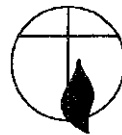


przegląd powszechny

6/922/98

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI - Warszawa

WYDAWCA

Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

Wydawnictwo WAM

Pismo stowarzyszone w Konsorcjum Prasowym WAM

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)

Prenumerata:

roczna 44,00 zł

za I półrocze 24,00 zł

*(cena egzemplarza poza prenumeratą
4,50 zł)*

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

OPRACOWANIE TECHNICZNE

Joanna Kwiatkowska

Konto prenumeraty:

BSK SA O/Kraków,

nr konta: 10501445-1202272884

ADMINISTRACJA

Teresa Pietrzak

„PRZEGLĄD 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

Konto redakcji:

Bank PKO BP VI Oddział w Warszawie

nr konta 10201068-51624-270-1-PLN

ul. Bagatela 15

00-585 Warszawa

Wysyłka „Przeglądu Powszechnego”
dla odbiorców z Europy Środkowo-Wschodniej od stycznia 1998 r.
jest dotowana przez Fundację im. Stefana Batorego.

Skład i druk: Wydawnictwo WAM, Księża Jezuici, Kraków

Numer zamknięto 14 V 1998 r.

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

Spis treści

Marek Blaza SJ

Wszyscy jesteśmy ludem Eucharystii 265

Kult Eucharystii praktykowany w Kościele katolickim także poza mszą świętą chrześcijanie prawosławni postrzegają jako różnicę teologiczną, a nie doktrynalną. Różnica ta wynika z odmiennego pojmowania misterium Eucharystii.

Matematyka jak poezja 277

Rozmowa Tadeusza Szarka z Andrzejem Lasotą, wybitnym specjalistą z zakresu teorii równań różniczkowych, teorii prawdopodobieństwa i zastosowań matematyki. Profesor Lasota wspólnie z M. Ważewską zajmował się m.in. modelowaniem procesu reprodukcji krwinek, co pozwoliło opracować metodę leczenia anemii. Twierdzi, że dobra matematyka, podobnie jak dobra poezja, to twórcze poznawanie struktury rzeczywistości.

Kazimierz Rogoziński

Imperatyw zaspokajania potrzeb i przewycięzanie go 293

Spółczesństwo socjalistyczne było bardziej konsumpcyjne niż produkcyjne. Ciągłe zbyt mało uwagi poświęcamy na analizę następstw tego faktu.

Krzysztof Karasek

Wiersze 308

Paweł Kapusta SJ

Spór rozumu z sercem 310

Przez zachowanie w sercu pamięci o Bogu, a więc przez rozumowanie, dokonywanie wyborów i działanie zgodnie z Jego wolą, życie człowieka ma się stać nieustanną Paschą.

Jan Krasicki

Edyta Stein – świadek naszego czasu 319

Wiek XX był czasem doświadczania nieznanego wcześniej zła, lecz również czasem niespotykanego dobra i prawdy.

Michał Jagiełło

Polsko-litewskie karczowanie uprzedzeń 326

Myślenie stereotypami, często wyrażającymi głębokie uprzedzenia, to przejaw myślenia zamkniętego – postawy w istocie kolektywistycznej.

Z niedzieli na niedzielę (*Agnieszka Bieniaszówna, Maciej Bieniasz*) 345

Winfried Lipscher

Tolerancja to za mało 349

Jako chrześcijanie twierdzimy, że głosząc Ewangelię, oferujemy Dobrą Nowinę, sami jednakże jesteśmy rozproszeni w różnych Kościołach, od których zresztą niekiedy odchodzą wierni.

Sztuka

***K. Paluch-Staszkiel*: Starożytna obecność 355**

(„Tajemnicza królowa Hatszepsut. Sztuka Egiptu XV w. p.n.e.”, Muzeum Narodowe w Warszawie, 20 XI 1997 r. – 20 II 1998 r.)

Teatr

***J. Godlewska*: Duszy granie na Puławskiej 357**

(Teatr Nowy w Warszawie, „Wesele” Stanisława Wyspiańskiego, inscenizacja – Adam Hanuszkiewicz)

Film

***K. Bieńkowska*: Woody Allen – anty-Zelig? 360**

(„Przejrzyć Harry’ego”, reżyseria – Woody Allen)

Książki

***M. Orski*: Fantom 363**

(Ludwik Flaszen, „Cyrograf”)

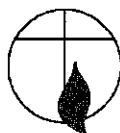
***W. Zalewski*: Rozważania z tezą 365**

(Tadeusz Chabrowski, „Gałąź czasu”)

***P. Urbański*: Czar i gorycz mitu 368**

(Zygmunt Kubiak, „Mitologia Greków i Rzymian”)

- T. Grodecki: Dekadencja, czyli coś nowego 370**
(Henri-Irénée Marrou, „Zmierzch Rzymu czy późna starożytność? III–IV wiek”)
- P. Samerek SJ: Wyjście z labiryntu bezradności 373**
(Paul Valadier, „Pochwała sumienia”)
- J. Macała: Wyjście poza schemat 376**
(Dariusz Matelski, „Mniejszość niemiecka w Wielkopolsce w latach 1919–1939”)
- Z życia Kościoła: Chrzęścijanie zasiadają do dialogu**
(Marek Błaza SJ) **251**



Sommaire

Marek Blaza SJ

Nous sommes tous peuple de l'Eucharistie 265

Le culte de l'Eucharistie, pratiqué dans l'Eglise également hors de la sainte Messe, les chrétiens orthodoxes le perçoivent comme une différence théologique et non doctrinale. Cette différence tient à une conception différente du mystère de l'Eucharistie.

Les mathématiques sont comme la poésie 277

Entretien de Tomasz Szarek avec Andrzej Lasota, éminent spécialiste des mathématiques et de leurs applications. Conjointement avec M. Ważewska, le Professeur Lasota s'était employé notamment au modelage du processus de reproduction des globules sanguins, ce qui a permis de mettre au point une méthode de traitement de l'anémie. Il affirme qu'une mathématique de qualité, tout comme une bonne poésie, c'est un moyen créatif de découvrir la structure du réel.

Kazimierz Rogoziński

L'impératif de la satisfaction des besoins et les moyens de le surmonter 293

La société sous le pouvoir communiste était une société de consommation plutôt que de production. C'est toujours trop peu d'attention que nous portons à l'analyse des conséquences de cet état de fait.

Krzysztof Karasek

Poésies 308

Paweł Kapusta SJ

Dispute de la raison avec le coeur 310

Garder en permanence le souvenir de Dieu dans le coeur, soit raisonner, faire les choix et accomplir des actions conformément à Sa volonté, voilà les moyens de faire de la vie de l'homme une Pâque interrompue.

*Jan Krasicki***Edith Stein, témoin de notre temps** 319

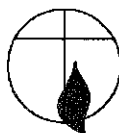
Le XX^e siècle était un temps de l'expérience d'un mal jusque-là inédit, mais également celui d'un Bien et d'un Vrai des plus rares.

*Michał Jagiełło***Défrichement polono-lituanien des partis pris réciproques** 326

Penser par clichés traduisant souvent des préjugés invétérés, voilà qui révèle un mode de penser clos, attitude en fait collectiviste.

*Winfried Lipscher***La tolérance c'est trop peu** 349

Comme chrétiens nous déclarons qu'en annonçant l'Évangile, nous annonçons la Bonne Nouvelle, nous sommes pourtant nous-mêmes dispersés dans différentes Églises que quittent d'ailleurs de nombreux fidèles.

Comptes rendus 355

Dom Rekolekcyjny Ojców Jezuitów Ignacjańskie Centrum Formacji Duchowej Gdynia

wrzesień	3-8	Rekolekcje – Wprowadzenie w Modlitwę
październik	1	Skupienie organistów archidiecezji gdańskiej
	5-13	Rekolekcje – I Tydzień Ćwiczeń Duchownych
	5-13	Rekolekcje – II Tydzień Ćwiczeń Duchownych
	16-18	Spotkania Małżeńskie
	22-25	Dni skupienia dla osób żyjących w związkach niesakramentalnych
	23-25	Rekolekcje ignacjańskie dla młodzieży
	27-31	Warsztaty biblijne
listopad	3-8	Rekolekcje – Wprowadzenie w Modlitwę
	11-14	Sesja – <i>Mój dom</i>
	17-21	Rekolekcje dla kapłanów
	24 XI - 2 XII	Rekolekcje – III i IV Tydzień Ćwiczeń Duchownych
	26 XI – 2 XII	Rekolekcje „O pozyskanie miłości”
grudzień	4-6	Spotkania Małżeńskie
	15-20	Rekolekcje – Fundament Ćwiczeń Duchownych

Ze względu na ograniczoną liczbę miejsc niezbędne jest wcześniejsze zgłoszenie swojego udziału i otrzymanie potwierdzenia o przyjęciu. Do zgłoszenia prosimy dołączyć podstawowe informacje o sobie i swoim dotychczasowym doświadczeniu duchowym.

Zgłoszenia prosimy kierować drogą korespondencyjną
pod adresem:

Dom Rekolekcyjny Ojców Jezuitów
ul. Tatrzańska 35, 81-313 Gdynia
tel. (0-58) 621-05-15

Marek Blaza SJ

Wszyscy jesteśmy ludem Eucharystii

Od 3 do 8 VI 1985 r. w Opolu obradował Komitet Koordynacyjny Międzynarodowej Komisji Mieszanej do dialogu teologicznego między Kościołem rzymskokatolickim i Kościołem prawosławnym, na czele którego stało dwóch współprzewodniczących: ze strony katolickiej kard. Willebrands oraz ze strony prawosławnej metropolita Australii Stylianós. Głównym zadaniem tego komitetu było określenie tematu przyszłego dialogu, co wcale nie było łatwym zadaniem, jeśli się weźmie pod uwagę fakt, że trudności w dialogu katolicko-prawosławnym rozpoczętym oficjalnie 29 V 1980 r. narastały, tak że w 1993 r. dialog ten znalazł się w impasie trwającym po dziś dzień. Powodem przerwania dialogu przez stronę prawosławną była odbudowa struktur Kościoła rzymskokatolickiego na terytorium byłego ZSRR oraz konflikt Kościoła prawosławnego z Kościołami unickimi na Ukrainie i w Rumunii.

Przenieśmy się jednak do Opoli 1985 r., gdzie w stosunkach katolicko-prawosławnych miał miejsce nie lada precedens. Otóż podczas obrad wspomnianego Komitetu Koordynacyjnego 6 czerwca przypadała uroczystość Bożego Ciała. Pojawiło się zatem pytanie, czy zaprosić prawosławnych gości do wzięcia udziału w procesji Bożego Ciała, a jeżeli tak, to czy przyjmą oni to zaproszenie ze względu na prawosławną naukę dotyczącą adoracji postaci eucharystycznych poza mszą św. Po szczegółowym objaśnieniu prawosławnym gościom znaczenia procesji Bożego Ciała, musieli oni sami podjąć decyzję. Prawosławni, wysłuchawszy objaśnień strony katolickiej, zgodzili się wziąć udział w procesji. Procesja Bożego Ciała 1985 r. w Opolu miała charakter naprawdę ekumeniczny. Teksty Ewangelii przy poszczególnych ołtarzach były śpiewane w języku łacińskim, greckim, staroцеркiewнословянским i polskim. Chór kleryków

seminarium w Nysie śpiewał po grecku. Śpiewał także chór wrocławskiej cerkwi św. Cyryla i Metodego, apostołów Słowian, wraz ze swoim proboszczem, ks. Eugeniuszem Cybulskim. Przy ostatnim ołtarzu przemawiali obaj współprzewodniczący Komitetu Koordynacyjnego, których słuchało kilka tysięcy wiernych. Wówczas to metropolita Stylianós powiedział do wiernych obu Kościołów: *Wszyscy jesteście ludem Eucharystii*. Natomiast kard. Willebrands stwierdził, że uroczystość Bożego Ciała z udziałem braci prawosławnych była *duchowym punktem kulminacyjnym dni spędzonych w Opolu*¹. W tym miejscu nasuwa się pytanie, czy teologia prawosławna dotycząca Eucharystii aż tak się różni od katolickiej, żeby procesja Bożego Ciała, czyli kult postaci eucharystycznych poza mszą św., był dla prawosławia praktyką nieortodoksyjną. Aby można było odpowiedzieć na to pytanie, należy najpierw wyjaśnić, czym dla prawosławnych chrześcijan jest Eucharystia.

Znaczenie Eucharystii w Kościele prawosławnym

Sakrament Eucharystii ustanowił Chrystus podczas Ostatniej Wieczerzy i odtąd jest on sprawowany zgodnie z poleceniem Pana: *To czyńcie na moją pamiątkę* (Łk 22,19; 1 Kor 11,24). W Eucharystii Chrystus jest z nami aż do skończenia świata (Mt 28,20). W Eucharystii łączą się różne światy: widzialny i niewidzialny, które są reprezentowane przez anioły, ludzi i cały kosmos. Eucharystia, choć jest sprawowana w świecie widzialnym, nie należy do tego świata, podobnie jak Chrystus obecny w Eucharystii. Eucharystia jest sprawowana po to, aby przemienić człowieka i świat, który został mu poddany przez Stwórcę. W teologii prawosławnej, jak i w katolickiej, Eucharystia jest prawdziwą ofiarą. Jest ona składana nie tylko Bogu Ojcu, ale także Duchowi Świętemu i samemu Chrystusowi, który jest w niej jednocześnie kapłanem i ofiarą. Eucharystia nie jest ani wspomnieniem bądź wyobrażeniem ofiary krzyżowej Chrystusa, ani ponawianiem tej ofiary, a jedynie ją uobec-

¹W. Hryniewicz OMI, *Kościoły siostrzane*, Warszawa 1993, s. 163-165.

nia. Eucharystia jest najwyraźniejszym znakiem Kościoła jako wspólnoty wyznawców Chrystusa. O ile bowiem inne nabożeństwa (np. jutrznia i nieszpory) są wspólną modlitwą, której towarzyszy czytanie, śpiew i symboliczne obrzędy, o tyle Eucharystia jest uwieńczeniem wszystkiego, co się dokonuje w cerkwi. Jest najdoskonalszym nabożeństwem dnia, bo w niej najdoskonalej wypełnia się i przejawia Kościół. Aby podkreślić znaczenie Eucharystii, Kościół prawosławny tylko dla niej rezerwuje termin „liturgia”, ponieważ sprawowanie Eucharystii, Boskiej Liturgii (Bożestwiennaja Liturgija) jest „niebem na ziemi” oraz najdoskonalszym publicznym działaniem ludu Bożego.

Obecność Chrystusa w Eucharystii

Na Wschodzie Chrystus jako prawdziwy Bóg i człowiek łączy świat widzialny i niewidzialny. Jego Ojciec, pierwsza Osoba Trójcy, jest niewidzialny i niepojęty. Jego Matka, Bogurodzica Maryja, jest człowiekiem, jest z naszego, widzialnego świata. Teologia bizantyjska do IX w. odnośnie do nauki o Eucharystii skupiała się na Pokarmie Niebiańskim, który Jezus Chrystus, Bóg-Człowiek daje nam do spożywania, mówiąc: *Bierzcie i jedzcie, to jest Ciało moje (...) Pijcie z niego wszyscy, bo to jest moja Krew Przymierza* (Mt 26,26-27). Również Ojcowie Kościoła oraz teologowie bizantyjscy mówili o Eucharystii przede wszystkim jako Pokarmie Niebiańskim do spożywania. Według św. Jana Chryzostoma *Eucharystia była tylko raz ofiarowana i nigdy nie może być wyczerpana. Baranek Boży jest zawsze spożywany i nigdy nie spożyty*². Wraz ze św. Ignacym z Antiochii nazywa on również Eucharystię *Ciałem Boga* oraz *zaczynem i chlebem nieśmiertelności*³. Natomiast w praktyce Kościoła Afryki Północnej, a potem Wschodu borykano się z problemem udzielania zmarłym Komunii św., co zostało zakazane na synodzie w Hipponie (393) i na synodzie

²In Epist. Ad Haebr., Hom. XVII; PG LXIII, 131.

³In Epist. Ad Eph. Hom. XX, 2.

w Kartaginie (419). Na Wschodzie problem ten pojawił się później, a stanowisko wobec niego zajął Sobór Trullański (691-692): *Nikt ciałom zmarłych Eucharystii niech nie podaje. Albowiem jest napisane: „Bierzcie, jedzcie” (Mt 26,26). A ciała zmarłych ani przyjmować, ani jeść nie potrafią*⁴.

Na Wschodzie nie zajmowano się problemem, w jaki sposób dokonuje się przemiana darów eucharystycznych oraz JAKI Chrystus jest w nich obecny. Natomiast na Zachodzie w IX w. dwaj mnisi francuscy, Paschazy Radbert oraz Ratramnus, zaczęli się zastanawiać nad tym problemem. Paschazy Radbert utożsamiał ciało historyczne Jezusa z ciałem eucharystycznym oraz utrzymywał, że Ciało Chrystusa jest realnie obecne, ale na sposób duchowy. Ratramnus natomiast mówił o symbolicznej obecności Chrystusa w sakramencie Eucharystii. W XI w. wystąpił Berengariusz z Tours, który podał w wątpliwość prawdziwość przeistoczenia chleba i wina w Ciało i Krew Chrystusa, choć później na synodzie rzymskim w 1079 r. wyznał wiarę w realną obecność Ciała Chrystusa w Eucharystii⁵. Dla Wschodu takie dyskusje były niezrozumiałe. Zachód bowiem zaczął odróżniać symbol od rzeczywistości. Tak więc teolodzy zachodni zaczęli pytać, czy Chrystus w postaciach eucharystycznych jest obecny symbolicznie, czy rzeczywiście. Już w IX w. w teologii zachodniej zwyciężył pogląd o rzeczywistej obecności Chrystusa w Eucharystii. Od tamtego czasu na Zachodzie wszelkie rozważanie o Eucharystii jako symbolu było postrzegane jako zagrożenie dla realnej obecności Ciała i Krwi Chrystusa. Ze względu na to, że protestanci, a szczególnie Zwingli i Kalwin, głosili, iż Chrystus w sakramencie Eucharystii jest obecny symbolicznie, Kościół rzymskokatolicki na XIII sesji Soboru Trydenckiego (1551) zdecydowanie potwierdził naukę o realnej obecności Chrystusa w Najświętszym Sakramencie⁶. Natomiast dla Wschodu Eucharystia jest REALNYM SYMBOLEM.

⁴Pravila Pravoslavnoj Cerkvi s tolkovanijami Nikodima, episkopa dalmatinsko-istrijskago, Sankt-Peterburg 1911, reprint 1994, kanon 83, t. I, s. 575; t. II, s. 163-164.

⁵S. Głowa SJ, I. Bieda SJ (oprac.), *Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań 1997, VII, 279, s. 388-390.

⁶Tamże, VII, 289, s. 399-400; VII, 298, kanon 1, s. 404.

Nie chodzi tutaj bynajmniej o symbol jako obraz czy znak, który ma coś przedstawiać, bo Eucharystia niczego nie przedstawia. Aby zrozumieć znaczenie Eucharystii jako realnego symbolu, należy wyjaśnić samo znaczenie greckiego słowa „symbol”, które pochodzi od czasownika „symbollo”: „jednoczyć”, „trzymam razem”. Jeżeli symbol łączy dwa elementy w jeden, to Eucharystia jako realny symbol łączy to, co widzialne, i to, co niewidzialne. Dlatego chociaż widzimy chleb, naprawdę patrzymy na Ciało Chrystusa. Symbol wskazuje nam tutaj na COŚ INNEGO, CO NIE JEST Z TEGO ŚWIATA – na Pokarm Niebiański. Słowo „pokarm” jest związane ze światem widzialnym i z ciałem, słowo „niebiański” wiąże się ze światem niewidzialnym i z duszą. Eucharystia jako symbol jest realna, bo łączy rzeczywistość Boską i ludzką dzięki Chrystusowi obecnemu w darach eucharystycznych, który jako Bóg-człowiek zjednoczył je w sobie. Z drugiej strony należy pamiętać, że symbol jest tylko CZĄSTKOWY, tzn. że symbol wszystkiego nam nie pokaże, *po części bowiem tylko poznajemy* (1 Kor 13,9). Symbol ma jedynie wzmocnić nasze pragnienie uczestnictwa w INNEJ rzeczywistości, która jest ŚWIĘTA. Dlatego Eucharystia jako realny symbol jest EPIFANIA, czyli objawieniem, ukazaniem⁷.

Przeistoczenie, czyli eucharystyczny cud

Teologia katolicka i luterńska tłumaczy przemianę chleba i wina w Ciało i Krew Chrystusa, stosując język filozofii aristotelesowsko-tomistycznej. Kościół rzymskokatolicki głosi naukę o transsubstancjacji (przeistoczeniu), którą w sposób definitywny potwierdził na XIII sesji Soboru Trydenckiego (1551), odrzucając tym samym luterąską naukę o konsubstancjacji: *Jeżeli ktoś twierdzi, że w Najświętszym Sakramencie Eucharystii pozostaje substancja chleba i wina razem z ciałem i krwią Pana naszego Jezusa Chrystusa [konsubstancjacja] a [więc] przeczy tej przedziwnej i osobliwej przemianie całej*

⁷ A. Schmemmann, *Eucharystia*, Białystok 1997, 2, VII, s. 27-29.

