy. Pamiętamy zresztą o proporcjach: dzieło Gilsona jest monumentalną, stricte naukową monografią, Pedersena zaś ma formę popularnego wykładu uniwersyteckiego. Ale czytelnik książki Pedersena powinien mieć świadomość, że na pewno w wielu miejscach zawiera ona znaczne uproszczenia i jakieś nieścisłości. Mimo to uważam „Konflikt czy symbiozę” za najciekawsze (ze względu na bardzo trafne łączenie problemów) dostępne w Polsce opracowanie relacji nauka – wiara. Sądzę, że każdy nauczyciel filozofii w szkole średniej powinien przeczytać wykłady Pedersena i polecić je co ambitniejszym uczniom; tę książkę po prostu można czytać, a niekoniecznie studiować.

Wartość samą w sobie ma też wprowadzenie tłumacza, ks. W. Skocznego, dotyczące modeli relacji nauki przyrodniczej a teologia. I choć minął już czas bezwzględnego konfliktu, choć nikt znający stanowisko Watykanu w tych sprawach nie będzie oskarżał chrześcijaństwa o hamowanie rozwoju nauki, to do postulowanej przez W. Skocznego współpracy interdyscyplinarnej nie tak chyba blisko. Jak uczy historia nauki i filozofii.

Jan Pleszczyński

Z życia Kościoła

Rodzina – gra o przyszłość

W ostatnich latach pośród wielu kryzysów współczesnych wymienia się także kryzys rodziny. Rośnie procent rozbitych małżeństw czy krótkotrwałych związków, a w krajach europejskich spada liczba urodzeń. Zjawiska te budzą niepokój i każą stawiać pytania o przyszłość. Nic więc dziwnego, że Kościół tak bardzo zabiega o promowanie rodziny i wartości z nią związanych. Jak zauważył przewodniczący Papieskiej Rady ds. Rodziny kard. Alfonso López Trujillo w wywiadzie dla Radia Watykańskiego (13 XII 1996): *...wydaje się, że przez obecną mentalność przeciwną życiu, przez dobrze widoczne projekty polityki demograficznej, przez plany, które w sposób jasny wprowadzają kontrolę urodzin, toczy się batalia przeciwko prawom rodziny. To zdanie nie jest odosobnione i wyraża niepokój Kościoła o przyszłość. Jan Paweł II w adhortacji „Familiaris consortio” (86) przypomina: Przyszłość ludzkości idzie przez rodzinę.*

Faktycznie, Jan Paweł II w nauczaniu i działalności pastoralnej wiele miejsca poświęca rodzinie. Już podczas pierwszej wizyty w Meksyku (28 I 1979) mówił: *Przyszłość ewangelizacji w znacznej części zależy od Kościoła domowego; on stanowi szkołę miłości, poznania Boga, szacunku do życia i godności człowieka.* Bardzo znaczący był Synod Biskupów w 1980 r., którego owocem była adhortacja „Familiaris consortio” (1981). Kolejnym krokiem były katechezy nt. rodziny, List do Rodzin, a także I Światowe Spotkanie Rodzin z papieżem w Rzymie, kiedy to Jan Paweł II powiedział: *Jesteśmy bowiem przekonani, że bez instytucji rodziny społeczeństwo nie może się rozwijać, a to z tego prostego powodu, że rodzi się ono w rodzinie i z niej czerpie swą spójność. Wobec procesu degradacji kulturowej i społecznej oraz szerzących się plag, takich jak przemoc, narkomania, zorganizowana przestępczość – ktoś może bardziej przyczynić się do zapobiegania im i odrodzenia, niż rodzina zjednoczona, zdrowa i zaangażowana społecznie? Takie rodziny kształtują społeczne cnoty solidarności, gościnności, lojalności, szacunku dla drugiego człowieka i jego godności.*

W tym roku, w dniach 4–5 października, odbyło się II Światowe Spotkanie Rodzin, tym razem w Rio de Janeiro. Wizyta Jana Pawła II w tym mieście, gdzie około 80% ludzi żyje w niepełnych związkach,

miała na celu przypomnienie świata chrześcijańskiej nauki o małżeństwie i rodzinie wobec kryzysu, jaki przeżywają te instytucje. Ojciec Święty sam wybrał Rio de Janeiro na miejsce spotkania z rodzinami z całego świata i uczynił to nieprzypadkowo. Brazylia, piąty co do wielkości kraj świata, jest bowiem zamieszkiwana przez największą liczbę katolików, którzy stanowią ponad 80% liczącej 153 mln ludności. Kościół w tym kraju jest niezwykle żywotny i aktywny, opiera się w dużej mierze na zaangażowaniu świeckich. Jednocześnie w Brazylii liczne są przejścia z Kościoła do rozmaitych sekt. Może bardziej jaskrawo, niż gdzie indziej występują rażące problemy społeczne: duża liczba porzuconych dzieci, zabijanie ich, problem chłopów bez ziemi, analfabetyzm, brak struktur ochrony zdrowia, bardzo duże różnice społeczne.