*substancji chleba w ciało i całej substancji wina w krew, którą to przemianę katolicki Kościół najwłaściwiej nazywa przeistoczeniem [transsubstancją], niech będzie wyłączony ze społeczności wiernych*⁸. Teologowie prawosławni różnie się odnosili i odnoszą do nauki katolickiej i luterńskiej dotyczącej przemiany eucharystycznej. W XVII w. niektórzy teologowie prawosławni posługiwali się terminem „transsubstancja”, np. uczestnicy synodu konstantynopolańskiego w 1672 r. Łacińskie słowo „transsubstantiatio” przetłumaczyli na greckie „metousiosis” oraz rozróżnili substancję i przypadłość. Jednocześnie biskupi zebrani na tym synodzie stwierdzili, że używanie tych słów nie wyczerpuje ani nie wyjaśnia w pełni sposobu przemiany. Jest to bowiem tajemnica, na zawsze więc musi pozostać niezrozumiała i niewytłumaczalna, z czym bez wątpienia zgodzą się także teologowie katoliccy. Gdy w 1838 r. Rosyjski Kościół Prawosławny przetłumaczył dokumenty synodu konstantynopolańskiego, to w taki sposób, że słowa „transsubstancja”, „substancja” i „przypadłość” zostały pominięte. Teologia prawosławna po dziś dzień posługuje się terminem „transsubstancja”, zastrzegając, że równie dobrze można opisać konsekrację innymi słowami, wśród których „transsubstancja” nie ma pozycji uprzywilejowanej, i że użycie tego słowa nie oznacza przyjęcia koncepcji filozofii arystotelesowsko-tomistycznej. W „Dłuższym katechizmie” metropolity Filareta (1782-1867) zatwierdzonym w 1839 r. czytamy: *Pytanie: Jak należy rozumieć słowo transsubstancja? Odpowiedź: Słowo transsubstancja nie powinno być definiowane w taki sposób, że chleb i wino zmieniają się w Ciało i Krew Pana; albowiem tego nikt nie może zrozumieć, tylko Bóg; ale tylko w ten sposób to należy rozumieć, że chleb, prawdziwie, realnie i substancjalnie staje się najprawdziwszym Ciałem Pana, a wino najprawdziwszą Krwią Pana. Dalej katechizm cytuje św. Jana Damasceńskiego: Jeżeli pytasz, jak to się dokonuje, wystarczy ci wiedzieć, że przez Ducha Świętego (...) Nic więcej*

⁸S. Głowa SJ, I. Bieda SJ, dz. cyt., VII, 299, kanon 2, s. 404-405; VII, 292, s. 401.

nie wiemy ponad to, że słowo Boga jest prawdziwe, aktywne i wszechmocne, ale w swoim sposobie działania nie dające się zbadać⁹.

Paul Evdokimov nie zgadza się z nauką o transsubstancjacji. Dla niego zarówno transsubstancjacja, jak i konssubstancjacja to odmiany jednej i tej samej rzeczy. Chodzi tu według niego o substancjalną obecność Chrystusa w chlebie i pod postacią chleba. W swojej koncepcji przemiany eucharystycznej wychodzi on z zupełnie innego założenia: uważa, że podstawowym błędem jest zajmowanie się przedmiotem, to jest chlebem i winem. Należy się zająć podmiotem, to jest człowiekiem. Jeśli bowiem jako punkt wyjścia obierzemy przedmiot, wówczas możemy wpaść w niebezpieczeństwo analizowania cudu przemiany eucharystycznej na sposób quasi-chemiczny. Evdokimov natomiast widzi podobieństwo pomiędzy cudem przemiany eucharystycznej a cudem przemienienia się Chrystusa wobec uczniów na górze Tabor. Otóż w teologii prawosławnej Chrystus na górze Tabor wcale się nie przemienił wobec uczniów, ale to właśnie uczniom na chwilę otworzyły się oczy i zobaczyli Jezusa takim, jaki zawsze był. Podobnie rzecz ma się z przemianą eucharystyczną: człowiek niech oskarża swoje zmysły o to, że nie mogą dojrzeć prawdziwego cudu, że nie mogą dojrzeć Ciała i Krwi Chrystusa, choć te postaci naprawdę istnieją. Evdokimov odnośnie do cudu przemiany eucharystycznej posługuje się słowem „metabolé”. W języku filozofii arystotelesowsko-tomistycznej *metabolé* polega na całkowitej przemianie postaci eucharystycznych, tzn. zarówno substancji jak i przypadłości. W przemienionym chlebie nie pozostaje już nic z chleba, nawet przypadłości chleba. Przemieniony chleb jest Ciałem Chrystusa, a to, że my nadal widzimy chleb, to wina naszych zmysłów. Na przemienione dary eucharystyczne trzeba bowiem patrzeć oczyma wiary. Dlatego Wschód nie pyta o to, JAK dokonuje się cud eucharystyczny oraz czy Ciało Chrystusa jest pod postacią chleba (transsubstancjacja), pod chlebem, w chlebie czy z chlebem (konssubstancjacja). W teologii prawo-

⁹T. Ware, *The Orthodox Church*, Penguin Books 1987, s. 290-292.

sławnej Ciała Chrystusa JEST tym chlebem zgodnie z Jego słowami: *To JEST ciało moje*¹⁰.

Ks. Aleksander Schmemmann również odnosi się krytycznie do nauki o transsubstancjacji, twierdząc, że takie wyjaśnienie cudu przemiany darów eucharystycznych jest zbyteczne. Według niego cała nauka o cudzie Eucharystii jest zawarta w modlitwie odmawianej przed przystąpieniem do Komunii św.: *Wierzę również, że to jest najczystsze Ciało Twoje i przenajświętsza Krew Twoja*¹¹. Sergiusz Bułgakow w studium pt. „Dogmat eucharystyczny” pisał, że na godach w Kanie Galilejskiej woda przemieniła się w wino, czyli materia tego świata została zastąpiona inną materią. Taki cud Bułgakow nazywa cudem FIZYCZNYM, bo nie wychodzi poza granice tego świata. Natomiast chleb i wino eucharystyczne przemieniają się w rzeczywistość, która już nie jest z tego świata. Dlatego dla Bułgakowa Eucharystia jest cudem METAFIZYCZNYM, bo współistnieje w nim to, co transcendentne i immanentne. Bułgakow mówi tutaj o eucharystycznej antynomii krzyżującej nasz rozum. O ile bowiem wino w Kanie Galilejskiej jest dostępne dla zmysłów, o tyle Krew eucharystyczna jest już przedmiotem wiary. Dlatego Eucharystia jest sprawą ukrytą, tajemną, misterion. Niebiańskie Ciało Chrystusa nie przynależy już do tego świata, bo „znajduje się” ono poza i ponad przestrzenią, dzięki czemu może się objawić w jakimkolwiek miejscu¹².

Czas przemiany darów eucharystycznych

Do IV w. zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie uważano, że cała modlitwa eucharystyczna ma charakter konsekracyjny. Jednakże teologia katolicka w nauce na temat przeistoczenia dokładnie określiła, kiedy następuje centralny moment mszy, w którym kapłan, występując in persona Christi, wypowiada słowa konsekracji, na mocy których następuje przeistoczenie.

¹⁰ P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 1964, s. 275-277.

¹¹ A. Schmemmann, dz. cyt., 8, II, s. 125.

¹² P. Evdokimov, dz. cyt., s. 275 i 297.

Dlatego słowa ustanowienia Chrystusa: *to jest Ciało moje, to jest Krew moja* – na Zachodzie są nazywane słowami konsekracji. Z perspektywy teologii prawosławnej zatem katolicką mszę św. można podzielić na dwie części: przed i po przeistoczeniu. W ten sposób słowa konsekracji stanowią niezbędną i wystarczającą przyczynę przeistoczenia, tak że wydaje się, iż wszystkie inne czynności dokonywane podczas sprawowania mszy św. nie są istotne, a wręcz dla poznania i rozumienia sakramentu zbędne!¹³ Dlatego na Zachodzie było możliwe rozpatrywanie ważności konsekracji poza mszą św., np. czy dokonałoby się przeistoczenie, jeśli będąc w piekarni, kapłan wypowiedziałby nad znajdującymi się tam bochenkami chleba słowa konsekracji. Do tego zagadnienia ustosunkowuje się również najnowszy Kodeks Prawa Kanonicznego promulgowany w 1983 r., stwierdzając, iż nie można (*nefas est*) dokonać konsekracji darów eucharystycznych poza sprawowaniem Eucharystii nawet w ostatecznej konieczności¹⁴. Powrócono zatem do pierwotnej nauki o konsekracyjnym walorze całej modlitwy eucharystycznej, zachowując jednak szczególne znaczenie konsekracji.

Na Wschodzie Eucharystia jako sakrament rozpoczyna się wraz z przygotowaniem darów, co jest pierwszą czynnością sprawowaną podczas Boskiej Liturgii. W tym czasie wierni wchodząc do cerkwi tworzą zgromadzenie eucharystyczne. Następnie diakon powiadamia kapłana, iż nadszedł czas na służbę Panu. Nie chodzi tutaj o czas ziemski (*chronos*), ale o czas niebieski, który jest CHWILĄ ZBAWCZĄ (*kairos*). Teraz dopiero może nastąpić głoszenie słowa Bożego, a następnie złożenie darów eucharystycznych na ołtarzu. Potem rozpoczyna się najważniejsza część Boskiej Liturgii – anafora¹⁵, czyli Kanon Eucharystyczny. Wschód nie wyróżnia w anaforze momentu centralnego, bo ona cała jest takim właśnie momentem.

¹³ A. Schmemmann, dz. cyt., 8, I-II, s. 123-126.

¹⁴ *Kodeks Prawa Kanonicznego*, Pallotinum 1984, kanon 927, s. 388-389. Nb. w *Kodeksie Kanonicznym Katolickich Kościołów Wschodnich* promulgowanym w 1990 nie ma podobnego kanonu.

¹⁵ Słowo „anafora” tłumaczone z języka greckiego oznacza „wznoszenie”, „przyniesienie”, „składanie ofiary”.

Cała anafora ma charakter konsekracyjny w tym sensie, że podczas niej dokonuje się stopniowe uświęcanie darów, tak że w pewnym momencie (kairos) należącym do czasu niebieskiego chleb i wino stają się już prawdziwym Ciałem i Krwią Chrystusa. Cały ten proces wieńczy epikleza, czyli modlitwa przyzywająca Ducha Świętego na dary, aby Jego mocą zostały przemienione w Ciałło i Krew Chrystusa. Inaczej niż w Kościele zachodnim, na Wschodzie epikleza ma miejsce dopiero po słowach ustanowienia. Zdarzało się więc, że łacinnicy zarzucali grekom, iż epikleza ma u nich moc przeistaczającą. Prawdą jest, że teologia bizantyjska pod wpływem teologii scholastycznej, poszukując „momentu konsekracji”, zaczęła nauczać o mocy konsekracyjnej epiklezy. W istocie jednak na Wschodzie epikleza nie jest momentem konsekracji, a wieńczy ten proces w ten sposób, że od wypowiedzenia słów epiklezy wiadomo już na pewno, że nastąpiła przemiana darów¹⁶. Natomiast w sensie szerokim cała Boska Liturgia jako czas-wydarzenie (kairos) jest epiklezą, czyli przyzywaniem Ducha Świętego, który podczas sprawowania świętych czynności przemienia nie tylko dary, ale także zebranych na Eucharystii. Na Wschodzie przemiana darów jest postrzegana jako tajemniczy proces dokonywany mocą Ducha Świętego podczas sprawowania Boskiej Liturgii¹⁷.

Adoracja darów eucharystycznych

Gdy Berengariusz z Tours (XI w.) zaczął mówić o symbolicznej obecności Chrystusa w darach eucharystycznych, na Zachodzie podczas mszy św. zaczęto pokazywać konsekrowane postaci po przeistoczeniu. Z biegiem czasu zaczął się rozwijać kult eucharystyczny poza mszą św. Od XI w. upowszechnia się zwyczaj procesji z Najświętszym Sakramentem. Natomiast w 1264 r. Urban IV wprowadził święto Bożego Ciała, które

¹⁶ J.S. Gajek MIC, *Teologia i liturgia prawosławna*, w: *Nurty chrześcijaństwa* (praca zbior.), Warszawa 1995, s. 55.

¹⁷ A. Schmemmann, dz. cyt., 2, I, s. 19-20; 11, III, s. 168-170; 11, VI, s. 173.

rozpowszechniło się za pontyfikatu Jana XXII (1316-1334). Pod wpływem procesji Bożego Ciała w czwartki zaczęto odprawiać msze św. przy wystawionym Najświętszym Sakramencie. W ten sposób upowszechnia się na Zachodzie wystawienie i błogosławieństwo Najświętszym Sakramentem umieszczanym w monstrancji¹⁸. Adoracja darów eucharystycznych, ich pokazywanie jest związane z nauką Kościoła rzymskokatolickiego o realnej obecności Chrystusa w postaciach eucharystycznych. Z perspektywy teologii prawosławnej Kościół rzymskokatolicki rozdzielił Ofiarę eucharystyczną od Komunii. Zachód pokazał, że Ofiara eucharystyczna niekoniecznie musi służyć za pokarm, ale może być obnoszona i pokazywana w celu adoracji. Tę zachodnią praktykę adoracji Najświętszego Sakramentu przejął nawet Kościół grekokatolicki w Polsce na synodzie zamojskim w 1720 r. Teolodzy prawosławni natomiast raczej niechętnie odnoszą się do tej katolickiej praktyki. Evdokimov wręcz uważa, że adoracja darów poza Eucharystią przeczy wniebowstąpieniu, bo ma charakter ziemski, a obecność Chrystusa jest tutaj niemal fizyczna¹⁹. Chomiakow natomiast nazywa adorację darów poza Eucharystią *anatomicznym dziwem*²⁰.

Dla Wschodu Eucharystia jest przede wszystkim dana na pokarm (Mt 26,26-27). Owszem, podobnie jak na Zachodzie, w cerkwi przechowuje się również dary eucharystyczne w tabernakulum, ale jedynie do Komunii chorych i umierających, nie zaś celem adoracji. Dary adoruje się jedynie podczas sprawowania Boskiej Liturgii. Nie jest to jednak adoracja nastawiona na pokazywanie postaci, bo jest ona zawsze związana z tym, że dary eucharystyczne są Pokarmem Niebiańskim. Szczytem adoracji darów na Wschodzie jest Komunia św., którą wieńczy błogosławieństwo kielichem, w którym znajdują się postaci eucharystyczne. Nawet kapłan podczas Komunii, gdy kładzie na swoją rękę Ciało Pańskie, to zakrywa Je drugą, by nie patrzeć. Podobnie dzieje się w wielkim poście, gdy sprawuje się Litur-

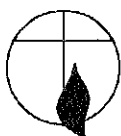
¹⁸ B. Nadolski TChr., *Liturgika*, t. IV, Poznań 1992, s. 294-298.

¹⁹ P. Evdokimov, dz. cyt., s. 276-277.

²⁰ A. Schmemmann, dz. cyt., 12, III, s. 183.

gię Uprzednio Poświęconych Darów. Podczas tej liturgii kapłan, wyjąwszy z tabernakulum konsekrowany chleb, miesza go z winem nie konsekrowanym. Następnie w sposób uroczysty przenosi tak przygotowane dary eucharystyczne na ołtarz, a wszyscy zgromadzeni wykonują pokłon do ziemi, aby ich nie oglądać. Poza sprawowaniem Eucharystii miejsce zachodniej adoracji Najświętszego Sakramentu zajmuje na Wschodzie kult ikony. Chociaż bowiem ikona Chrystusa nie jest Nim samym, jest jednak miejscem Jego duchowej obecności.

Udział prawosławnych członków Komitetu Koordynacyjnego w procesji Bożego Ciała 6 VI 1985 r. stał się istotnie nie lada precedensem. W ten bowiem sposób okazało się, że kult Eucharystii poza mszą św. praktykowany w Kościele rzymskokatolickim nie jest postrzegany przez prawosławnych chrześcijan jako różnica doktrynalna, a wyłącznie teologiczna, która wynika z odmiennego pojmowania misterium Eucharystii. Precedens, który miał miejsce w Opolu w 1985 r., znacznie zbliżył oba siostrzane Kościoły, pokazując, że przez poznawanie siebie nawzajem będziemy mogli w przyszłości stanąć razem przy jednym stole eucharystycznym.



Matematyka jak poezja

Z profesorem Andrzejem Lasotą*
rozmawia Tomasz Szarek

— *Panie Profesorze, rozpowszechniony jest pogląd, że wszystkie dyscypliny wiedzy, poza matematyką, zasługują na miano nauki tylko przez uprzejmość. Co sprawia, że matematyka cieszy się tak uprzywilejowaną pozycją pośród innych nauk?*

— Niewątpliwie jest wiele nauk, które nie są matematyczne. Zasadnicza różnica między nimi a matematyką polega na tym, że można w nich drastycznie zmienić poglądy. Otóż w matematyce tak nie jest. Jeśli się porządnie udowodni jakieś twierdzenie, co oznacza, że matematyk przy jego dowodzie się nie pomyli, a kilku jego kolegów matematyków je sprawdzi, to wtedy zasadniczych zmian nie można oczekiwać. Dzieje się tak po prostu dlatego, że matematyka to jest pewien algorytm – sposób postępowania, który, zastosowany poprawnie, musi dać zawsze taki sam rezultat. Tajemnica tkwi w tym, dlaczego musi dać zawsze taki sam rezultat. Ale tajemnica ta jest na tyle trudna, że nie podejmuję się jej rozwiązać. Dlaczego powtarzając rozumowanie, musimy otrzymać ten sam wynik, jeśli prowadzimy je poprawnie? Mnie się wydaje (mogę się jednak mylić), że odpowiada za to konstrukcja świata. Świat jest rzeczywiście tak skonstruowany, że wyniki doświadczeń i rozumowań są powtarzalne, przy czym są powtarzalne w sposób absolutny, kiedy

* A. Lasota – matematyk, członek rzeczywisty PAN, kierownik Zakładu Biomatematyki Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, wybitny specjalista z zakresu teorii równań różniczkowych, teorii prawdopodobieństwa i zastosowań matematyki. Wspólnie z Marią Ważewską-Czyżewską zajmował się modelowaniem procesu reprodukcji krwinek, dzięki czemu udało się opracować metodę kliniczną leczenia pewnych typów anemii. Za te prace M. Ważewska i A. Lasota otrzymali nagrodę I stopnia Wydziału Nauk Medycznych PAN.

rozumujemy zgodnie z przyjętymi od tysiącleci, przynajmniej od Arystotelesa, pewnymi kanonami logiki. Jeżeli prowadzimy rozważania na obiektach matematycznych według dwuwartościowej logiki, to dochodzimy nieustannie do tych samych wniosków. Trzeba także pamiętać, że obiekty matematyczne są w idealny sposób sprecyzowane. Mnie się osobiście wydaje, że dzieje się tak dlatego, iż wszystkie twierdzenia matematyczne można sprowadzić do twierdzeń o liczbach naturalnych. A liczby naturalne mają tę zadziwiającą własność, że wszystkie wykonane na nich rachunki dają ten sam wynik. Oczywiście to, że $3 \times 5 = 5 \times 3 = 15$ jest stosunkowo łatwe do wyobrażenia, lecz pewne obliczenia są naprawdę skomplikowane i każdy kto kiedykolwiek pracował przy jakimkolwiek problemie numerycznym, czy nawet pracował w takim dziale jak księgowość w dużym przedsiębiorstwie i zobaczył, że to wszystko się zgadza, odczuwa wrażenie swoistego cudu. Ten cud się zdarza we wszystkich bankach świata tysiące razy dziennie. Tak są konstruowane liczby naturalne. Ponieważ myśląc matematycznie, w gruncie rzeczy działamy w tej pracy logicznej na liczbach naturalnych, więc wyjaśnia to troszeczkę cud powtarzalności rozumowań matematycznych. Wówczas jedynym przyjętym przez nas założeniem pozostaje założenie niesprzeczności aksjomatyki liczb naturalnych – wszystko inne możemy już sprowadzić do tej aksjomatyki.

Można powiedzieć, i takie pojawiały się zdania, że liczby naturalne stworzył Bóg, a wszystko inne jest wymysłem człowieka. Może rzeczywiście tak jest? W każdym razie jest jakaś numeryczna konstrukcja świata, która jest poprawna, a jej poprawność zapewnia poprawność rozumowań matematycznych. To właśnie wyróżnia matematykę spośród wszystkich innych dziedzin.

— *A czy te nierozmyte obiekty matematyki i twierdzenia o nich my jedynie odkrywamy, czy je tworzymy? Innymi słowy: czy podziela Pan stanowisko platonizmu – jak podobno 75% społeczności matematyków – czy też opowiada się Pan za konceptualizmem?*

— Muszę zacząć od stwierdzenia, że mam kontrowersyjny pogląd nie na samą matematykę, lecz na konstrukcję nas jako istot myślących. Otóż mam bardzo niedobry pogląd. Uważam mianowicie, że umysł ludzki jest tworem materialnym. Różnica między mną a materializmem i marksistami w szczególności jest taka, że na tym się to nie kończy. To znaczy podzielam pogląd, który wypowiadali niektórzy mędrcy hinduscy, że ciało i umysł są nam dane, a pierwiastek transcendentálny to ani umysł, ani ciało, ale coś, co jest ponad umysłem i ponad ciałem. Takie jest moje zdanie. Bardzo trudno to umotywować, uzasadnić, ale nie jest to niemożliwe. Proszę, niech Pan zwróci uwagę, że nasi przodkowie przed wieloma wiekami odróżniali istoty żywe od istot nieżywych głównie wskutek tego, że istoty żywe się poruszają. Dzisiaj każde dziecko w każdym sklepiku może sobie kupić zabawki elektroniczne, które się świetnie poruszają. Ale to są twory martwe, materialne, a więc nie ruch stanowi istotę bytów żywych. Dalej, wydawało się, że niektóre rozumowania, czy też rozwiązywanie pewnych zagadnień, są właściwe tylko umysłom związanym z jakąś transcendencją. Tymczasem nie, komputer składa się z pewnej liczby połączeń elektronicznych i na uparte go, chociaż wydaje się to niewyobrażalnie skomplikowane, można by go powtórzyć mechanicznie – tzn. z filozoficznego punktu widzenia nie ma różnicy, powiedzmy, między zespołem trybików a komputerem – jest to tylko kwestia szybkości i miniaturyzacji. Formalnie jednak można zrobić mechaniczny komputer, który wyglądałby jak jakaś kolosalna maszyna z powieści Lema. Otóż komputer jest mechanizmem i ten mechanizm potrafi rozwiązywać rozmaite zagadnienia, które kiedyś uważano za właściwe umysłowi ludzkiemu, duszy człowieka. Gdy się otworzy czaszkę człowieka, to widać połączenia neuronowe, przypominające do złudzenia połączenia w komputerze. Obecnie buduje się nawet komputery, które działają na sieciach równoległych, korzystając z wiedzy podpatrzonej w mózgu ludzkim. Otóż ta działalność materialna mózgu, tzn. prądy biegnące po neuronach, w ogóle działanie neuronów, chociaż w małym stopniu znane, jest działaniem pewnego kolosalnego komputera i jest to proces czysto materialny. Dlatego kiedy tworzymy matematykę, czynimy to fizycz-

na częścią mózgu. Gdzie, w którym miejscu ta część, powiedzmy, transcendentna łączy się z działalnością tego, co nazwalismy komputerem mózgowym, nie wiem. Rozwiązanie tej zagadki, najciekawszej i najtrudniejszej nie tylko w przyrodoznawstwie, ale właściwie największej zagadki świata, dla samej matematyki nie ma istotnego znaczenia. Swoją drogą, nikt tego fenomenu nie ujął lepiej niż Wisława Szymborska w wierszu „Zdumienie”. No, może jeszcze Hugo Steinhaus. Ciekawa rzecz: z jednej strony matematyk, z drugiej poeta. Znakomity polski matematyk – uważam go za jednego z największych – i niewątpliwie jedna z najlepszych polskich poetek sformułowali, tylko w nieco inny sposób, to samo zagadnienie: dlaczego ja jestem ja? Czuję doskonale, że gdyby ktoś skonstruował z identycznych komórek takiego samego Andrzeja Lasotę i później mnie unicestwił, to mnie nie będzie. To dobry argument i przy tym niesłychanie przekonujący, wymyślili go filozofowie jeszcze przed eksperymentem z klonowaniem. Mówi mi on, że jest coś we mnie, co nie jest tylko komputerem, ale ja nie potrafię powiedzieć, co to takiego.

Nasz komputer mózgowy jest zbudowany z materii, a więc tworząc własne pomysły, stwarza je w gruncie rzeczy podobnie do idei zawartych w świecie materialnym. Wobec tego matematyka wymyślona przez mózg jest analogiczna do tej, która została wkomponowana w świat zbudowany jak on z elementów materialnych. Tak się złożyło, że przed naszą rozmową trochę przeglądałem Miłosza. Czytałem jego „Sześć wykładów o dolegliwościach naszego wieku” – cykl odczytów wygłoszonych na Uniwersytecie Harvarda. Czytałem Miłosza i zdumiewałem się, że niektóre problemy w matematyce są niemalże analogiczne do problemów w poezji. Mianowicie Miłosz w pewnych momentach wyraźnie optuje za poglądem, że dobra poezja to taka poezja, która odzwierciedla rzeczywistość, ujmując w słowach bogactwo rzeczywistego świata i złożoność jego problemów. Otóż, można z pewnością tworzyć abstrakcyjną poezję surrealistyczną, która nic nie mówi o świecie, ale Miłosz uważa, że to zła poezja. Dadaizm, surrealizm, wszystkie oderwane od rzeczywistości czysto estetyczne, formalne pomysły są de facto klęską poezji. Zdumiewa mnie, że mam podobny po-

gląd na matematykę jak Miłosz na poezję. Uważam bowiem, że dobra matematyka to odzwierciedlanie świata, odzwierciedlanie rzeczywistości i znajdowanie matematycznej struktury w świecie. Można sobie oczywiście wyobrażać piękne struktury formalne, nie mające żadnego związku z rzeczywistością, ale to na ogół złudzenie. Na przykład algebry Boole'a, odkryte w sposób formalny, okazały się znakomitą odzwierciedleniem połączeń elektronicznych. Mimo to, kiedy przegląda się te miliony prac, które są dzisiaj publikowane, no setki tysięcy (po wojnie udowodniono kilka milionów twierdzeń), to w tej ogromnej masie na pewno jest wiele konstrukcji całkowicie surrealistycznych. Są one formalnie poprawne i zgodne z regułami myślenia matematycznego, ale w rzeczywistości nic nowego nie tworzą i są brzydkie. Podobnie jak pewne zestawy pustych dźwięków mogą tworzyć coś w rodzaju wiersza, a naprawdę wierszem nie są. Dobra matematyka jest to odkrywanie matematyki w rzeczywistości, czy raczej odkrywanie matematycznej struktury w rzeczywistości; w złej matematyce struktury buduje się formalnie. Zła matematyka przypomina mi trochę koszmarny sen, ten bowiem składa się z elementów rzeczywistych, tylko ułożonych w nonsensowny, formalny ciąg. Nawiasem mówiąc, do dziś nie wiemy dokładnie, na czym polega sen. Na przykład obiekty matematyczne mogą się śnić w postaci konkretnego przedmiotu, a jakaś taka walka z przedmiotem, ustawianie go, powoduje, że w nowym języku, języku snu, kontynuujemy rozważania matematyczne. Mnie się wydaje, że sen jest potrzebny po to, ażeby wrażenia i uczucia z całego dnia uporządkować. Natomiast dobra matematyka, jak dobra poezja, powtórzę to raz jeszcze, to twórcze poznawanie struktury rzeczywistości.

— *Czy matematycy sięgają po poezję?*

— Jednym z ludzi, którzy wywarli na mnie istotny wpływ i przyczynili się do ukształtowania moich poglądów, także matematycznych, był Marceli Stark. Wybitny matematyk, który kochał książki, pisał je i pomagał je wydawać. To on przyczynił się, a właściwie zdecydował o powstaniu i rozwoju sławnych serii Biblioteki Matematycznej i Monografii Matematycznych.

Był to człowiek pod wieloma względami wyjątkowy. Andrzej Turowicz wspomina: Pamiętam, iż kiedy mu powiedziałem, że choć przepadam za poezją dawniejszą, nie rozumiem współczesnej, Stark odpowiedział: „Weź i czytaj Szymborską”. Powiedział to w 1974 r. Najlepsze wiersze w życiu poznałem z tomików, które czytał mi Ryszard Engelking, i tych, które podarował mi Zdzisław Opiał.

— *Jeśli nasz umysł, będący w końcu tworem materialnym, poznaje struktury matematyczne, które są w nim zakodowane, to skąd pojawia się w matematyce pojęcie nieskończoności?*

— Są pewne rzeczy, na które z kolei ja jestem mało wrażliwy. Zastanawia mnie, że wielu ludzi i to dobrze wykształconych, nie ma tego zdumienia, które miała Szymborska, które spotykamy u Steinhausa. Nie dziwi ich, że oni to właśnie oni, a nie ja. Że każdy z nich jest sobą, a nie swoim ojcem czy bratem, czy Arystotelesem. Na moich oczach zabito Kennedy'ego. Był to dla mojego pokolenia człowiek bardzo ważny, ktoś, z kim wiązaliśmy nadzieje na lepszy, bardziej uporządkowany świat, na jakieś dobre zmiany w tym świecie. Myśmy wszyscy płakali, gdy go zabito, ale nikt z nas w najmniejszym stopniu wówczas nie umarł. Wraz z tą śmiercią nie ubyło w najmniejszym stopniu mojej świadomości, mojej jaźni, niczego ze mnie. Otóż to, dlaczego ja jestem ja, a Kennedy był Kennedym, jest niewątpliwie wielką zagadką. Do niektórych ludzi to nie dociera, to, co ja mówię, jest dla nich zupełnie niezrozumiałe. Co to za zagadka, ja jestem ja, ty jesteś ty.

Otóż w podobny sposób ja jestem nieczuły na problem nieskończoności, w ogóle nie uważam tego za żaden problem. Mój ulubiony przykład, który często powtarzam, ukazuje nieskończoność jako abstrakcję czegoś, czego jest bardzo dużo. Dzieci tak liczą: jeden, dwa, dużo. Dużo – to po prostu nieskończoność. Nieskończoność jest to tak wielka liczba, że odejmowanie od niej jedynki czy też dodawanie do niej jedynki nic właściwie nie zmienia. Dziecko zdaje sobie z tego sprawę: gdy jest jeden cukierek i ono go weźmie, to mama zobaczy, że zniknął; jeśli jednak jest całe pudełko cukierków i dziecko weźmie jeden, to

mama nie zobaczy. Rzeczywistość nie jest matematyką, tych cukierków nie jest nieskończenie wiele i ja się o tym niejednokrotnie w dzieciństwie przekonałem – wybierałem po jednym i w końcu rodzice się zorientowali, że sięgam do pudełka z cukierkami. Zorientowali się dlatego, że matematyka operuje pojęciem nieskończoności, że tak powiem, rzeczywiście nieskończonej, no a pudełko, choć wypełnione po brzegi cukierkami, nie miało ich nieskończenie wiele. Ale miało dużo, więc przez jakiś czas ta sztuczka się udawała.

— *Czy są granice stosowalności matematyki?*

— Niewątpliwie można dzisiaj dostrzec penetrację nowych obszarów ludzkiego poznania przez matematykę. Nie idzie ona gładko. Matematyka została najpierw zaobserwowana w astronomii. To poszło łatwo, bo nasz układ słoneczny funkcjonuje niezwykle precyzyjnie i wobec tego niemal natychmiast nadawał się do modelowania matematycznego. Podobnie wiele rzeczy związanych z miernictwem na ziemi. Zastosowanie matematyki i matematyzacja fizyki nastąpiły za czasów Galileusza, no i oczywiście Newtona. Później proces ten przebiegał jak burza, osiągając taki stan, że współczesna fizyka to tak naprawdę pewien zespół równań matematycznych, którym nadajemy tylko pewną treść fizyczną. Bo właściwie: co to jest mechanika kwantowa? To jest pewien zespół równań matematycznych, którym nadajemy interpretację fizyczną. Tutaj doszliśmy do momentu, kiedy obiekty realne zachowują się w sposób idealny. Znacznie trudniej jest, jeśli idzie o penetrację chemii przy zastosowaniu matematyki. Na przykład w chemii dużych cząstek rozwiązania odpowiadających im modeli fizycznych, które prowadzą do skomplikowanych układów równań typu Schrödingera, są praktycznie niewykonalne. Na przykład w chemii polimerów widać, że chemicy muszą mieć kolosalne wyczucie, bo nie wszystko można tam policzyć. Chemia się matematyzuje, ale nie tak szybko jak fizyka. Zupełnie inaczej ma się rzecz z biologią. O ile fizyka i chemia opierają się na stosunkowo niewielu zasadniczych prawach, o tyle w biologii takich fundamentalnych praw brak. Innymi słowy, nie można odtworzyć działania układu biologicznego na podstawie kilku

ogólnych praw. Wykładałem jakiś czas temu rachunek wariacyjny. Otóż jakikolwiek obiekt fizyczny się weźmie i napisze odpowiadające mu w mechanice klasycznej równanie Lagrange'a, to z tego wyniknie, jakie równanie on spełnia. Równania mogą być bardzo trudne do rozwiązania, mogą być także trudne do zinterpretowania fizycznego, ale my dysponujemy algorytmem. W mechanice klasycznej jest powiedziane: weź taki a taki funkcjonal, poszukaj jego minimum i to będzie rozwiązanie naszego problemu. Przynajmniej formalnie mamy mechanizm postępowania. Ale gdybym chciał zbadać, jak funkcjonuje np. mrowisko, to nie mam takiego mechanizmu. Gdy patrzę na mrowisko, nie umiem wskazać praw, które powiedziałyby mi, że to musi być tak i tak, bo spełnione jest to i to. Nie potrafię sobie tego wyobrazić nawet teoretycznie. John Murray z Oxfordu – jeden z najwybitniejszych biomatematyków świata, który wsławił się m.in. matematycznym wytłumaczeniem prązków na skórze krokodyli i tygrysów – uważa, że przejście od materii nieożywionej do związków organicznych funkcjonujących jako żywe istoty jest potężnym skokiem jakościowym. Pojawia się ogromnie wiele możliwości rozwoju i różnicowania, wobec których na razie pozostajemy bezradni. W tym miejscu pojawia się bardzo ciekawy problem filozoficzny, a mianowicie pytanie o redukcjonizm. W dalszym ciągu pojawiają się subtelne rozważania redukcjonistyczne sugerujące np., że wszystkie nasze uczucia to tylko praca neuronów. Ja się z tym nie zgadzam. Uważam, że nie da się odtworzyć umysłu, obserwując prądy i zjawiska biochemiczne zachodzące w mózgu człowieka; jeden z filozofów powiedział, że nie da się odtworzyć smaku czekolady, obserwując reakcje zachodzące w mózgu człowieka jedzącego czekoladę. Można odtworzyć sposób reakcji mózgu na smak czekolady, ale nie odtworzymy w ten sposób samego smaku. Smak to coś zupełnie innego. Właśnie to coś nowego, co opiera się redukcjonizmowi.

Muszę przyznać, że w tym wywiadzie na 90% pytań nie umiem odpowiedzieć, mogę jedynie wyrazić moje stanowisko. A moje stanowisko jest takie, że matematyka jest częścią materialnego świata, jest funkcją materialnego świata. Samo zaś przechodzenie od jednych struktur do drugich jest matematycz-

nie coraz trudniejsze i w biologii zaczyna się właściwie załamywać. Prawa biomatematyki dotyczą pewnych wyizolowanych mechanizmów, np. potrafimy zapisać równania związane z pracą układu krwiotwórczego albo z pracą narządu wzroku. To wszystko potrafimy matematycznie opisać, dlatego że są to pewne procesy wyodrębnione z całości, i to procesy szczególnie podatne na opis matematyczny. Nie można natomiast napisać równania matematycznego opisującego życie uczuciowe. Pewne procesy fizjologiczne, np. zmiany pracy serca, są dość dobrze opisane matematycznie, dysponujemy już niezłymi monografiami dotyczącymi arytmii serca i, co ważniejsze, wspomniane modele matematyczne znajdują uznanie u specjalistów – niektórych specjalistów, można bowiem zaobserwować u lekarzy dużą niechęć do uczenia się matematyki. Z tego, co powyżej powiedziałem, wynika, że są pewne działy biologii czy medycyny znakomicie poddające się modelowaniu matematycznemu, ale ma to właściwie miejsce wtedy, gdy odchodzimy od tego, czym w istocie jest żywa materia. Modelujemy matematycznie tę część rzeczywistości, która jest niejako mechaniczna. Jak więc widzimy, zastosowania matematyki do biologii i medycyny są użyteczne, ale dotyczą, jeśli tak można powiedzieć, najbardziej materialnej części żywego organizmu, nic nie mówiąc nam o istocie życia, ani tym bardziej o istocie świadomości.

— *A relacje matematyki z naukami społecznymi, socjologią, ekonomią?*

— Jeżeli założymy, że w jakiś sposób rozumiemy zachowanie pojedynczego człowieka, to z tego wcale łatwo nie wynika, jak będzie wyglądało zachowanie tłumu albo społeczeństwa. Mnie się bowiem wydaje, że skok jakościowy pojawia się pomiędzy pojedynczymi komórkami a świadomym organizmem wielokomórkowym, jakim jest człowiek, nie zaś między człowiekiem a społeczeństwem. Człowiek nie jest molekułą, w każdym z nas tkwi nieprawdopodobna liczba możliwości reagowania. Ludzie bowiem działają i pracują nie tylko w zależności od swojej sytuacji ekonomicznej, jak chciał Marks, ale zależnie od swoich poglądów, przekonań, a nawet przynależ-

ności narodowej i religijnej. Lat temu kilkadziesiąt każdy ekonomista, któremu mówiło się takie rzeczy, śmiał się do rozpułku, twierdząc, iż jest to podejście nienaukowe. Obecnie pojawiają się prądy w ekonomii, które zaczynają uwzględniać uczucia ludzi w stosunku do obiektów ekonomicznych. Jestem absolutnym zwolennikiem tego poglądu. Tak jak częścią marksizmu jest materializm historyczny, tak częścią moich poglądów na te zagadnienia jest idealizm historyczny. Uważam bowiem, że ekonomiczny rozwój społeczeństwa w dużej mierze jest zależny od ideologiczno-emocjonalnego nastawienia ludzi. Nie byt kształtuje świadomość, ale świadomość kształtuje byt.

— *Wiek XX przyniósł głęboką rewolucję w podstawach matematyki. Mam na myśli grupę twierdzeń potocznie zwanych twierdzeniami limitacyjnymi, a dowiedzionych przez Gödla, Skolema-Löwenheima, Churcha. Czy matematyk w swej pracy jest świadomy ograniczeń, jakie nakładają te twierdzenia?*

— Najpierw wyjaśnijmy krótko, o to tutaj chodzi. Dowodząc jakiegoś twierdzenia, matematyk musi przestrzegać pewnych reguł postępowania, podobnie jak szachista poruszający się gońcem może chodzić tylko po przekątnej. Wypowiedzi prawdziwych twierdzeń jest wiele – porównajmy je do całości szachownicy; otóż poruszając się czarnym gońcem nigdy do pewnych pól (białych) nie dojdziemy, ponieważ nie pozwalają na to reguły gry. Kwestie te są pasjonujące dla specjalistów z podstaw matematyki i właściwie dla każdego matematyka, kiedy o nich myśli. Na ogół jednak, gdy zajmujemy się swoimi problemami, ograniczenia te umykają. To jest coś takiego jak to, iż każdy z nas wie, że będzie musiał umrzeć, ale pracuje, jakby miał żyć wiecznie. Matematycy zapominają o tym, że tak niewiele można dowieść w stosunku do tego, co w matematyce ważne, a co poza możliwościami dowodowymi. Mimo to staramy się walczyć o tę niewielką częśćkę znajdującą się w zasięgu naszych możliwości.

— *Panie Profesorze, matematyka podlega ewolucji. Bez wątpienia inny był poziom ścisłości dowodów w Euklidesowych*

„Elementach”, inny jest we współczesnej matematyce. Myślę, że taką linię demarkacyjną wyznacza osoba Weierstrassa...

— Tak, Weierstrass rzeczywiście dokonał przełomu w naszym rozumieniu: co to jest ścisłość dowodu, zwłaszcza w analizie matematycznej.