Jan Paweł II przybył do Rio de Janeiro 2 października wieczorem. Następnego dnia spotkał się z prezydentem Fernando Henrique Cardoso i rozmawiał z nim o problemach Brazylii, później przemawiał do uczestników kongresu duszpastersko-teologicznego, podkreślając m.in. znaczenie wierności małżeńskiej oraz jej związek z przekazywaniem życia. Wspomnił także o zagrożeniach rodziny. *Wokół rodziny i wokół życia rozgrywa się dzisiaj podstawowa walka o godność człowieka* – powiedział. Papież zachęcił także do pomocy rodzinom, do tworzenia organizacji, które zajmowałyby się jej ochroną i wspieraniem.

O godz. 9.00 Jan Paweł II odprawił mszę św. dla duchowieństwa w katedrze, a homilię poświęcił znaczeniu sakramentu małżeństwa. Następnie odwiedził pacjentów szpitala onkologicznego, a później więzienie Frei Caneca. O 18.00 rozpoczęło się spotkanie ze 150 tys. rodzin z całego świata na stadionie Maracana. Była to autentyczna manifestacja radości i wiary. Kilkanaście małżeństw składało świadectwo swojej drogi i obecności Chrystusa w ich życiu. Wystąpienia te były przeplatane występami artystycznymi. Ojciec Święty przedstawił niejako syntezę nauki Kościoła na temat małżeństwa i rodziny w kontekście współczesnych problemów. Podkreślił raz jeszcze: *Rodzina jest dziedzictwem ludzkości, ponieważ przez nią, zgodnie z zamiarem Boga, następuje przedłużenie obecności człowieka na ziemi*. Zwrócił także uwagę na fałszywe modele ludzkiego szczęścia, które stoją w sprzeczności z wartościami niesionymi przez rodzinę: *Niestety, dzisiaj szerzy się w świecie fałszywe przestanie szczęścia, niemożliwe i nietrwałe, które niesie ze sobą jedynie przygnębienie i gorycz. Szczęścia nie osiąga się na drodze wolności bez prawdy, ponieważ jest to droga nieodpowiedzialnego egoizmu, który dzieli*

i rozprasza rodzinę oraz społeczeństwo. Trzeba walczyć o rodzinę, aby zapewnić szczęście i przyszłość rodzinie ludzkiej – powiedział papież. Ojciec Święty poruszył w tym przemówieniu także problem nędzy, tak powszechnej w Brazylii, która nie sprzyja powstawaniu i zachowaniu życia rodzinnego, od początku zagraża życiu dzieci, uniemożliwia im normalny rozwój. Dlatego też papież wzywał do pomocy rodzinom i młodym. Ojciec Święty część przemówienia poświęcił dzieciom, wzywając do pomocy im, otoczenia ich miłością. Zdecydowanie potępił pornografię, aborcję, porzucanie dzieci, wykorzystywanie ich na różny sposób. Wspomnił także niedawno zmarłą Matkę Teresę i przypomniał jej wielkie przesłanie miłości, które pozostaje żywe i inspirujące.

Momentem kulminacyjnym trzydniowej wizyty Ojca Świętego w Brazylii na zakończenie II Światowego Spotkania Rodzin była uroczysta niedzielna msza święta w parku Aterro do Flamengo, która zgromadziła ponad 2 mln wiernych. W homilii Jan Paweł II po raz kolejny mówił o przyszłości, wskazując na rodzinę, która niejako ją gwarantuje. *Rodzina jest bowiem szczególną i równocześnie podstawową wspólnotą miłości i życia, na której opierają się wszystkie wspólnoty i społeczeństwa. Dlatego upraszając błogostawieństwa Najwyższego dla rodzin, modlimy się razem za wszystkie wielkie społeczeństwa, które tutaj reprezentujemy. Modlimy się za przyszłość narodów i państw oraz za przyszłość Kościoła i świata.*

Istotnie, przez rodzinę całe istnienie ludzkie jest ukierunkowane ku przyszłości. W niej człowiek przychodzi na świat, wzrasta i dojrzewa. I w niej staje się coraz doskonalszym obywatelem swojego kraju i coraz bardziej świadomym członkiem Kościoła. Rodzina jest także pierwszym i podstawowym środowiskiem, w którym każdy człowiek odkrywa i realizuje własne ludzkie i chrześcijańskie powołanie. Rodzina stanowi wspólnotę, której żadna inna wspólnota nie może zastąpić.

II Światowe Spotkanie Rodzin w Rio de Janeiro stanowiło kolejny krok w przygotowaniu Kościoła i świata do obchodów Wielkiego Jubileuszu. Ojciec Święty podkreślił szczególnie dobitnie, że jeśli chcemy myśleć o przyszłości, musimy zadbać o rodzinę i wartości, jakie ona ze sobą niesie.

Piotr Samerek SJ