— *Moje pytanie brzmi następująco: w jakim kierunku będzie ewoluować matematyka? Bo co do tego, że będzie się zmieniać, nie mamy wątpliwości. Czy będzie bardziej ścisła i sformalizowana, czy raczej nacisk będzie w niej położony na intuicję?*

— Bardzo ciekawe i ważne pytanie. My nie zajmujemy się matematyką, my tylko próbujemy powiedzieć coś o niej i w związku z tym nie można być tego zupełnie pewnym. Możemy się mylić. Wydaje mi się jednak, że obecne trendy są niedobre. Powstają duże grupy matematyków uprawiających dobrą matematykę, niestety w coraz mniej precyzyjny sposób. Paru moich matematycznych przyjaciół z Warszawy i Torunia odsądzi mnie od czci i wiary, ale ja właśnie o polskiej matematyce nie będę mówił źle. Bo w Polsce mamy jeszcze do czynienia ze starą, dobrą tradycją precyzyjnej matematyki. Ale właśnie w dziedzinie, która się też w Toruniu i Warszawie rozwija, w teorii gładkich układów dynamicznych, spotykamy dużą liczbę twierdzeń sformułowanych i dowiedzionych w sposób, który budzi u innych matematyków poważne zastrzeżenia. Na przykład dowód twierdzenia o ergodyczności modelu gazu doskonałego zaproponowany przez Sinaia zawierał tyle luk, iż jak głosi plotka, napisano wiele rozpraw doktorskich, by je uzupełnić. Zresztą nie wiem dokładnie, jak ta historia się skończyła. Widziałem kiedyś prace pisane przez specjalistów w dziedzinie gładkich układów dynamicznych, a dotyczące układu Lorenza – znanego przykładu naśladującego zjawisko turbulencji – w których podano i udowodniono wiele własności chaotycznych i... te dowody nikogo nie przekonały. Trzeba się pochwalić, że pierwszy precyzyjny dowód istnienia chaotycznych rozwiązań równania Lorenza podali matematycy polscy: M. Mrozek i jego współpracownicy z Krakowa. Co ciekawsze, dowód ten był jednym z pierwszych precyzyjnych, ale wspoma-

ganych komputerowo. Obawiam się, iż będzie się pojawiać coraz więcej niedobrej, nieprecyzyjnej matematyki. Wynika to z dwóch rzeczy: pierwsza sprawa – matematyka jest trudna i robi się tym trudniejsza, im bardziej chcemy ją uprawiać szczegółowo i dokładnie. Sprawdzenie wszystkiego niesłychanie opóźnia nasze postępy. Jeśli pozwolimy sobie na pewną dowolność, to idzie nam to znacznie szybciej. To, o czym mówimy, jest najlepiej widoczne w pracy fizyków. Prace fizyków są prawdopodobnie najmniej precyzyjne ze wszystkich zastosowań matematyki (znowu obawiam się, że niektórzy fizycy śmiertelnie się na mnie obrażą), ale w ten sposób zawierają wyniki, które mi imponują. Mamy ogromny szacunek dla fizyków. Abstrahując od tego, że złą matematykę mogą robić ludzie głupi, żyjący iluzją, że matematykę znają i rozumieją, trzeba stwierdzić, iż znakomici naukowcy, jeśli chcą szybko osiągnąć daleko idące wyniki, nie mogą zwracać uwagi na precyzję. Z punktu widzenia czystego matematyka prace Einsteina nie są rozprawami bez zarzutu. Swoboda stylu miesza się w nich z głębią obserwacji. Oczywiście, okazało się, że można wiele rzeczy sformalizować; dla szczególnej teorii względności można podać aksjomatykę i w rzeczywistości wiele takich aksjomatyk podano. Nawiasem mówiąc, nie pchnęło to w ogóle teorii względności do przodu i raczej postęp jest czysto estetyczny. Otóż, chcąc stosować matematykę, naukowcy niematematycy są zmuszeni robić to – nazwijmy to umownie – byle jak. Inny klasyczny przykład to R. Feynman. Liczył on całki w przestrzeniach funkcyjnych (zwane dziś całkami Feynmana) w sposób, który każdego matematyka musi doprowadzić do rozpacz. Ale on je liczył i nawet dostał Nagrodę Nobla, wyjaśniając pewne fakty z zakresu mechaniki kwantowej. Matematycy, siedząc dziesiątki lat, próbują policzyć to poprawnie; powstają z tego grube, wielotomowe dzieła, których przestudiowanie w ciągu jednego życia jest niemożliwością. Gdyby Feynman w ten sposób chciał budować teorię całki, brakłoby mu czasu na rozwiązywanie zagadnień mechaniki kwantowej. Więc to jest jeden powód. Drugi jest taki, że układy dynamiczne, o których tu mówimy, są tak skomplikowane, że w gruncie rzeczy są bardziej fizykalne niż matematyczne. W związku z tym ludzie pracujący

w teorii gładkich układów dynamicznych często pozwalają sobie na pewien sposób rozumowania zbliżony raczej do rozumowania fizyków. Właściwie gdy się czyta książki Sinaia i Arnolda, to często ma się wrażenie, że się słucha bardzo dobrego fizyka, bardzo zmatematyzowanego fizyka. Próbowalem dawać do czytania studentom niższych lat matematyki książki Arnolda z równań różniczkowych i muszę przyznać, że było to bardzo demoralizujące. Arnold pisze w sposób tak luźny, że trzeba być naprawdę dobrym matematykiem, żeby zbudować pomiędzy dwoma zdaniem poprawne przejście logiczne. Czasami może się to nawet nie udać. Z drugiej strony niejeden specjalista z teorii równań różniczkowych dopiero z książki Arnolda może zrozumieć, czym się naprawdę zajmuje.

— *Einstein powiedział kiedyś, że matematycy wiedzą dużo, ale nigdy to, o co ich pytają fizycy. Tak więc ze strony fizyków również pojawiają się zarzuty, że matematyka nie spełnia ich oczekiwań.*

— Oczywiście. Nie chcę użyć trywialnego porównania, ale niektóre kobiety prowadzą mieszkanie w taki sposób, że jest ono bardzo uporządkowane, tylko żyć się w nim nie da. Otóż matematycy robią coś takiego ze swoją nauką – ona jest bardzo porządna, tylko niestety czasami już się do niczego nie nadaje.

— *Panie Profesorze...*

— Jeśli można, chciałbym powrócić do poprzedniego zagadnienia. Mówiliśmy o dobrej stronie odejścia od ścisłości. Dopóki świat będzie tak postępował, że w czołówce będą szli ludzie, którzy postępują nieprecyzyjnie, a za nimi podążać będą ci, którzy dokonają formalizacji, to wszystko w porządku. Mówi się, że XX w. jest wiekiem biologii, broni atomowej i czegoś tam jeszcze, każdy może coś tutaj dodać. Według mnie jest to również wiek hochsztaplerstwa w nauce, a w szczególności w matematyce; powstaje takie mnóstwo głupich, nieciekawych i nieważnych twierdzeń i całe tomy niepotrzebnych rozważań, napisanych w dodatku w sposób nieprecyzyjny, że człowiek ogarnia przerażenie. Właściwie nie wymyślono idealnego

systemu kontroli i przerażająca jest myśl, że np. na język polski przekładane są za drogie pieniądze książki, które są stekiem nonsensów, natomiast wspaniałe pozycje nie są tłumaczone. To jest tragedia, tragedia hochsztaplerstwa w nauce. Jest ono tak duże, że tracimy nad nim kontrolę. I, o zgrozo, to się dzieje także w matematyce. Podkreślam, nie chodzi tu tylko o brak ścisłości. To wspaniałe, że Einstein i Feynman nie byli niewolnikami rygorystycznej precyzji i mogli dzięki temu dokonać rzeczy wielkich. Nie jest też tragedią, że Arnold i Sinai w teorii gładkich układów dynamicznych nie zatrzymali się nad jakimiś szczegółami. Oni poodkrywali tak piękne twierdzenia, stworzyli od podstaw całe gałęzie nauki i otworzyli nam oczy na nowe, interesujące własności. Gdyby robili to z Weierstrassowską skrupulatnością, to prawdopodobnie do niczego nowego by nie doszli. Wydaje mi się, że takim typowym przykładem hochsztaplerki jest tzw. synergetyka. Całe opasłe tomy poświęcone synergetyce zostały wydane przez jedno z najbardziej prestiżowych wydawnictw naukowych, Springer Verlag. Nie ma tam nic nowego matematycznie, tylko stwierdzenia dobrze już znane i niedbale przedstawione. Smutne to jest, że najbardziej prestiżowe wydawnictwo świata wydaje za ciężkie pieniądze książki bez żadnej wartości.

— *Czy w matematyce nastąpi unifikacja pozornie odległych dziedzin, tak jak się to dokonało z algebrą i topologią w topologii algebraicznej?*

— Tak, stale będzie się dokonywał postęp w unifikacji, ale będzie on znacznie wolniejszy niż postęp dyferencjacji. Niestety, w matematyce, jak i w medycynie, jesteśmy coraz bardziej na to skazani.

— *G.H. Hardy w swoich badaniach naukowych programowo wybierał kwestie pozbawione możliwości jakiegokolwiek zastosowania praktycznego. Pan Profesor postępuje odwrotnie, tzn. zastosowania wyznaczają obszar Pańskich zainteresowań: biologia, medycyna. Dlaczego? Czy wiąże się to z Pańskim poglądem na matematykę i jej związek z rzeczywistym światem?*

— Tutaj wiążą się dwie rzeczy. Po pierwsze Hardy był człowiekiem bardzo kontrowersyjnym. Także ten jego pogląd –

cytując bpa Pieronka wypowiadającego się w sprawie pewnego księdza – to problem psychiatry, nie matematyka. Ale jest jeszcze druga kwestia. Naprawdę wielkie zastosowania matematyki, takie jakie robili Einstein, Smoluchowski, specjaliści od mechaniki kwantowej czy fizyki atomowej, są niesłychanie rzadkie. To samo dotyczy zastosowań w biologii czy medycynie – można znaleźć w neurologii kilka prac matematycznych, które zapisały się na trwałe w historii zastosowań matematyki. Natomiast złe zastosowania jest bardzo łatwo tworzyć. Są uniwersytety w Stanach Zjednoczonych, na których w ogóle zlikwidowano matematykę. Rozmawiałem z przyjaciółmi matematykami we Włoszech i okazuje się, że tam panuje podobny pogląd. Moim zdaniem wynika to z tego, że wielu ludzi produkuje śmieci, pośród których giną rzeczy naprawdę wartościowe. Ale niestety nie sposób a priori określić, co jest śmieciem, a co nim nie jest. Dopiero przyszłość bezbłędnie pokazuje, które rezultaty są wartościowe. Mówiąc krócej, największym źródłem naszych nieszczęść jest pośpiech. Nauka w tym względzie nie jest wyjątkiem. Podobnie jest w literaturze i filmie.

— *Powiedzmy teraz o Pańskiej współpracy z panią doc. Marią Ważewską-Czyżewską. Czego ta współpraca dotyczyła, jakie wynikiły z niej praktyczne zastosowania matematyki w medycynie?*

— Ważewska była niezwykle uczciwym naukowcem. Miała ogromną wiedzę hematologiczną i zdawała sobie przy tym sprawę, że niektóre mechanizmy w hematologii można będzie opisać matematycznie. W pewnym momencie brakło jej narzędzi matematycznych i ona mi o tych sprawach opowiedziała. A mnie się to po nocach śniło. Po jakimś czasie zaproponowałem jej kilka modeli i ona wybrała z tych moich pomysłów to, co uważała za biologicznie najciekawsze, doprowadzając mnie zresztą niejednokrotnie do rozpacz, bo przez tę jej uczciwość modele bardzo piękne, a tylko trochę załgane, musieliśmy odrzucić. Otóż, cośmy w rezultacie zbudowali? Zbudowaliśmy model, który w języku matematyki nazywa się nieliniowym równaniem różniczkowym z opóźnionym argumentem. Ma on

pewne własności wymykające się, a nawet, zdawałoby się, urągające zdrowemu rozsądkowi. W tym przypadku, jak mawiał prof. Opiał, matematyka jest mądrzejsza od matematyka.

W porównaniu z innymi systemami układ krwiotwórczy działa bowiem stosunkowo prosto i pierwszy doczekał się matematycznych prób opisu. Krwinki są produkowane w szpiku kostnym i po przekroczeniu bariery szpikowej dostają się do krwiobiegu. Tam wypełniają swoje funkcje (np. czerwone transportują tlen), nie rozmnażają się i po wyczerpaniu rezerw enzymatycznych są wchłaniane przez ustrój. Mamy tu więc wyraźnie wyróżnione dwie fazy: okres produkcji (rozmnażania się) w szpiku kostnym i okres funkcjonowania w krwiobiegu. Między tymi fazami istnieje ściśle sprzężenie. Jeśli w krwiobiegu krwinek jest zbyt mało, produkcja układu krwiotwórczego wzrasta; jeśli jest ich zbyt dużo – maleje. Układ krwiotwórczy reaguje jednak z niewielkim opóźnieniem, jednego do trzech dni. W sumie mamy więc sytuację, która może być dobrze opisana przez równanie różniczkowe z opóźnionym argumentem. Możemy więc do układu krwiotwórczego zastosować naszą teorię i zaobserwować, co się dzieje przy schorzeniach wydłużających czas reprodukcji krwinek. Zgodnie z naszą teorią powinny się pojawiać oscylacje poziomu krwinek, początkowo regularne, potem chaotyczne. Wreszcie może nastąpić przekroczenie granic tolerancji ustroju. Krzywe śmiertelności powinny być wykładnicze. Zgadza się to dość dokładnie z rzeczywistym przebiegiem niektórych białaczek.

Mając model procesu, można nim sterować. Próby takie udały się Ważewskiej. Docent Ważewska, wykorzystując do planowanej terapii rozwiązania badanego przez nas równania różniczkowego, pomogła w istotny sposób kilku pacjentom z anemią polekową.

Jeżeli nawet w minimalnym stopniu moja praca się do tego przyczyniła, to może jest to najwartościowsza rzecz, jaką w życiu zrobiłem.

Katowice, marzec 1998 r.

Kazimierz Rogoziński

Imperatyw zaspokajania potrzeb i przewycięzanie go

*Between the idea
And the reality*

.....
Falls the Shadow

T.S. Eliot

I. Pogłębionej analizy naukowej tego, czym był soc-kom¹ (zapoczątkowanej przez K. Poppera, ze znaczącym udziałem autorów polskich), nie można oczywiście uznać za zakończoną. Należy oczekiwać, że rozliczanie się z minionym okresem będzie trwać znacznie dłużej, ponieważ jest niemal niemożliwe sporządzenie jednego globalnego rachunku strat i krzywd. Po tym jak pod koniec ubiegłego roku we Francji została opublikowana „Czarna księga” dokumentująca zagładę 100 mln istnień ludzkich, nie może być już mowy o jakimkolwiek bilansie. Tych ofiar nie mogą zrównoważyć żadne osiągnięcia, gdyby nawet takowe były.

W chłodnej analizie intelektualnej formacja soc-kom jawi się jako opancerzony Lewiatan z „miękkim” wnętrzem. O ile zbrojne ramię władzy ludowej wymuszało posłuch i unieszkodliwiałało działalność niepokornych, to „miękkie wnętrze” neutralizowało brutalizm (wabiło i mamiło masy obietnicą życia, które miało być „lekkie, łatwe i przyjemne”). W prezentowanym artykule chciałbym sformułować i choćby częściowo zweryfikować tezę następującą: to, że paternalizm mieszał się z autorytaryzmem, a totalitaryzm był przesiąknięty opiekuńczością, wyini-

¹ Wprowadzam tę „zbitkę” dwu wyrazów po to, by uniknąć jałowej dyskusji, czy już komunizm, czy jeszcze socjalizm.

kało stąd, że w swoich głębszych podstawach główne idee soc-
-komu miały rodowód hedonistyczny. Wyrażały się one nie
tylko w wykorzystaniu aksjomatu-imperatywu zaspokajania
potrzeb jako nowej wersji „opium” (nie tylko) dla ludu, ale
w uznaniu go za priorytetowy.

II. *Od każdego według zdolności, każdemu według potrzeb.* Któż nie znał tego hasła. Sformułowane (w tej postaci)² przez K. Marksa i puszczone w obieg pobudzało nie tylko wyobraźnię, ale mobilizowało do konkretnych działań. Brzmiało jak wyzwanie rzucone staremu światu. Miało być pierwszym przykazaniem nowej moralności i podstawowym prawem wyrastającym z niej gospodarki. Realizacja tego hasła miała przebiegać jednocześnie na trzech płaszczyznach: znalazła praktyczną realizację w budowie społeczeństwa socjalistycznego; stała się przedmiotem naukowych interpretacji i analiz; miała posłużyć do przebudowy świadomości społecznej, tak iżby ludzie uwierzyli w to, że budują na ziemi królestwo szczęśliwości. Rzeczywiście, jeśli chodzi o naukę, to wiele udało się osiągnąć, o czym niechaj świadczyć cytaty pochodzący z pracy wybitnego polskiego socjologa: *Zgodnie z podstawowym celem gospodarki socjalistycznej, zmierzającej do maksymalnego zaspokajania stale rosnących potrzeb ludności, konsumpcja ma przede wszystkim podstawowy cel gospodarczy, każdemu według potrzeb*³. Ale nawet wówczas, kiedy ów cel próbowano nieco złagodzić, przyjmując np., że jest nim *tworzenie ekonomicznych warunków dla wszechstronnego rozwoju człowieka, członka społeczeństwa socjalistycznego*⁴, nigdy nie odstąpiono od realizowanego w polityce społecznej egalitaryzmu. W pewnym sensie coraz mniejsze znaczenie miało CO, ale ciągle ważne było to, by KAŻDEMU.

²W literaturze radzieckiej autorstwo tego hasła przypisuje się także Leninowi. K. Popper w *Spółeczeństwie otwartym* zwraca uwagę na jego chrześcijańską genezę (Dz 2,44-45). Wypada dodać, że na późniejszą jego modyfikację wywarł wpływ 2 Tes 3,10.

³J. Szczepański, *Rozważania o konsumpcji i polityce społecznej*, Warszawa 1978, s. 49.

⁴B. Minc, *Ekonomia polityczna socjalizmu*, Warszawa 1979, s. 100-102.

*Maksymalne zaspokojenie potrzeb całego społeczeństwa*⁵ zostało uznane za zadanie absolutnie priorytetowe, a jego realizację gwarantowała konstytucja PRL. Warto może przytoczyć stosowne artykuły ustawy zasadniczej, choćby po to, by prześledzić, jak cele *POLITYCZNE* zostają ściśle zespolone z *GOSPODARCZYMI*. Oto w konstytucji z 1952 r. (art. 3, pkt 5) czytamy: *PRL zabezpiecza stały wzrost dobrobytu, zdrowotności i poziomu kulturalnego mas ludowych*. Prezydent B. Bierut natomiast tak objaśniał zasady socjalistycznego gospodarowania: *W krajach Demokracji Ludowej, które budują socjalistyczny ustrój społeczny, podstawowym prawem gospodarki narodowej i podstawowym zadaniem polityki władzy ludowej jest zabezpieczenie w maksymalnym stopniu rosnących potrzeb materialnych i kulturalnych mas pracujących*⁶. Natomiast w znowelizowanej w 1976 r. konstytucji PRL art. 4 ma następującą postać: *Podstawowym celem działalności państwa jest wszechstronny rozwój społeczeństwa socjalistycznego, rozwój twórczych sił narodu i każdego człowieka, coraz lepsze zaspokajanie potrzeb obywateli*.

Z przytoczonych cytatów wynikają (przynajmniej) trzy następujące spostrzeżenia:

- Potwierdza się wyjątkowe znaczenie, jakie przypisywano zaspokajaniu potrzeb, a świadczą o tym chociażby numery odpowiednich artykułów (3 i 4) w konstytucji.

- Nie ulega wątpliwości, że całą odpowiedzialność za zaspokajanie potrzeb bierze na siebie władza ludowa bądź rząd.

- Nie bez znaczenia jest rodzaj i kolejność podmiotów, których potrzeby mają być zaspokajane; są to więc: masy pracujące, społeczeństwo socjalistyczne, naród, a wreszcie człowiek, chociaż być może w tym porządku jest więcej szczeroci niż w niektórych konstytucjach krajów soc-kom ludowych, deklarujących, że: *W CENTRUM wszelkich wysiłków społeczeństwa so-*

⁵ *Mała encyklopedia ekonomiczna*, s. 118.

⁶ B. Bierut, Referat wygłoszony na posiedzeniu Sejmu Ustawodawczego, 18 VII 1952, *O projekcie Konstytucji PRL*, opublikowany następnie jako *Wprowadzenie do Konstytucji PRL*, Warszawa 1952.

cialistycznego i jego państwa znajduje się człowiek (konstytucja NRD).

Państwo ludowe przyjęło zatem na siebie wszystkie podstawowe funkcje, a więc gospodarczo-organizacyjną, kulturalno-wychowawczą, a także funkcję regulacji rozmiaru pracy i spożycia. Tak rozległy zakres kompetencji nie powinien jednak budzić podejrzeń, skoro dawał obywatelom KOMFORT psychiczny; zdawszy się na onnipotencję państwa, nie musieli się już sami o nic troszczyć, nawet o swoje potrzeby. Ale taki układ groził niebezpieczeństwem pociągnięcia Lewiatana do odpowiedzialności, gdyby w maksymalnym zaspokojeniu potrzeb pojawiły się jakieś przeszkody. Z tego też względu nieodzowne się stało przeformułowanie Marksowskiej zasady. Odstąpiono (na razie) od jej realizacji aż do momentu zbudowania fazy komunizmu, w której zniknie wszelka nierówność w rozdzielaniu produktów między członków społeczeństwa⁷. Na okres przejściowy zmodyfikowano tę zasadę, nadając jej Leninowskie brzmienie: *od każdego według zdolności, każdemu według pracy*. Nie miało większego znaczenia, że podpisały się pod nią każdy kapitalista.

Jednak pomimo ogromu odpowiedzialności i złożoności zadań centralny planista musiał mieć jasną wizję ideologiczną modelu socjalistycznej konsumpcji i to nie tylko w skali makro (społeczeństwo socjalistyczne, lud pracujący, naród), ale także w odniesieniu do gospodarstw domowych. Zadano sobie wiele trudu, by urzeczywistnić tę wizję. Bez przerwy wypracowywano i doskonalono niezawodny system sterowania gospodarką, a z drugiej strony obmyślano sposoby skutecznego kształtowania zachowań konsumpcyjnych obywateli. Mechanizm wydawał się prosty: określiwszy, jakie potrzeby społeczne i w jakiej kolejności należy zaspokajać, centrum gospodarczo-polityczne wprowadzało je do planu ogólnogospodarczego, a następnie tak dobierało narzędzia sterowania, aby przedsiębiorstwa wytwarzały dobra odpowiadające arbitralnie ustalonej strukturze

⁷ *Teoria państwa socjalistycznego* (praca zbior.), Akademia Nauk ZSSR, Warszawa 1976, s. 147-148.

potrzeb. Robiono wszystko, by nie dopuścić: aby hierarchia i struktura potrzeb konsumpcyjnych kształtowała się pod wpływem najbardziej opłacalnej dla przedsiębiorstwa struktury produkcji⁸; ani tym bardziej, by przedsiębiorstwa w gospodarce socjalistycznej nastawiły się na zysk. Ich celem miało być wykonywanie zadań ogólnopanstwowego planu gospodarczego⁹.

Nie wchodził już w rachubę żaden żywiołowy rozwój ani działanie ukrytego mechanizmu rynkowego. Życie gospodarcze miało być racjonalne, to zaś miały gwarantować optymalne decyzje planistycznego centrum. Aby nowy sposób gospodarowania był sprawniejszy, wydajniejszy i bardziej niezawodny, cele musiały być formułowane jasno i konkretnie, ale jednocześnie globalnie i zadaniowo. Oczywiście jest, że mogło je formułować tylko centrum, bo jedynie ono miało jasną wizję wszystkich zadań stojących przed gospodarką. Sferze czystej abstrakcji pozostawiono kwestię, czy przedsiębiorstwo może efektywnie realizować pochodzące z góry i narzucone mu cele. W ten sposób została rozerwana naturalna więź podaży z popytem. Ten ostatni nie tylko nie stymulował wzrostu podaży, ale przez brak związku z nią stawał się dla niej stałym zagrożeniem. Ponieważ popyt nie dawał się jednak utrzymać w zaplanowanych korbach, przysparzał władzy najwięcej problemów. W owych zmaganiach się polityki gospodarczej z „krnąbrnym” popytem wielce pomocna okazała się nauka, a wszechstronnie przez nią świadczone usługi pozwoliły wypracować pewne alibi uzasadniające niewywiązywanie się z realizacji celu obwarowanego konstytucją. Takim mocnym wsparciem była rozwijana przez naukę o konsumpcji „piętrowa” teoria potrzeb; po pierwsze wyjaśniała, że potrzeby wyższe nie mogą w ogóle zaistnieć, dopóki nie zostaną zaspokojone potrzeby usytuowane na niższych piętrach (a więc nie można było wyposażyć pięter położonych wyżej, dopóki nie urządzi się niższych kondygnacji). Użyty tutaj żargon budowlany nie jest bynajmniej niestosowny,

⁸K. Piotrowski, *Stosunki ekonomiczne w rozwiniętym społeczeństwie socjalistycznym*, Warszawa 1981, s. 138-139.

⁹B. Minc, dz. cyt., s. 112.

rzeczywiście chciano „zbudować” nowego człowieka. Po drugiej, z koncepcji hierarchicznej struktury potrzeb wynikała w sposób oczywisty kolejność ich zaspokajania, uzgadniana każdorazowo z nadrzędnymi priorytetami rozwoju społeczno-gospodarczego. A celami tymi były: najpierw odbudowa kraju ze zniszczeń wojennych, intensywna industrializacja, wreszcie zintegrowany rozwój infrastruktury społeczno-gospodarczej. Ten ostatni znalazł najpełniejszy wyraz w „dekadzie sukcesu” lat siedemdziesiątych.

Pomna wydarzeń z 1970 r. władza uznała wreszcie – w sposób nie budzący żadnych wątpliwości – nadrzędną pozycję celów społecznych nad gospodarczymi. W teorii i praktyce życia gospodarczego zostaje odkryta konsumpcja, uznana teraz za podstawowy mechanizm napędzający rozwój gospodarczy kraju. Rozbudzone potrzeby miały mobilizować do wydajniejszej pracy, ta zaś miała zapewniać wzrost poziomu konsumpcji; ponieważ potrzeby rosną w sposób nieograniczony („apetyt rośnie w miarę jedzenia”), wbudowany w system gospodarczy konsumpcyjny „rozrusznik” miał pełnić rolę niezawodnego akceleratora wzrostu. Zapomniano tylko o jednym: że dynamiczny rozwój gospodarczy wymaga wzrostu akumulacji, a jeśli jej udział w dochodzie narodowym wzrasta, to udział konsumpcji musi spadać. Ale był to drobiazg. Salwowano się importem, a najprzedniejsze umysły były zajęte opisywaniem owoców, jakie miała zrodzić na polskiej glebie dokonująca się właśnie rewolucja naukowo-techniczna. Zamierzenia rzeczywiście były ambitne. Ich ukoronowaniem było wypracowanie nowej wizji świata, w której *podstawowym elementem jest NOWA SYLWETKA JEDNOSTKI, jej odczucia i dążenia, jej motywacje postępowania oraz jej rosnące potrzeby wraz z możliwościami zaspokajania*. I jak pisał dalej K. Secomski, *wizję tę dopełnia nowy obraz ROZWINIĘTEGO SPOŁECZEŃSTWA SOCJALISTYCZNEGO o radykalnie odmiennej strukturze, tendencjach i kierunkach rozwoju, uwzględniającego szybkie narastanie potrzeb kulturalnych i socjalnych odczuwanych przez najszersze warstwy ludności i wymagających coraz lepszego zaspokojenia*. Cytat ten pochodzi ze wstępu, który K. Secomski napisał do bardzo głośnej

wówczas pracy „Granice wzrostu”¹⁰. Warto przywołać ten autorytet naukowy (profesor, doctor honoris causa itc.) i polityczny (wicepremier) choćby dlatego, że wyrażał on niezmacony optymizm ekipy rządowej. Rodzima gospodarka, która właśnie wkraczała w nową fazę rozwoju jakościowego, była ponad i poza jakimikolwiek barierami wzrostu i nie należało się przejmować przestrogi „ryzymskiej Kasandry”.

Bez popadania w przesadę można więc skonstatować, pytając: CZY KIEDYKOLWIEK I GDZIEKOLWIEK NA ŚWIECIE ISTNIAŁY RÓWNIE SPRZYJAJĄCE WARUNKI DO ZASPOKAJANIA POTRZEB? Właśnie owo zaspokajanie zostało uznane za podstawowy cel gospodarki soc-komu i po wielokroć potwierdzone. Realizację tego celu gwarantowała władza państwowa, a w jego osiąganie zaangażowało się niemal całe „społeczeństwo gospodarujące”.

Tak dobrze zapowiadającą się dekadę przerwał kryzys, sprawiając, że wiele z opracowanych wówczas programów wzbogaciło jedynie zbiory muzeum utopii XX w.

III. Zasadnicza trudność zaczyna się dopiero wtedy, kiedy należy przejść do oceny. A więc po pierwsze: W jaki w miarę „zobiektywizowany” sposób można zmierzyć POZIOM zaspokajania potrzeb? Jeśli zgodzimy się, że w ostateczności świadczą o tym m.in. WARUNKI życia danego społeczeństwa, to zaraz wyłania się następne pytanie: Co miałyby świadczyć o tych warunkach? Jakże dane wybrać i jaki okres do zilustrowania ich? Czy wystarczy przytoczyć dane pochodzące z jednego tylko roku? Z kolei, jeśli będziemy badać dynamikę spożycia, to trzeba wybrać jakiś rok „wyjściowy”. Taką stałą bazą odniesienia w badaniach tego rodzaju są zazwyczaj powojenne lata czterdzieste i pięćdziesiąte. Jest to jednocześnie baza niezawodna, bowiem każda krzywa obrazująca dane zjawisko rośnie, jakkolwiek niektóre wykazują ogromne wahania. Do tego dochodzi jeszcze zapewnienie porównywalności danych, ich

¹⁰K. Secomski, *Wstęp* do: D.L. Meadows i in., *Granice wzrostu*, Warszawa 1973, s. 23-24.

uśrednienie, agregacja, wybór odpowiedniej metody ich przetworzenia... i czekamy na wynik (przytoczę go za chwilę).

Autorowi opracowania¹¹, po które sięgam, udało się jakoś wszystkie te trudności przezwyciężyć. Jak przystało na doświadczonego badacza-specjalistę, jego ekspertyza jest metodologicznie bez zarzutu; bogaty materiał statystyczny czyni wiarygodnym końcowy wniosek. Brzmi on tak: stosunkowo wysoki stopień zaspokojenia potrzeb obserwuje się w przypadku wyżywienia, bezpieczeństwa społecznego, zdrowia i mieszkania. Znacznie niższy jest stopień zaspokojenia potrzeb w zakresie oświaty, kultury i komunikacji¹².

W ten sposób otrzymujemy empirycznie potwierdzony sąd, iż na zapoczątkowanej w latach czterdziestych krzywej (należałoby dodać: bardzo krzywej) wzrostu obrazującej zaspokajanie potrzeb wyżej usytuowały się potrzeby podstawowe, a znacznie niżej potrzeby nazwane umownie wyższymi. Niedosyt wynikający z takiej konstatacji jest oczywisty. Daremnie szukalibyśmy w cytowanym opracowaniu wniosków bardziej jednoznacznych, aczkolwiek częściowych, odnoszących się do jakiegoś okresu lub do jednego z siedmiu kompleksów potrzeb. Nic z tego. Autor jest rzeczywiście bezradny, bowiem jedne wyliczenia wskazują na znaczny wzrost, inne na wzrost niewielki bądź nawet regres. Graficzne przedstawienie tych załamań na krzywej wzrostu przypomina EKG. Jeśli na podstawie elektrokardiogramu możemy wnioskować o stanie mięśnia sercowego, to wykresy ścieżek „wzrostu” jak najlepiej świadczą o wytrzymałości społeczeństwa polskiego, które JAKOŚ zniosło kilkakrotne załamanie się stanu „zdrowotności” czy depresje kulturalne, z których ostatnia (1982-1983) oznaczała spadek do poziomu lat pięćdziesiątych.

A może badanie dynamiki wzrostu należałoby zastąpić inną metodą? Niestety, możliwości zmiany metody są bardzo ograniczone. Można wprowadzić badać – i to nawet dość szczegółowo

¹¹ Cz. Bywalec, *Poziom życia społeczeństwa polskiego w latach 1945-1985*, „Ekonomista”, nr 1/1987.

¹² Za przytoczonymi tu 7 agregatami potrzeb kryje się 25 mierników częściowych.

– poziom spożycia w DANYM (wybranym roku) albo też prowadzić porównania międzynarodowe, starając się określić, jaki jest poziom życia w RFN i PRL, w Warszawie i Paryżu, ale i tak nie ustrzeżemy się przed zarzutami. W pierwszym przypadku krytycy wytkną nam, że w innych latach poziom spożycia mógł się kształtować inaczej, zaś w sytuacji drugiego rodzaju zarzucą nam, że porównujemy rzeczy nieporównywalne. Ale czasami (przy odrobinie szczęścia) udaje się osiągnąć stan komfortu analitycznego umożliwiający zestawienie identycznego obiektu w dwu różnych sytuacjach historycznych. Taka okazja się właśnie nadarza: dzięki zachowanym statystykom (niemieckim) możliwe się stało przeprowadzenie BEZPOŚREDNIEGO porównania poziomu życia mieszkańców mojego miasta, Poznania, osiągniętego w latach 1910-1912, z poziomem życia w 1986 r.¹³

Poznań 1910		Poznań 1986
liczba mieszkańców	156 tys.	570 tys.
woda zużycie wody 1 osobę/dzień wodociąg w m/100 mieszk.	100 111,5	
gaz w m ³ rok/mieszkańca	64,5	1104
prąd w kWh rok/mieszkańca	32,4	605
Śmiertelność niemowląt śmierć do 1. roku życia na tysiąc urodzeń	182	212+

¹³ W tym celu wykorzystuję dwa źródła. Historyczne dane statystyczne zaczerpnąłem z pracy: M. Hietala, *Services and Urbanization at the Turne of the Century*, Helsinki 1987 (passim). Natomiast dane bieżące pochodzą z *Rocznika statystycznego woj. poznańskiego*, Poznań 1987 i dokumentują końcową fazę soc-kom.

Usługi medyczne		
lekarze na 100 tys. mieszk.	104	340
dentyści " "	13,3	83,0
średni personel medyczny na		
100 tys. mieszkańców	627	685
łóżka szpitalne na 1000 miesz-		
kańców	8,5	7,3+
Usługi		
udział zatrudnionych w danym		
dziale w stosunku do ogółu		
zatrudnionych (%) handel	10,9	3,9++
Usługi bytowe		
(usługi osobiste, służba domo-		
wa, zakłady szewskie, krawiec-		
ki, pralnie)	14,8	6,0+++

Objaśnienia: + – wskaźnik dla całego woj. poznańskiego
 ++ – zatrudnieni w handlu detalicznym
 +++ – przeciętne zatrudnienie w placówkach usług byto-
 wych

Powyższe zestawienie można interpretować i oceniać na różne sposoby. Aby jednak jego wymowa była bardziej jednoznaczna, przyjrzyjmy się nieco bliżej zużyciu gazu i prądu. Osiągane w 1986 r. normy zużycia przewyższały tamte sprzed 75 lat blisko 20-krotnie; zużycie prądu wzrosło 17-krotnie; gazu 18-krotnie. Jest to bez wątpienia ogromne osiągnięcie i tak je należy ocenić, chociaż znajdują się tacy, którzy przyznają rację sceptycznemu sądowi W. Sombarta, że jedna pomoc domowa jest więcej warta niż sto koni mechanicznych tkwiących w urządzeniach zmechanizowanego sprzętu gospodarstwa domowego, zasilanych oczywiście prądem. Rezerwę w wypowiedzianych ocenach uzasadnia i to, że właśnie owe „usługi” energetyczne są elementem infrastruktury technicznej i z tej przyczyny należałoby mówić o przemysłowych formach ich „świadczenia”. Ponieważ nie są usługami w ścisłym znaczeniu tego słowa, nadzwyczajny ich wzrost nie mógł być bezpośrednio stymulowany koniecznością zaspokajania potrzeb konsumpcyjnych.

Świadczyłoby o tym nie tylko częste wyłączanie prądu jako sposób na rozładowanie szczytu energetycznego, ale także przytoczony przez Gabriela Janowskiego „bilans” energetyczny¹⁴: 28% energii zużywało hutnictwo, dając w zamian 4% dochodu narodowego, natomiast rolnictwo, wytwarzając 30% dochodu narodowego, zużywało 6% energii. Ile zużywały gospodarstwa domowe? Dokładnie nie wiadomo (może 15%?); jedno natomiast było pewne, to mianowicie, że zawsze zajmowały pierwszą pozycję na liście „oszczędnościowych” wyłączeń prądu.

Zasadne wydaje się pytanie o to, jakie wymierne korzyści z realizacji tych ambitnych zamierzeń mógł dostrzec i doświadczyć przeciętny mieszkaniec Poznania? W jakim stopniu dążenie do maksymalnego zaspokojenia potrzeb społecznych zaowocowało zmniejszeniem uciążliwości życia, poprawą warunków życia, opieki medycznej itp.? Innymi słowy jest to pytanie o miejsce usług w tym modelu: socjalistycznego społeczeństwa konsumpcyjnego. Odpowiedź wydaje się raczej jednoznaczna. Z wyjątkiem usług stomatologicznych z punktu widzenia mieszkańców Poznania szumnie deklarowane cele i realizowana przez 40 lat polityka społeczno-gospodarcza nie przyniosła w dziale usług większych zmian, chociaż – natrętnie przypomnę – absolutnym priorytetem było *maksymalne zaspokajanie potrzeb*.

IV. Programu zbudowania królestwa szczęśliwości na ziemi nie udało się zrealizować, chociaż zostały mu podporządkowane niemal wszystkie zasoby, a w jego realizację musieli się włączyć wszyscy obywatele. Nie mogło się to udać, bo: wiadomo, że potrzeby zawsze wyprzedzają możliwości (zdolności ich zaspokojenia); gospodarka soc-komu była w stanie generować jedynie niedobory. I było o tym wiadomo.

Mieliśmy więc do czynienia z jednej strony z kłamstwem obleczonym w majestat prawa, z drugiej zaś z zupełną kompromitacją nauki, skoro socjalizm był nie tylko realny, ale i naukowy i miał swoje „autorytety” także i PRL-u.

¹⁴ „Konfrontacje”, nr 6/1988.

Stwierdzając powyższe, pewnie niczego specjalnie oryginalnego nie odkrywam, sądząc natomiast, że ciągle zbyt mało uwagi poświęcamy na analizę następstw wynikających z faktu, że społeczeństwo socjalistyczne było również społeczeństwem konsumpcyjnym, a ściślej się wyrażając, można powiedzieć, że było bardziej konsumpcyjne niż produkcyjne. Spytajmy więc, jak świadomość społeczna kształtowana w formacji soc-komu określa jeszcze dziś ETHOS i PRAXIS.

Wydaje się, że chociaż era zinstytucjonalizowanego hedonizmu minęła bezpowrotnie, to Schadenfreude z fiaska, które przybrało postać „siermiężnego” socjalizmu, nie jest jedyną spuścizną po „minionym okresie”. To, co pozostało, i teraz stanowi pożywkę dla wykwitów ostentacyjnego konsumizmu, trwa i egzystuje w postaci „samotnych wysp”. Ich mieszkańcy (tworzący zatamizowane gospodarstwa domowe) są święcie przekonani, że jedynym ograniczeniem dla konsumpcji jest uzyskana przez nich zdolność płatnicza. Przecież potrzeby są właśnie po to dane człowiekowi, by je zaspokajał. W przeciwnym razie cóż innego miałby do roboty?

Postawa uwzględniająca możliwość przewyższania potrzeb jest jedynym zboczeniem, którego współczesna cywilizacja nie jest w stanie tolerować.

Człowiek skupiony wyłącznie na zaspokajaniu swych potrzeb jest jednak – wbrew temu, w co chciał wierzyć T. Merton – „samotną wyspą”. Bodaj najtrudniejszą do przewyższenia (s)puścizną otrzymaną w spadku po PRL-u będzie odbudowa tkanki społecznej wypełniającej pustą przestrzeń między rządowym centrum decyzyjnym (niegdyś skoncentrowanym przede wszystkim na dzieleniu tego, co się udało wytworzyć) a skupionymi na własnych potrzebach gospodarstwami domowymi. Ekonomia polityczna socjalizmu wypracowała wreszcie, a centrum zaakceptowało cybernetyczny model sterowania konsumpcją, który był budowany na następujących zależnościach: im bardziej rozbudzone potrzeby, tym wyższa konsumpcja, im bardziej podaż odstaje od popytu, tym bardziej potrzebna jest dystrybuująca funkcja władzy. Następstwem odkrycia takich zależności kierujących życiem społecznym było pozba-

wienie aktu konsumowania jakichkolwiek odniesień etycznych. Skoro reglamentacja towarów (realizowana wedle norm wymyślonych w centrum) była najwyższą formą dystrybucji, więc każdy brał, co dawali (co rzucili – jak się wtedy mówiło i w tym trafnym określeniu pobrzmiewa przypadkowość rzucańa ochłapów). W tym socjalistycznym przypadku imperatyw zaspokajania potrzeb różnił się od kapitalistycznego tylko pod jednym względem: ten drugi zakładał możliwość wyboru. Wspólne im było to, że przymus zaspokajania potrzeb nie ma nic wspólnego z etyką. Jest nieetyczny, bo hedonizm nie ma nic wspólnego z etyką.

Koncentracja na zaspokajaniu potrzeb nabrałaby wymiaru etycznego dopiero wówczas, gdyby dostrzegała innych ludzi równie potrzebujących. Dopiero wówczas w bezmyślnym schemacie: podniecia – uświadomienie potrzeby – zaspokojenie, może się zrodzić następująca wątpliwość: JEŚLI JA, TO MOŻE JUŻ NIE KTOŚ INNY? JEŚLI JEDNAK TAK, TO ZA JAKĄ CENĘ? I CZY W OGÓLE MUSZĘ?

V. Zastanówmy się na koniec, jakie są szanse wpisania konsumpcji w kontekst etyczny, a więc czy i kiedy zaspokajanie potrzeb może angażować świadomość aksjologiczną, a nie tylko zmysłowość człowieka. Chciałbym w tym miejscu wskazać na dwa takie warunki.

Pierwszy nazwałbym POZYTYWNA TEORIA POTRZEB. Jej zadaniem byłoby wykazać, że stan niezaspokojenia (deprywacji) potrzeb przystoi człowiekowi, ba, jest zgodny z naturą ludzką. Wszakże *conditio humana* jest określona przez to, co można nazwać niesamowystarczalnością bytową. Jednak z przesłanki mówiącej, iż by przeżyć, musimy zaspokajać potrzeby, nie wynika, że przymus ten odnosi się w takim samym stopniu do wszystkich potrzeb. Może w tej teorii bardziej eksponowane miejsce niż strywalizowana hierarchia potrzeb Masłowa powinien zająć „biegunowy model potrzeb”, w którym stan zaspokojenia jest równie naturalny jak stan deprywacji, zaś napięcie powstające między biegunami jest siłą dynamizującą rozwój osobowości.

Nowa teoria potrzeb nie tylko dopuszczająca, ale nawet preferująca przypadki przewyciężania potrzeb, mogłaby się odwołać w ich uzasadnieniu do etyki wyrzeczeń, której podstawy teoretyczne wypracował H. Elzenberg¹⁵. Nie będę tu oczywiście streszczał zawartości jego rozdziału „Etyka wyrzeczenia. Czym jest i jak bywa uzasadniana”, pomijam także proste przypadki wyrzeczeń wynikające z niedostępności przedmiotów pożądania, z ograniczeń wyboru lub wykluczających się stanów posiadania. Uznając, że wyrzeczenie jest czymś pozytywnym, chciałbym zatrzymać się na chwilę nad dwiema postawami opisanymi w cytowanej rozprawie, przytoczonymi jako racja piąta.

Pierwszą z nich – za autorem – można by nazywać bohaterką, oznacza bowiem wyzbycie się rzeczy pożądanej, jak i zniwelowanie samego pożądania. Zatem, gdyby o wszystkim miało decydować nasze pożądanie, to wobec rzeczy dotychczas pożądanej powinniśmy się zachować zupełnie inaczej. Taka postawa jest samoprzewyciężeniem nie tylko posiadania, ale samej żądy posiadania.

Jednak najtrudniejsze jest dopiero przewyciężenie braku pożądania i takie działanie – chciałoby się rzec: w sposób naturalny – jakby się pożądało. Lao-tsy powiada:

*Kiedy znika pożądanie (lub pragnienie)
zachowujemy to w tajemnicy.
A kiedy pojawia się pożądanie,
ujawniamy swoje uczucia.
Te dwie cechy spotykają się w tym samym punkcie,
ale różnią się nazwą¹⁶.*

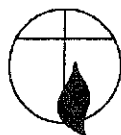
Postawę drugiego rodzaju można nazwać ascetyczną. W tym przypadku akt wyrzeczenia służy jako środek do realizacji jakiegoś innego celu. Ascetyczność narzuca tu następującą inter-

¹⁵ H. Elzenberg, *Z filozofii kultury*, Kraków 1991, s. 222-225.

¹⁶ Przekład Alan Watts.

pretację: wyrzeczenie służy samodoskonaleniu, to zaś, jakkolwiek je interpretować, służy samorealizacji.

Może łatwiej będzie zrozumieć, czym jest etyka wyrzeczeń, jakie wymagania – by nie powiedzieć wyzwania – formułuje, jeśli przeciwstawimy jej etykę permissywizmu, w której niczego się nie ogranicza, tym bardziej nie przezwycięża, a przeciwnie, dopuszcza i akceptuje. Nie ulega wątpliwości, że etyka wyrzeczeń jest etyką wysiłku. Równie oczywiste jest to, że sympatie H. Elzenberga lokują się po jej stronie – czyż może być coś równie szlachetnego i bohaterskiego? Owszem etyka wyrzeczeń byłaby niemożliwa bez wysiłku, czasem bólu, ale czyż trzeba przypominać, że z trudu, przezwyciężania oporu, niełatwej akceptacji ograniczeń rodzi się dobro?



KRZYSZTOF KARASEK

Historia wilkołaka

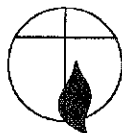
*W jednym sklepiaku zapadłem
Jak dziwny rodzaj pokuty:
Na łańcuchu przed zwierciadłem
Stoi młodzieniec okuty.*

Mickiewicz, „Młodzieniec zaklęty”
(„Dziady”, cz. I)

Nie ma niczego, co by było dniem
i nie ma niczego, co by było nocą,
zatarły się kontury, gniew
ocalił światło i ręce, które były
piórem, ścięte
rozwarły się w dwa skrzydła
gołębie: dwa szczudła, dwie żyły
płynące przez powietrze, jak strzała
w szyi
Sebastiana, którą ściga czas.

Czas był naczyniem, które nas objęło
i mętnieć zaczęło od środka
gdy na zewnątrz dniało.
To ciało nocy
obrasła drzewem, drewniało:
stawało się chlebem, który otwierał
okno świtu,
a wychylony przez nie księżyc
wlewał się po policzkach dziecka, pełził po zębach
młodego wilka, który rósł w nim
jak planeta.
Więzy
krępowały mu ruchy, lecz już za chwilę
zerwie się, i zacznie wyć

w swoją noc, która świeci na niebie,
choć jest dzień
a ciemność zatapia sidła,
w której schwytał się głos.
Noc była kołyską, dniała
w purpurowym śniegu. I śpiewała
samotna sosna. Krew
ścinała się w śnie jeziora, rósł w nim gniew,
aż wreszcie wyrwał go z własnego ciała.
I pił pieśń poranka, a przegryziona krtąń
krzyczała świeżą strugą. A młodziemiec z niej pił
i pił



Paweł Kapusta SJ

Spór rozumu z sercem

*Niech Chrystus zamieszka przez
wiarę w waszych sercach.*

Ef 3,17

W naszej kulturze przeciwstawia się serce i rozum, przy czym serce jest najczęściej widziane jako słabszy przeciwnik w tym osobliwym pojedynku. Chyba nie inaczej jest w pewnych formach duchowości chrześcijańskiej, przez co pobożności katolickiej nieustannie grozi przesadny sentymentalizm. To z kolei prowadzi do zniekształconego widzenia religii serca i ostatecznie przyczynia się do upadku duchowości związanej ze szczególnym symbolem Serca Jezusa. Wielu zaczęło widzieć w niej nadmiar emocjonalności oraz niedobór rozumu i czynu. Emocje, oczywiście, są częścią człowieka i nie należy ich lekceważyć. Ważne jest zrozumienie, że serce to znak całego człowieka, a więc także człowieka poznającego, rozeznającego i rozumującego. Z pewnego punktu widzenia serce JEST rozumem, i to najbardziej wnikliwym – rozumem spotykającym się z łaską. Jeżeli mamy autentycznie związać się z Sercem Jezusa, należy powrócić do rozumienia pojęcia serca, które uwzględnia także stronę intelektualną i wolitywną ludzkiej istoty.

Serce w Piśmie Świętym

Dobrze jest zajrzeć do źródeł teologicznego rozumienia serca. W Starym Testamencie termin „serce” (hebr. „lew”, „lewaw”) odnosi się do całej sfery psychicznej i duchowej człowieka. Bardzo rzadko występuje w znaczeniu dosłownym, jako organ ciała. Tak więc serce jest siedliskiem uczuć: jest odważne (Ez 22,14), radosne (Pwt 28,47), lękliwe (Ps 55,5), smutne (Pwt 15,10). Serce jest także siedzibą władz umysłowych: jest ogniskiem mądrości (Hi 37,24) i myśli (Dn 2,30). Brak serca (en lew) oznacza głupotę (Oz 7,11). Serce jest źródłem wspomnień (Jr 17,1). W sercu jest także umiejscowiona władza woli: to ono kieruje zamierzeniami i postanowieniami (Jr 23,20), z niego pochodzą wewnętrzne skłonności i pragnienia (Wj 36,2), odrzucenie grzechu oznacza odnowienie serca (Ez 18,31), a „całe

serce” określa pełne oddanie i zaangażowanie (2 Krn 15,15). Czasem słowo „serce” jest synonimem sumienia (1 Sm 24,6), centrum życia moralnego i wierności Bogu (Ne 9,8), lub po prostu osoby (Ps 22,27). Serce jest wreszcie miejscem prawdziwej religii, tzn. więzi z Bogiem, który *przenika serce* (Ps 7,10).

Nowy Testament przyjmuje powyższe znaczenia serca, a nawet jeszcze bardziej podkreśla jego rolę jako szczególnego miejsca życia wewnętrznego człowieka (zwłaszcza pisma św. Pawła). Bóg zwraca się do człowieka w jego sercu (Rz 8,27; 2 Kor 1,22; Łk 8,15).

Przede wszystkim jednak to Jezus ukazuje nam, czym jest naprawdę serce miłe Bogu, a więc czym jest religia serca. On jest cichy i pokorny sercem (Mt 11,29) i nazywa błogosławionymi ludzi czystego serca (Mt 5,8). W Nowym Testamencie i w pismach wczesnochrześcijańskich Bóg jest nazywany „kardiognostes”, „ten który zna serce” (np. Łk 16,15), co jest echem starotestamentowej pobożności. Warto też dodać, że ci, którzy uporczywie zamykają się na objawienie zbawczej woli Boga, mają „serce zatwardziałe”; owa „sklerokardia” czasem oznacza po prostu brak wiary (Mk 16,14; por. Rz 2,5).

W Piśmie Świętym czyny i wielkie dzieła Boga są nazywane znakami. A skoro autorzy natchnieni nie oddzielają czynów Bożych od Słowa Bożego, serce, rozpoznające i przyjmujące takie znaki Bożego objawienia, jest także wrażliwością na Słowo Boże i na Jego wezwanie. Pismo Święte łączy znaki Bożej obecności i działania z Jego Słowem. Te słowa-znaki w myśli hebrajskiej docierają nie tyle do uszu i słuchu, ile do serca – miejsca rozumienia przez wiarę. To Słowo nie jest jednak jedynie treścią skierowaną do „rozumności” serca, ale jest także Słowem działającym, skutecznie przemieniającym serce, które je przyjmuje. W Starym Testamencie zwłaszcza prorocy podkreślają dynamiczny aspekt Słowa – jego „mocy” – obok aspektu noetycznego, skierowanego na poznanie. W Nowym Testamencie nauka apostołów również jest utożsamiana ze Słowem Bożym działającym i skutecznym (zob. np. Hbr 4,12). Pismo rzadko oddziela Słowo od czynów Jemu towarzyszących. Dla przyjmującego Słowo-Znak jest źródłem nowego życia w Chrystusie. Dla Kościoła pierwotnego Słowo-Znak o Chrystusie przynosi łaskę (por. Dz 20,32), zaś przyjęcie tego Słowa-Znaku staje się konkretnym wydarzeniem w życiu człowieka i dokonuje się w jego sercu.

Do tego aspektu serca odwołuje się modlitwa „Szema Izrael”, która zajmuje centralne miejsce w wierze Starego Testamentu. Jezus nawiązuje do niej w przykazaniu miłości: *Słuchaj Izraelu, Pan jest naszym Bogiem – Panem jedynym. Będiesz miłował Pana, Boga twojego, z całego swego serca, z całej duszy swojej, ze wszystkich sił swoich. Co jednak znaczy owo „szema” – „słuchaj”?* Tak to ujmuje tradycja

rabiniczna: „słuchaj”, „szema”, nie jest skierowane do słuchu, do samej czynności słuchania za pomocą ucha, lecz do zrozumienia, do wiary serca. Czasownik „szema” oznacza nie tylko „słyszeć”, ale także akt wiary i przyjęcia¹. Słowo o jedności i jedyności Boga jest skierowane do serca. Ale dotyka serca o tyle, o ile serce samo jest niepodzielne, tzn. otwarte na przyjęcie orędzia Bożego. To szczególne miejsce w człowieku, gdzie spotyka się on z samym Bogiem, jest bowiem zagrożone przez pożydlwość, czyli stawianie miłości do stworzenia ponad miłością do Boga. Bóg ma być jedynym celem pragnień człowieka. W związku z takim właśnie rozumieniem tradycja rabiniczna odczytywała ostatnie przykazanie: „Nie będziesz pożądał” – jako najważniejsze. Dlatego często podkreślano związek między zmysłami – głównie wzrokiem i słuchem – a sercem rozeznającym. Jeżeli bowiem człowiek stawia Boga ponad wszystko, czuwając nad tym, co dociera do jego serca za pośrednictwem zmysłów, nie będzie czynił sobie bożków, a pozostałe słowa Dekalogu będą dla niego jedynie praktyczną realizacją tego pierwszego przykazania: *Szema*.

To zadanie nie jest jednak proste. Nasze serce jest PODZIELONE; cechuje je skłonność do dobra: *Yetser ha-tow*, i skłonność do zła: *Yetser ha-ra*. Życie człowieka jest rozpięte między tymi skłonnościami. Ostatecznie skłonność do dobra powinna zapanować nad skłonnością do zła dzięki zachowywaniu przykazań². Te starotestamentowe wątki są obecne także w duchowości wczesnochrześcijańskiej. Na szczególną uwagę zasługuje wschodnia tradycja hesychazmu sięgająca pierwszych eremitów w Egipcie i Syrii w IV w. Pilnowanie, strzeżenie serca przybiera tutaj formę „pamięci” o śmierci. Rozmyślanie nad własną skończonością i ułomnością ma doprowadzić do zupełnego zaufania Bogu. Pamięć o śmierci przemienia się więc w pamięć o Bogu³. Takie rozmyślanie zakłada zdolność rozeznawania, rozróż-

¹ Bahya ben Iosef Ibn Paquda (XI w.), *Wstęp do powinności serc*, cyt. w: A.-C. Avril, w „*Écoute, Israël*”: *Réflexion sur la vie consacrée*, „Nouvelle Revue Théologique”, nr 118/1996, s. 709-726.

² A.-C. Avril, dz. cyt., s. 716.

³ J. Serr, O. Clément, *Modlitwa Serca*, „Kerygma” 1993. Autorzy cytują Grzegorza Synaitę: „Są trzej giganci: zapomnienie, gnuśność i ignorancja”. Św. Bazyli określa ten stan w następujący sposób: „Powinniśmy pilnować swojego serca z wielką czujnością, a to nie tylko po to, by uniknąć jakiegokolwiek zagubienia Bożej myśli czy też splamienia pamięci Jego cudów próżnymi wyobrażeniami, ale również po to, aby nie rozstawać się ze świętymi myślami Boga, które są odcisnięte na naszych duszach jako niezniszczalna pieczęć”. Zob. tamże, G.A. Maloney, *Modlitwa Serca*, s. 65.

niania obrazów pociągających ku dobru lub złu, pojawiających się w tej władzy umysłu odpowiedzialnej za rozumowanie⁴. Ten, kto pilnuje swojego serca, jest w stanie nepsis, czyli czujnej trzeźwości. Chodzi więc o to, żeby serce nie ustawało w drodze do Ojca, co mu grozi, jeżeli przywiąże się do pewnych obrazów i straci dynamizm pielgrzymowania. Biorąc pod uwagę tylko jeden aspekt tej praktyki ascetycznej, czuwanie nad swoim sercem można zrozumieć jako zachowanie prężności rozumu, jego witalności i wnikliwości, a przede wszystkim jako umiejętność krytycznego osądzania rzeczywistości. Myślenie i poznanie według serca polega na pamięci o Bogu, a więc w swojej działalności i przedmiotach zainteresowania potrafi odczytywać znaki Bożej obecności.

Serce filozofów

Inaczej się przedstawia kwestia serca w filozofii greckiej⁵. Jeszcze przed Sokratesem zaczynają się rysować początki sporu rozumu z sercem. Być może pod wpływem starożytnej myśli Iranu Alkmaion z Krotonu umieszcza rozumną część duszy (hegemonikon) w mózgu. Pitagorejczyk Filolaos rozróżnia głowę (mózg) od serca; pierwsze jest zasadą człowieczeństwa, drugie zaś zwierzęcości. I choć Empedokles przypisuje sercu jeszcze jakąś możliwość myślenia, Platon zdecydowanie przypisuje intelekt (logistikon) głowie a pożądlivość (epithymetikon) sercu. Odtąd tych, którzy kierują się sercem, przeciwstawia się tym, którzy kierują się głową. Pojawia się antyteza głowa – serce lub rozum – uczucie.

Na terenie filozofii jest to oczywiście zrozumiałe. Ośrodkiem bardziej związanym z operacjami kognitywnymi jest mózg, a więc jeżeli już przypisywać sercu jakieś znaczenie, to musi się ono ograniczyć do sfery emocjonalnej. Natomiast biblijne łączenie całej sfery duchowej człowieka – a zwłaszcza myślenia – z sercem wydaje się daleko idącą metaforą, filozofowie zaś niechętnie posługują się metaforą. Myśli więc dusza, umysł, duch – ale na pewno nie serce⁶.

⁴ A. Maloney, dz. cyt.

⁵ Zob. artykuł W. Biesterfelda pod hasłem *Herz*, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel – Stuttgart 1974.

⁶ Przeglądając encyklopedie i słowniki filozoficzne, można zauważyć, że niektóre nawet nie zamieszczają hasła „serce”.

W teologii sprawa przedstawia się inaczej. Św. Tomasz wyjaśnia, że Pismo Święte posługuje się metaforą jako jednym z najważniejszych sposobów opisywania rzeczywistości. Metafora wydaje się w teologii konieczna, ponieważ tylko dzięki ukazaniu podobieństw z rzeczywistością stworzoną docieramy do tajemnic Bożych⁷. Religie – czy raczej teologie – bardziej ufające przyrodzonym siłom rozumu w badaniu tajemnic Bożych, zazwyczaj mało miejsca poświęcają sercu, lub przypisują mu wyłącznie funkcje związane ze sferą emocjonalno-wolitywną.

Serce rozumujące jest kategorią teologiczną. Pojawia się tam, gdzie rozum przyrodzony nie ma monopolu na poznanie. Jest więc ściśle związane z kategoriami wiary i łaski. Jest przestrzenią, gdzie poznanie – choć nie ono wyłącznie – spotyka się z łaską. Zagadnienie relacji rozumu do wiary i łaski jest trudne i tu też czasem pojawiały się próby odmówienia sercu władzy poznawczej. W XIX w. niemiecki teolog Georg Hermes twierdził, że przez sam rozum naturalny można dojść do uznania prawd nadprzyrodzonych. Wyraźnie rozróżnia on wiarę rozumu od wiary serca. Nawiązuje tu oczywiście do filozofii, a nie Pisma Świętego. Według Hermesa wiara poznania nie jest sama z siebie łaską; dochodzi się do niej drogą naturalnego rozumu. Wszystko więc, co miało być poznaniem w akcie wiary, Hermes przypisywał głównie rozumowi, a nie łasce. Inaczej według niego dzieje się z wiarą serca, będącą łaską daną od Boga i wyrażającą się w akcie oddania się Stwórcy. Nie ma w niej miejsca na poznanie; znowu wyraźny podział na rozum (poznanie) i serce! W 1835 r. Grzegorz XVI, potępiając hermezjanizm, stwierdził, że wiara, także w swoim aspekcie poznawczym, jest łaską. Wiara rozumu i wiara serca są tak samo darem Boga. Czyż nie można więc powiedzieć, że rozum i serce zespalają się w łasce? Poznanie jako łaska – to twierdzenie jest początkiem biblijnego rozumienia serca.

⁷Warto w tym miejscu zacytować obszerniej wypowiedź Tomasza z pierwszych stron *Sumy Teologicznej* (q1, a9). Powołuje się on na naukę Dionizego Areopagity: „Zgodnie ze swoim charakterem, Pismo Święte podaje nam sprawy Boże i duchowe za pomocą podobieństw rzeczy cielesnych. Dlaczego? Bo: Bóg zaopatruje potrzeby wszystkich stosownie do ich natury; otóż w naturze człowieka leży to, że wznosi się od tego, co zmysły postrzegają, ku temu, co poznawalne myślą; wszelkie nasze poznanie bowiem bierze swój początek od zmysłów. Stąd też całkiem słusznie w Piśmie Świętym podano nam sprawy duchowe pod przenośniami rzeczy cielesnych; to właśnie miał na myśli Dionizy, pisząc: »Nie może nam inaczej jaśnieć promień Boży, jak tylko zakryty wieloma świętymi zastonami«”.

Jeżeli jednak powiemy, że dzięki łasce serce poznaje, czy czynność rozumu nie zostaje zawieszona? Nie może być tak, że w sprawach wiary serce przejmuje władzę poznania od rozumu, który tym samym zostaje porzucony. Gdyby tak było, jeszcze raz wprowadzilibyśmy opozycję rozum – serce. W akcie wiary natomiast rozum odnajduje się w sercu, w nim się spełnia i udoskonala. Ponadto, jeżeli ma być zachowana „ciągłość” między rozumem a sercem, sam rozum – nawet w swoim działaniu „naturalnym” – musi mieć cechy, dzięki którym może stać się sercem. Należy określić cechy działania rozumu, które czynią go zdatnym do przechodzenia w serce.

Datum a donum

Pierwszą taką cechą rozumu jest jego charakter dynamiczny. Rozum bada, analizuje, przechodzi od przesłanek do wniosków, itd. Z natury jest nastawiony na prawdę i nieustannie do niej dąży. Druga cecha jest ściśle związana z tym dynamizmem: rozum potrzebuje danych zmysłowych. Ludzkie poznanie wychodzi od zmysłów i ciągle do nich powraca. Dane zmysłowe (łac. „datum”) odgrywają istotną rolę w nieustannym poszukiwaniu prawdy.

Łaska udoskonala i uszlachetnia te cechy rozumu, tworząc w człowieku odpowiednio uwrażliwione serce. Tak jak rozum, serce jest w nieustannym ruchu i także odwołuje się do danych zmysłowych. Różnica leży w tym, że podczas gdy rozum przyrodzony wychodzi od „datum” w swoim dążeniu do prawdy, ale pozostaje w sferze przyrodzonej, tj. porusza się w wymiarze „horyzontalnym” prawdy, ruch serca jest ruchem „w głąb” lub, inaczej to ujmując, ruchem w wymiarze „wertykalnym”. Dlatego działanie serca jest szczególnie nastawione na tajemnicę, na Boga objawiającego się i udzielającego w znakach.

Także „datum” dla serca nabiera nowych właściwości. Czyste, naturalne „datum” w swojej faktyczności samo się narzuca; po prostu jest „dane”. Serce rozpoznaje jednak nie „dane”, lecz „dar” (łac. „donum”). Dar ma to do siebie, że się nie narzuca. Jego przyjęcie jest zawsze możliwością, ale nigdy koniecznością. Jest więc skierowany do wolności i jest przedmiotem wyboru. Ponadto jest szczególnym znakiem intencji, oddania lub miłości drugiej osoby. Gdzie jest dar, tam jest i dający. Dar jest znakiem dającego. Ten znak odsyła do niego bez narzucania się. Choć zakłada „datum” i w nim się objawia, do niego się nie sprowadza. Faktyczność „datum” narzuca się. „Donum” natomiast jako dar się nie narzuca, choć w jakimś sensie jest także „dane” w zmysłach.

Pierre Rousselot, w artykule napisanym już wiele lat temu, podjął próbę określenia wiary jako pewnej zdolności widzenia czy rozumienia i uznania prawd nadprzyrodzonych w znakach zewnętrznych⁸. „Światło wiary” oświeca te znaki i ukazuje nowy ich aspekt, w którym objawiają to, co nadprzyrodzone. Wiara i rozum nie mają więc różnych przedmiotów formalnych, ale patrząc na to samo, wiara patrzy głębiej. Różni ludzie na przykład, widząc uzdrowienie paralityka, mogą reagować w różny sposób. Jeden zobaczy znak działania Boga, drugi zaś sztuczkę dla tłumów. Serce jako rzeczywistość teologiczna w swoim aspekcie poznawczym jest przedłużeniem rozumu przez łaskę, jest myśleniem w wymiarze nadprzyrodzonym według znaków łaski.

Poznanie nadprzyrodzone polega na umiejętności „przechodzenia” od płaszczyzny „datum” na płaszczyznę „donum”, gdzie zostaje rozpoznany Bóg objawiający się i udzielający człowiekowi. Zakłada „wejście w głąb”, niezatrzymywanie się na powierzchni „datum”. Zakłada jakieś poznanie Dającego, a także kształtuje i otwiera na nowe poznanie. Właściwie samo przyjęcie „donum” jest już jego zrozumieniem i poznaniem. Takie udoskonalenie rozumu jest łaską. Zewnętrzny znak i poznanie tego, co on oznacza, oraz dostrzeżenie darmowości tego wydarzenia, są w równym stopniu darem i stanowią elementy wydarzenia nadprzyrodzonego, które sprawia łaska. Tylko wtedy, gdy dochodzimy do wolnego przyjęcia konkretnego daru w swej darmowości, możemy powiedzieć, że zrozumieliśmy „donum”.

W porządku nadprzyrodzonym więc serce rzeczywiście poznaje. Szuka i znajduje Boga we wszystkich rzeczach. „Donum” jest rozpoznane przez serce. Choć przedstawia się zmysłom jako zwyczajne „datum”, serce, jako rozum kierowany łaską w tych danych zmysłowych dotyka „donum” w sposób intelektualny. Ta intuicja jest intelektualnym „zmysłem” serca. Serce zatwardziałe, tj. niewrażliwe na łaskę, nie ma owego zmysłu intelektualnego, czy też nie ma go na tyle rozwiniętego, by móc poznać i przyjąć Dającego. Odpowiednio ukształtowane serce, serce wrażliwe, w owym „dotyku” poznaje Tajemnicę. Jest to dotyk, który wskazuje na Innego. Sam dotyk jest znakiem Boga – dotyk-znak, który się nie narzuca, ale jest wolny. Tak więc powstaje zgodność między sercem a „donum”, bo takie serce wierzącego także jest darem. Ponadto ten, kto poznaje w ten sposób, „dotknięty” przez Słowo-Znak, ma serce z ciała, a nie z ka-

⁸ P. Rousselot, *Les yeux de la foi*, „Recherches de Sciences Religieuses”, t. I, 1910, s. 241-259.

mienia, ma serce wrażliwe i rozum obdarzony łaską. Do niego odnosi się słowa proroka Ezechiela: *I dam wam serce nowe i ducha nowego tchnę do waszego wnętrza, odbiorę wam serce kamienne, a dam wam serce z ciała* (Ez 36,26).

Paschalne Serce Chrystusa

Jak już wspomnieliśmy, rozum ma tę właściwość, że jest w ruchu, nieustannie dążąc do Prawdy Ostatecznej. Serce jako rozum obdarowany łaską nadprzyrodzoną także dokonuje „przechodzenia”, ale w kontekście znaku: przechodzi od datum do donum. Łaska Chrystusa sprawia, że owo przechodzenie jest paschą (przejściem) serca. W akcie wiary jest coś z Paschy dokonującej się w sercu. W każdym rozumowym rozeznaniu serce rozdziela to, co prowadzi do Boga, od tego, co do Niego nie prowadzi. Na tym właśnie polega discernere – rozeznanie, dosłownie: rozróżnienie. W każdym takim rozumowym wyborze serce dokonuje przejścia od tego świata do Ojca, co jest wspomnieniem (anamnesis) i naśladowaniem (mimesis) Paschy Chrystusa.

Pascha w historii Izraela łączyła się z ściśle z Przymierzem z Jahwe i nadaniem prawa. Także Pascha Chrystusa łączy się z Nowym Prawem. Przechodzenie serca jest naznaczone prawem, które wyzwala. Serce – o ile w nim zapoczątkuje się prawdziwe wyzwolenie rozumu ku „nowemu myśleniu” (metanoia) – daje owoce uczynków. Serce zaczyna widzieć w każdym człowieku znak obdarowującego Boga. Jako szczególne donum bliźni jest tym, kto skłania rozum do czynu, wyzwala go od nieuporządkowanych przywiązań. Serce dokonuje teraz nowego „przejścia”, od Boga do bliźniego (i z powrotem). W życiu praktycznym, w życiu czynu serce ciągle przechodzi między dwiema tablicami Dekalogu.

Serce Chrystusa jest – by tak rzec – całokształtem nieustannego Jego przechodzenia z tego świata do Ojca. Dlatego każde Jego słowo i gest – a zwłaszcza Jego Pascha – objawia to Serce, a tym samym drogę do Ojca. Serce paschalne wierzącego upodabnia się do Serca Chrystusa i w Nim uczestniczy przez znaki-słowa dane od Boga. Uczynić swoje serce według Serca Jezusa w naszym rozumieniu znaczy uobecniać w sobie Paschę Chrystusa przez Słowa-Znaki uobecniające wydarzenie zbawcze. Są to, krótko mówiąc, sakramenty w sensie szerokim. Sam Chrystus jest prasakramentem, a Kościół jest w Nim *niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznej zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego* (KK 1). Siedem sakramentów, które znamy z katechizmu, to szczególne znaki uobecniające Paschę Chrystusa, choć serce przenik-

nięte wiarą zaczyna dostrzegać tę obecność wszędzie. W końcu takim słowem-znakiem objawiającym paschalne Serce Chrystusa jest Pismo Święte. „Katechizm Kościoła katolickiego” przytacza następujące słowa św. Tomasza: *Serce Chrystusa oznacza Pismo Święte, które pozwala poznać serce Chrystusa. Przed męką serce Chrystusa było zamknięte, ponieważ Pismo Święte było niejasne. Pismo Święte zostało otwarte po męce, by ci, którzy je teraz rozumieją, wiedzieli i rozeznawali, w jaki sposób powinny być interpretowane proroctwa*⁹.

Litania życia

Przez zachowywanie w sercu pamięci o Bogu – tzn. rozumowanie, dokonywanie wyborów, działanie zgodne z Jego wolą – dzięki uczestnictwu w paschalnym Sercu Chrystusa całe nasze życie ma się stać nieustannym przechodzeniem do Ojca, nieustanną Paschą. Uczestnictwo to jest nam udzielane w Słowie i w sakramentach i stopniowo ogarnia całą naszą egzystencję. Nieustanną modlitwą, do której zachęca nas św. Paweł, jest życie zgodne z rytmem Serca Chrystusa. Każdy winien pozwolić, by Serce Chrystusa przemówiło do jego serca. W tym tkwi prawdziwy sens nabożeństwa do tego Serca. Jest to przyjęcie w sobie tej samej postawy istnienia całkowicie dla Ojca, przez szukanie i znajdowanie Go na każdym miejscu, w każdym czasie i przy każdej czynności. Taki jest rytm życia chrześcijanina „zsynchronizowany” z rytmem Bożego Serca.

Wydaje się więc, że autentyczne nabożeństwo do Najświętszego Serca Pana Jezusa nie jest w swojej istocie związane z konkretnymi praktykami modlitewnymi czy formami sztuki, niekiedy graniczącymi z kiczem, choć tych form także nie wyklucza. Wszystko zależy od tego, co danej osobie rzeczywiście pomaga uobecniać w sobie owo „całkowicie dla Ojca” według paschalnego Serca Jezusa. Bo takie jest podstawowe i niezastąpione nabożeństwo chrześcijanina. Najbardziej prawdziwą litanią do Serca Jezusa jest ta, w której człowiek podchodzi do swoich spraw z „myślą o Ojcu” i widzi Jego działanie w znakach i słowach swojej codzienności. Przechodzi „w głąb” od niepozornej codzienności swojej egzystencji do wymiaru Daru, a to budzi ducha dziękczynienia i uwielbienia. Przechodzi także od często zagmatwanych relacji międzyludzkich na płaszczyznę postrzegania w bliżnim szczególnego daru Bożej obecności. W ten sposób przechodzi od „świata” do Ojca, pozostając jednak w świecie. Nie porzuca go, by uciec do Boga, lecz powracając w swoim sercu do Niego, zabiera świat ze sobą. Tak uobecnia się w nim Serce Zbawiciela.

⁹Św. Tomasz z Akwinu, *Expositio in Psalmos*, 21,11.

Jan Krasicki

Edyta Stein – świadek naszego czasu

Jeśli przywołać na pamięć postaci, które stały się ŚWIADKAMI naszej NOWOCZESNEJ EPOKI, to okazuje się że wbrew powszechnym narzekaniom i utartym opiniom charakteryzuje tę epokę z jednej strony niezwykle doświadczenie Zła, ale też z drugiej niezwykle doświadczenie Dobra. Mówić o dobru w tej epoce nie jest jednak łatwo – w oczy bardziej rzuca się zło. Zło jest bardziej fotogeniczne, spektakularne, wręcz krzykliwe, widać je niemal wszędzie, słychać na rogach ulic... Klisze filmowe ukazujące buldożery spychające ciała do masowych mogił, twarzyczki dzieci o bezdennie smutnych oczach łatwiej i głębiej zapadają w pamięć niż okruchy dobra. A jednak będę bronił tego, co powiedziałem na wstępie: nasz czas, czas dobiegającej swojego końca epoki nowoczesnej, dobiegającego swego końca klasycznego *wieku wojen* (F. Nietzsche), wieku, który stał się przez ludobójstwo i poniżenie godności człowieka wręcz *symbolem zła* (Jan Paweł II), jest czasem nie tylko doświadczenia nieznanego dotąd totalitarnego zła, lecz również niespotykanego dotąd doświadczenia prawdy i dobra.

Jednym z ich świadków najbardziej *wiernych i prawdziwych* (Ap 1,5), także w zatartym już dzisiaj i zapomnianym starochrześcijańskim znaczeniu (gr. „martys” – „świadek”) była bł. Edyta Stein.

Pochodzące z terminologii sądowniczej biblijne słowo „świadek” pozostaje na tym samym polu semantycznym co słowo „świadekstwo” oraz słowo o nieco innym, ukształtowanym już znaczeniu filozoficznym – „doświadczenie”. *Polskie słowo „doświadczenie” – pisze J. Tischner – składa się z dwóch elementów „do” i „świadczanie”. Pierwszy wskazuje na dążenie, drugi na świadectwo. Wzięte razem znaczą: „dochodzenie do świadectwa”¹. Do jakiego ŚWIADECTWA dochodzi Edyta Stein? O czym i za czym świadczy?*

¹ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Paris 1990, s. 27.

Była w życiu i drodze życiowej bł. Edyta Stein jakaś jej własna, sekretna TAJEMNICA (*Secretum meum mihi*)², było coś czego nigdy, ujmując rzecz tylko od strony naturalnej, zwykłej, czysto ludzkiej, zrozumieć się nie da, coś, co Lotz nazywa chyba najtrafniej *zachowaniem przez utratę*³ (*Kto będzie się starał zachować swoje życie, straci je: a kto straci, zachowa je* – Łk 17,33). Było dzieciństwo, które okazało się niezwykłą dojrzałością duchową, albowiem była to postawa, która nie stawia oporu niemożliwemu (*Jeśli nie staniecie się jako dzieci...*); nie darmo Pascal rzekł: *Człowiek nieskończenie przerasta człowieka*. Było w postaci E. Stein – dziś z perspektywy czasu widać to znacznie lepiej – coś, co nieskończenie przerastało miary, jakimi mierzyli ją jej najbliżsi, przyjaciele, koledzy, współpracownicy; jakies ciągle, uparte przekraczanie, czy – mówiąc językiem filozofii egzystencjalnej – transcendowanie samej siebie. Czy dlatego nazywano ją *mądrą Edytą*⁴, *ambicjuszka*, osobą *upartą*? Czy właśnie dlatego nie mogła się pogodzić z jej decyzjami, aż po decyzję wstąpienia do klasztoru, jej matka, ortodoksyjna Żydówka? Czy z tego powodu nie zawsze rozumiał ją jej mistrz filozoficzny Husserl? Nie podzielał jej religijnych egzaltacji przyjaciel z Polski Ingarden? Trudno jest na te pytania jednoznacznie odpowiedzieć, ale jedno nie ulega wątpliwości: gdyby pozostała tym, kim była lub miała być w wizerunku jej krewnych i przyjaciół (dla matki jak ona sama, ortodoksyjną Żydówką; dla Husserla doktorem fenomenologii – ale bez habilitacji!)⁵; dla Ingardena – podobnie jak on sam – „ortodoksyjnym” fenomenologiem), nie byłaby nigdy TĄ Edytą Stein, którą poznajemy i nie możemy poznać do końca... Której nie my jesteśmy dziś potrzebni, ale która jest potrzebna nam. Jest ona dzisiaj nie tylko kolejną postacią w kalendarzu liturgicznym Kościoła i postulantką do tytułu kanonizacyjnego, ale przez swoje świadectwo jest NAM POTRZEBNA; jej czas się nie skończył, jej czas jest naszym czasem.

Nie da się jednak odczytać istoty tego świadectwa bez świadomości, iż – jak często to sama podkreśla – *Ktoś* był bez przerwy obecny w jej życiu, stawał na jego drogach i rozdrożach. Był obecny zarów-

² H. Conrad-Martius, *Moja przyjaciółka Edyta Stein*, „Znak – Idee”, Edyta Stein albo filozofia i krzyż, Kraków 1989, nr 1.

³ J.B. Lotz, *Wprowadzenie w medytację*, Kraków 1983, s. 132.

⁴ E. Stein, *Autobiografia*, w: *tejtze, Światłość w ciemności. Wybór pism duchownych*, Kraków 1977.

⁵ R. Ingarden, *O badaniach filozoficznych Edyty Stein*, w: *Spór o prawdę istnienia. Listy Edith Stein do Romana Ingardena*, Kraków 1994, s. 291.

no wówczas, kiedy odszedłszy od wiary ojców, próbowała szukać drogi w filozofii, jak i wtedy, kiedy trzymając Go za rękę, weszła wraz ze swoją siostrą, Różą, do komory gazowej. Czy dlatego znajdujemy ją ciągle w sytuacjach, mówiąc dość oględnie, trudnych, nieprzewidywalnych, czasem nawet jakoś śmiesznych, po ludzku – nie-normalnych, absurdałnych, ale których następstwa i skutki były w końcu tak poważne i radykalne? Kiedy bowiem w jej życiu – a przykładów na to jest wiele – sytuacja wydała się ustabilizowana, normalna, nagle coś ingerowało w naturalny porządek rzeczy, stawało na przeszkodzie: przerwanie studiów we Wrocławiu, wyjazd do Getyngi, pamiętna noc po pogrzebie A. Reinacha, lektura „Życia” św. Teresy z Avili w domu przyjaciółki H. Conrad-Mortius itd. Pomijając niezbyt szczęśliwy finał jej asystentury u Husserla, niepowodzenia związane z habilitacją, nie da się nie zauważyć zaiste niepojętego spiętrzenia okoliczności i sytuacji, które koniec końców, doprowadziły ją do MIEJSCA oraz GODZINY, która była jej PRZEZNACZONA. Bo przecież, gdy biorąc pod uwagę bezpośrednie zagrożenie jej życia w 1938 r., siostry z jej zgromadzenia pod osłoną nocy wysyłają ją w noc sylwestrową do klasztoru w Echt w Holandii, gdzie miała znaleźć trwale bezpieczne schronienie, tam właśnie, w tym bezpiecznym miejscu, Gestapo dopada ją i Różę (czy można to łączyć tylko z odzewem nazistów na list pasterski biskupów holenderskich w obronie Żydów-katolików?)... Bo przecież, kiedy w klasztorze karmelitanek w Le Pailler w Szwajcarii była już przygotowana cela, która miała przyjąć Edytę, było już za późno. Edyta, kiedy pisała ostatni list do matki, prosząc o *dwa koce i wełniane pończochy*⁶, była już w swej – choć o tym nie wiedziała – ostatniej podróży. Ta ostatnia droga z holenderskiego Westerbork do Auschwitz była już dokładnie zaplanowana; geniusz organizacyjny Eichmanna zadbał o to, aby transport bez kolizji i we właściwym czasie dotarł do wyznaczonej stacji. Ale czy tylko on – moglibyśmy zapytać? TO SIĘ STAĆ MUSIAŁO, to się stało.

Dlaczego? Czy tylko dlatego, że zanim to się stało, miał miejsce pewien epizod, wypadek? U progu wieku stanął człowiek urodzony dwa lata wcześniej niż Edyta, imieniem Adolf (1889). (Jego prawdziwe nazwisko – Schicklgruber.) Człowiek, o którym biografowie mówią, że *nigdy się nie śmiał*. Kiedy Edyta studiuje we Wrocławiu, przebywa jeszcze w swej rodzinnej Austrii i podejmuje ciągle – bez powodzenia – próby dostania się do wiedeńskiej Kunstakademie.

⁶E. Stein, dz. cyt., s. 283 (list z 6 VIII 1942, wysłany z Drente-Westerbork).

Postać właściwie bardziej z burleski i komedii niż wielkich biografii politycznych⁷. Człowiek z którego *śmieją się*, ale wkrótce potem *przestaną się śmiać*⁸. Stoją więc obok siebie – zupełnie o tym nie wiedząc – dwie jakże niepodobne postacie, dziwne „rodzeństwo”, dwaj świadkowie naszego czasu: *siostra Benedykta od Krzyża* i *brat Hitler* (T. Mann).

Słusznie się pisze, że wiek XX rozpoczął się dopiero wraz z salwami I wojny światowej. Wiek XIX wtoczył się miękko niczym dobrze resorowany pojazd i zatrzymał przed symboliczną datą 1914. Kiedy więc jej „brat”, próbuje agitować do swoich pomysłów politycznych, „siostra Benedykta” studiuje we Wrocławiu i podziela niemal wszystkie złudzenia i marzenia odchodzącej epoki wilhelmińskiej: wiarę w rozumność i praworządność państwa pruskiego, w trwałość, dający się rozwiązać za pomocą kompromisu porządek społeczny, polityczny i gospodarczy, a nawet w szczerą i nie odwzajemnioną miłość jej cesarza do poddanych. Kiedy się czyta listy Edyty do Ingardena, jej miłość i uwielbienie dla pruskich Niemiec wydają się jeszcze jakoś zrozumiałe, ale jej naiwność polityczna może doprowadzić do rozpacz. Słusznie pisze Ingarden: *Była patriotką niemiecką (...) Co więcej, była patriotką państwa pruskiego (...) To jest ważne z tego tylko powodu, że tym głębsza jest jej tragedia, iż padła ofiarą tego, co się stało potem. Przy czym nigdy nie zaprzeczyła, że jest pochodzenia żydowskiego. W swoim curriculum vitae (zamieszczonym w pracy doktorskiej) napisała: „Ich bin preussische Staatsangehörige und Judin”*⁹. W jednym z listów do Ingardena – oceniając sytuację polityczną Polski w perspektywie Aktu 5 listopada – próbuje być obiektywna, ale zdaje sobie równocześnie sprawę z faktu, że polityka nie jest domeną etyki: *...oszczędzić tego, co się dzieje w Polsce, i wyrokować nie jestem w stanie, gdyż wydaje mi się, że przyczyny i skutki stają się coraz mniej przejrzyste*. Tak, to dobrze powiedziane: zasada przyczyn i skutków – przynajmniej w polityce – jest bardzo zawodna, bo przecież już wkrótce z przyczyny, jaką był traktat wersalski, jej „brat Hitler”, wyprowadzi wniosek nie tylko, że *interesy niemieckie ustąpiły interesom żydowskim*¹⁰ i o *krzywdzie Niemców*, ale także o *winie Żydów*, o *winie niewybaczalnej i niewymazywalnej*. *Winie*

⁷ Por. A. Bullock, *Hitler. Studium tyranii*, Warszawa 1997; F. Ryszka, *U źródeł sukcesu i klęski. Szkice z dziejów hitleryzmu*, Warszawa 1972.

⁸ D. Rougemont, *Udział Diabła*, Warszawa 1992, s. 60.

⁹ E. Ingarden, dz. cyt., s. 289.

¹⁰ M.R. Marrus, *Holocaust*, Warszawa 1993, s. 29.

odwiecznej. Czy więc wie o tym, czy nie, czy zgadza się z tym, czy też nie, zostaje uznana za WINNA, a jej życie znajduje się odtąd w orbicie wydarzeń, których nie da się połączyć w żaden logiczny i przyczynowo-skutkowy związek.

Św. Augustyn powiada, iż zło NIE MA PRZYCZYN. To prawda: *znenawidzona bez powodu, bez przyczyny* (por. Ps. 35,7.19; 69,5), winna tego że JEST, bo przecież – o czym można przeczytać jeszcze nie w „Mein Kampf” – ale na pewno w brukowym „Stürmerze” (kupić go można za markę, za parę halerzy – A. Bullock) – jak każdy brat i siostra z jej narodu powinno jej nie być. Jest bowiem symbolem zła, jest złem wcielonym, źródłem i rozsądkiem wszelkiego zła, jak każdy Żyd, zawsze i wszędzie za wszystko odpowiedzialny (A. Bullock), symbolem zła absolutnego, samym Złem...

Słusznie pisze L. Kołakowski w szkicu „Ludobójstwo i ideologia”, że w hitleryzmie było coś *demonicznego*, a *wina Żydów polegała przede wszystkim na tym, że byli Żydami i dlatego skazani byli na Zagładę*¹¹. W narodowym socjalizmie było coś nie poddającego się racjonalizacji i zrozumieniu, a jego przywódca – jak powiedział badacz H. Lüthy – *był medium*¹², *pośrednikiem* sił, których logiki nie sposób do końca przeniknąć i zrozumieć na drodze czysto racjonalnej. Dokonał on jednak rzeczy niezwyklej: to on wtajemniczył nas w zło, jakiego dotąd nie znaliśmy; dzięki niemu piekło odsłoniło częśćkę swej tajemnicy. Wyszły na jaw zamysły serc wielu (Łk 2,35): okazało się do czego zdolny jest człowiek, do czego my sami, ludzie, jesteśmy zdolni. Jak pisze Z. Bauman: *Z dziedzictwa Holocaustu największą grozą napawa jednak nie myśl, że JACYŚ ludzie mogą coś takiego zrobić, lecz że mogą to zrobić ZWYKLI ludzie. I – o zgrozo! – odebrano nam już pewność, że jesteśmy tymi, którzy czegoś takiego zrobić by nie mogli*¹³. Ów nieszczęsny „brat” połączył w sobie kanclerskie urzędowanie z horrorem terroru, komedię i burleskę – ze zgrozą piekła. Wielki Eksterminator (por. Ap 9,11), wcielił się w chaplinowską postać staromodnego pana z wąsem i w meloniku, w garnitur urzędnika (A. Eichmann). Fakty pozostają jednak faktami. Dzieło zniszczenia zostało rozpoczęte. *Przestano się śmiać*¹⁴.

Słusznie pisze również we wspomnianym eseju L. Kołakowski, iż nie istnieje coś takiego jak *solidarność w nienawiści*. Nienawidzący

¹¹ L. Kołakowski, *Ludobójstwo i ideologia*, w: tegoż, *Czy diabeł może być zbawiony*, Londyn 1984, s. 272-273.

¹² F. Ryszka, dz. cyt., s. 110.

¹³ Z. Bauman, *Nowoczesność i Zagłada*, Warszawa 1992, s. 35.

¹⁴ D. Rougemont, dz. cyt., s. 60.

nie stają się bynajmniej przyjaciółmi przez to, że mają wspólnego wroga. Przyjaźń niedawnych wrogów, pojednanych nienawiścią do nowego wspólnego wroga, której modelowym wzorem może być przyjaźń Heroda i Piłata – jednego dnia połączyła ich wspólna nienawiść do Jezusa (jak powiada ewangelista: *W tym dniu Herod i Piłat stali się przyjaciółmi. Dotąd bowiem byli w nieprzyjaźni* – por. Łk 23,12) – jest przyjaźnią na jakże krótkich nogach: do następnego wroga. Królestwo zbudowane na nienawiści nie jest trwałe i – kiedy wroga nie stanie – upada, a upadek jego *jest wielki* (Mt 7,27). Jest jednak i coś, co łączy jedno i drugie: tak, na miłość, jak i na nienawiść – powiada Kołakowski – *nie można zasłużyć*. Miłości i nienawiści nie daje się wyprowadzić z *reguł sensownie pojętej sprawiedliwości*¹⁵. Tak miłość, jak i nienawiść dają się wyprowadzić jedynie z metafizycznej głębi człowieka, z jego *serca* (por. Mt 15,18-19).

Kiedy nienawiść dodaje się do nienawiści, nie powstaje żadna nowa jakość aksjologiczna i duchowa. Nie powstaje WSPÓLNOTA. Jedność zbudowana na nienawiści, wspólnota scementowana przez krew, krzyż i swastykę (ów sprofanowany i połamany symbol krzyża), powiększa jedynie krąg zniszczenia i pustki. Horyzont zniszczenia oddala się, ale się nie wyczerpuje i nigdy nie znika. NIENAWIŚĆ JEST RÓWNIENI NIENASYCONA JAK MIŁOŚĆ. Tym, co może przerwać powiększający się krąg nienawiści, jest jedynie ofiara. Ciągła ofiara, bo Mesjasz – jak powie E. Lévinas – jest w każdym z nas, bo: *Jesteśmy – jeden – za drugiego*¹⁶, bo każdy z nas ma naturę Mesjasza. Jak w niżej cytowanym wierszu Norwida, jak w życiu bł. Benedykty od Krzyża, w życiu św. Maksymiliana Kolbego i tylu innych bezimien-nych świadków:

*Gdzie miłości tak mało, że się nie łączą
Tam trzeba w nienawiści trzeciego człowieka
Połączyć się – tam w krwi się jednej pierwszej broczą,
Tam choć w ciosaniu krzyża i wbijaniu ćwieka
W całość się złąć fatalnie kłótnie muszą wole.
Stąd jest ofiara ciągła i pascha na stole...*¹⁷

W liście do Ingardena Stein pisze: *Wciąż na próżno staram się zrozumieć, jaką rolę w dziejach świata odgrywamy my, ludzie. Jakiś*

¹⁵ L. Kołakowski, dz. cyt., s. 273.

¹⁶ E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, Kraków 1994, s. 120.

¹⁷ C.K. Norwid, *Pascha*, cyt. za: R. Girard, *Dawna droga, którą kroczyli ludzie niegodziwi*, Warszawa 1992, s. 11.

czas temu zwrócił moją uwagę fragment Ewangelii według św. Łukasza: „Wprawdzie Syn Człowieczy odchodzi według tego, jak jest postanowione, lecz biada człowiekowi, przez którego będzie wydany”. Czyż nie ma to ogólnego znaczenia?¹⁸ Zauważmy: w słowach cytowanych przez Edytę zawarta jest jakże przenikliwa interpretacja egzystencjalna własnego losu i przeznaczenia: tajemniczego związku wolności człowieka i odwiecznej woli Boga. Związku dobra i zła, wolności i konieczności, tego, co jest ciągle otwartą MOŻLIWOŚCIĄ ludzkiej wolności i decyzji i wyboru siebie (aż do wyboru siebie – przeciw sobie). Edyta cytuje słowa Ewangelii: *biada temu człowiekowi*, a przecież, gdyby nie ów człowiek (Hitler – D. Rougemont), gdyby nie ów syn zatracenia (Judasza – por. J 1712), ofiara nigdy nie zostałaby spełniona. Nigdy nie mogłaby się spełnić. Dlatego Stein pyta: *Czyż to nie my powodujemy zdarzenia i ponosimy za to odpowiedzialność. Ale nie wiemy w gruncie rzeczy, co czynimy i nie jesteśmy w stanie powstrzymać biegu historii, nawet wycofując się z niej. Zrozumieć tego niepodobna*¹⁹.

W istocie, zrozumieć tego nie sposób. To przyjąć musi: Syn Człowieczy MUSI iść do Jerozolimy i musi wiele cierpieć od starszych i arcykapłanów (Mt 21,1). Edyta MUSI jechać do Echu do Holandii, a nie do Szwajcarii, czy Ameryki Południowej. Dlaczego? Czy dobro potrzebuje swojej miary tak jak zło? Czy obywatele tego państwa, nad którego ładem gospodarczym i ekonomicznym rozpylają się w zachwytach dziennikarze „Timesa” i „Le Figaro”, są aż tak naiwni, że MUSZA uwierzyć w prawdę o konieczności nowego ładu politycznego w Europie, o „krzywdzie Niemców” (a może nawet „odwiecznej winie Żydów”)? Czy Schicklgruber MUSI jechać do Monachium i agitować do swojej idei? Czy z postanowień traktatu wersalskiego można wyciągnąć aż tak paranoiczne wnioski? Zaiste istnieje jakiś niepojęty fatalizm zła i niepojęty „fatalizm” dobra. Ewangeliczny kłóś, rośnie na tym samym polu co ewangeliczna pszenica. Kain stoi obok Abela, Judasz, który pilnuje trzosa, nie odstępuje na krok swojego Mistrza... Są ludzie, którzy odpowiadają na zew zła, i są ludzie, którzy odpowiadają na apel dobra. Człowiek nie może bowiem NIE ODPOWIADAĆ. Człowiek, który nie odpowiada na apel dobra, na głos Dobra – odpowiada na zew Zła. Dlatego jest Kain i Abel, jest Judasz i Chrystus. Jest brat Hitler i jest siostra Benedykta.

¹⁸ W: *Spór o prawdę istnienia*, dz. cyt., s. 58 (list z 19 II 1918).

¹⁹ Tamże, s. 58.

²⁰ Z. Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesna wieloznaczność*, Warszawa 1995, s. 35.

Michał Jagiełło

Polsko-litewskie karczowanie uprzedzeń

Obiegowe sądy przeradzają się czasem w stereotypy, czyli w swoje „gorące skamieliny”. Odważam się na taką właśnie zbitkę znaczeniową, aby w ten sposób wydobyć to, że z jednej strony stereotyp przypomina kamień – trudno podatny na zmiany, z drugiej zaś, że jest on zwykle nacechowany emocjonalnie. Stereotyp jest bowiem zakorzeniony w przekonaniach społecznych rodziny i najbliższego środowiska. Wykazuje dużą odporność na zmiany. Myślenie stereotypami, jakże często naładowanymi uprzedzeniami, to przejaw ZAMKNIĘTEGO MYŚLENIA, postawy w istocie rzeczy kolektywistycznej.

Tak powiadają badacze i tak uczy historia, a także dzień dzisiejszy. Stereotypy nie znikają samorzutnie. Byłoby też złudzeniem zdać się tu na tendencje do jednoczenia się Europy, co deklaruje tak Polska, jak i Litwa.

Naukowcy badający to zagadnienie przestrzegają, że *gdy struktury narodowe tracą na znaczeniu, na plan pierwszy nie wysuwa się bynajmniej tożsamość europejska; dla wielu ludzi tożsamości etniczne i religijne albo pozostają dawnymi zbiorowościami nadającymi sens ich istnieniu, albo teraz właśnie taką funkcję uzyskują. Znacznie lepiej bowiem niż „Europa” potrafią one stworzyć silną tożsamość.*

Idźmy dalej tym tropem: *Pojęcie tożsamości narodowej pozostaje w wyraźnym związku ze stereotypami narodowymi. Tożsamości narodowe są konstruktami społecznymi przenikającymi życie narodu, toteż zależą one od stereotypów narodowych odnoszących się zarówno do własnego narodu, jak i do innych narodów, a zwłaszcza – sąsiednich¹.*

Gorąca skamielina

Jest początek lat dziewięćdziesiątych. Razem z ambasadorem Najjaśniejszej Rzeczypospolitej w Wilnie, Janem Widackim, przekazuje-

¹J. Bertig, Ch. Villain-Gandossi, *Rola i znaczenie stereotypów narodowych w stosunkach międzynarodowych: podejście interdyscyplinarne*, w: T. Walas (red.), *Narody i stereotypy*, Kraków 1995, s. 25, 21, 19.

my buty, specjalnie uszyte na miarę w jednym z warszawskich teatrów. Obuwamy – niemal dosłownie – zespół artystyczny na Wileńszczyźnie. Rodaczki są wzruszone, rodacy nie kryją radości, my obaj – ekscelencja i ja, wiceminister kultury i sztuki – mamy świadomość, że uczestniczymy w czymś dobrym, ale przecież ważnym: przywozimy konkretny dowód zainteresowania Polski rodakami, którzy są obywatelami nareszcie wolnej Litwy, ale którzy pielęgnują w sobie polskość. Obaj akcentujemy w wypowiedziach publicznych tę dwoiśtość mniejszości narodowych – lojalność wobec SWEGO państwa i czuły związek ze swoją MACIERZĄ.

Nie wszystkim się podoba to nasze podkreślanie konieczności poszanowania przez tamtejszych Polaków kultury litewskiej i państwa, którego jest się obywatelem. Od czasu do czasu słyszę kąśliwą uwagę, że pan ambasador jest zapatrzony w Litwinów ze szkodą dla interesu narodowego miejscowych Polaków. Docierają też do mnie głosy niektórych Litwinów, których swędzą ręce – tak chcieliby przywrócić część Polaków litewskości – i którzy uważają, że J. Widacki zbyt mocno przypomina o polskich śladach w Wilnie i na Wileńszczyźnie. Ja sam znajduję się czasem między młotem a kowadłem: Polacy mają mi za złe rzekomą prolitewskość, zaś dla niektórych Litwinów Jagiełło-Jogaila to jakby perfidna prowokacja.

Takie jest nie wypowiedziane, ale wyczuwalne w powietrzu tło mej rozmowy z panią Zofią – gdzieś na Wileńszczyźnie. Pani Zofia delikatnie, ale przecież jasno mi radzi, abym nie zachwalał tej dzisiejszej Litwy, bo ja jestem z głębi Polski i nie znam tutejszych stosunków, i nie mam pojęcia o Litwinach.

– Wszyscy Litwini – słyszę – to ludzie podstępni, zapiekle pamiętliwi, Litwini na „bij zabij”.

– A wasza synowa? – pytam panią Zofię. – A Jurata?

Niewiasta obrusza się i niemal wykrzykuje:

– To dobra dziewczyna. Zgrzeszyłabym złym słowem.

– A więc – chwytam panią Zofię za spracowane dłonie – nie wszyscy Litwini są źli!

Moja gospodyni macha ręką zrezygnowana i – pół żartem, pół serio – wypomina mi moje litewskie obciążenie, bo przecież nazwisko...

Gorąca skamielina.

Jest wieczór, a właściwie początek nocy. Gmach litewskiego parlamentu – Sejmasu – otoczony barykadami: worki z piaskiem, żołnierze pod bronią. Przecież nie tak dawno był rosyjski atak na wieżę telewizyjną! Jestem ostatnim gościem bardzo ważnej osoby. Rozmowa

toczy się po polsku, bo gospodarz zna polski i polską kulturę, bo groby jego przodków znajdują się w Warszawie.

Rozmawiamy o polityce, o Litwinach w Puńsku i w Sejnach, o Polakach w Wilnie, Solecznikach i Niemenczynie, o muzyce i literaturze. W pewnym momencie gospodarz zniża głos, pochyla się ku mnie i pyta:

– Proszę mi powiedzieć, ale tak szczerze, od siebie, jakie naprawdę treści kryją się w waszym, polskim, przywoływaniu Wilna, kresów, Matki Boskiej Ostrobramskiej?

Zmartwiałem. Wybitny humanista, artysta i polityk pyta mnie... Gdy ochłonąłem, zacząłem z zażenowaniem objaśniać – jak magister profesorowi – że to TYLKO sentyment, że wspólne dziedzictwo, że to kategoria kulturowa, a nie polityczna.

Gospodarz pokiwał głową i rzekł cicho, jakby do siebie:

– Ja go zapytałem jako pisarza i publicystę, a on mi odpowiedział oficjalnie, jako wiceminister. – I spojrzawszy mi prosto w oczy wyrzucił: – Czy WSZYSCY Polacy pogodzili się, na zawsze, że Wilno to litewskie Vilnius?!

Więcej skromności, mniej krytycyzmu

Henryk Wisner pisze, że w Polsce dość popularne jest przekonanie o polskim bezwzględnie pozytywnym wkładzie w dzieje Litwy, na Litwie zaś pokutuje przeświadczenie, że związek z Polską był źródłem wszelkich niepowodzeń. Autor powiada, że my powinniśmy być skromniejsi, a Litwini mniej krytyczni. Potępiające sądy wymagają udowodnienia, że było to dla społeczeństwa Wielkiego Księstwa Litewskiego, bo nie tylko Litwy, szkodliwe. A zatem, że powstała kultura nie była kulturą Wielkiego Księstwa, z Wielkim Księstwem związana i Wielkie Księstwo wiążącą.

Sądzę, że jest to ważne stwierdzenie. Niektórzy Litwini popełniają błąd zapomnienia, a przecież Wielkie Księstwo Litewskie to – mówiąc dzisiejszym językiem – Litwa, Białoruś i wielkie połacie Ukrainy. To także część Polski. A zatem nie wolno przy ocenie Litwy okresu Jagiellonów i późniejszego stosować kategorii narodowych, tylko litewskich, wypływających z wnętrza Żmudzi i Auksztoty.

Elity litewskie i ruskie ulegały polonizacji, bo było to dla nich korzystne politycznie. Litwa wchodziła do Europy Zachodniej w polskim kostiumie, ale nigdy nie zatraciła swojej tożsamości. Jak zdecydowanie strzeżono swej odrębności, świadczy trwający niemal 10 lat sprzeciw wobec decyzji króla Zygmunta III powołania na pierwszy

urząd senatorski Litwy, biskupstwo wileńskie, Polaka, uprzednio biskupa łuckiego, Bernarda Maciejowskiego – czytamy u H. Wisnera.

Przywoływany historyk ma odwagę spojrzeć z litewskiego punktu widzenia na układ ze Szwedami z października 1665 r. Przypomnijmy sytuację: Polska w kryzysie, oddziały carskie zdobyły Mińsk i szły na Wilno. *Jan Kazimierz odwołał posiłkujące Litwę chorągwie koronne. Próby zmiany rozkazu mającego istotne znaczenie dla morale narodu pozostały bez odzewu.* Litwini podejmują rozmowy ze Szwedami. I wreszcie w Kiejdanach dochodzi do zawarcia układu. Zdrada to, jak twierdzili Polacy, czy próba ratowania kraju, jak to widzą Litwini? Polski historyk wznosi się ponad zastarzałe uprzedzenia, pisząc: *Okończoności, w jakich zwrócono się do Szwedów, teksty propozycji i kolejnych traktatów świadczą, że podjęte działanie było próbą ocalenia Litwy – życia mieszkańców i całości granic.*

Oto przykład karczowania uprzedzeń.

To prawda – elity litewskie przyjęły język polski. To prawda – z drukarni jezuickiego kolegium, przekształconego w Akademię Wileńską, w latach 1576-1773 wypuszczono 3568 książek, z czego tylko 114 w języku litewskim, zaś 1417 po polsku, co daje odpowiednio 3,1% oraz 39,7%. Wszystko to prawda. Prawdą też jest jednak, że przez wieki trwało poczucie odrębności państwa, Wielkiego Księstwa Litewskiego, zaś odczuwana przewaga Polski, polskich dążeń terytorialnych i wszelkich innych, pobudzając do obrony posiadanego, nasilała świadomość własnej litewskości.

H. Wisner przestrzega przed absolutyzowaniem kryterium językowego. Kryterium to *nie może odgrywać innej roli niż formalna. Tym samym uznawanie literatury litewskojęzycznej za jedynie litewską musi budzić sprzeciw, bowiem oznacza uznanie za pionierów wynarodowienia niemal wszystkich i potępienie niemal wszystkiego, co Litwie, Wielkiemu Księstwu Litewskiemu, przynosi chlubę...*²

Litewskie przebudzenie

Byłoby tragicznym błędem, gdybyśmy dziś szli wydeptanym przez naszych przodków tropem polskiego paternalizmu. Byłoby zbrodnią na własnej historii litewskie odcinanie się od dobrych tradycji Wielkiego Księstwa Litewskiego i związków z Polską.

²H. Wisner, *Litwa i Litwini. Szkice z dziejów państwa i narodu*, Olsztyn 1991, s. 43, 52-53, 59, 62, 46, 50, 46.

Litewski ruch narodowy zderzył się z polskimi wyidealizowanymi wyobrażeniami stosunków polsko-litewskich. Jak powiada Roman Wapiński, *Litwini musieli – jeśli można tak powiedzieć – udowodnić sobie samym, że są narodem*. Stąd ostrość antypolskich wystąpień. Autor ten stawia ciekawą tezę, że w pewnym stopniu *opozycję wobec polskości wzmacniało podkreślanie przez stronę polską wspólnego dziedzictwa obu narodów, niezależnie od tego, czy towarzyszyło temu uznanie narodowych aspiracji litewskich, czy też dążenie do pełnego podporządkowania interesów litewskich polskiemu interesowi narodowemu. Nasz polski paternalizm mocno się ulokował na Wschodzie*. Nawet część polskich środowisk nawiązujących do tradycji WKŁ nie tak rzadko odmawiała litewskiemu ruchowi prawa do reprezentowania interesów Litwy – powiada R. Wapiński³.

Dla większości Polaków szokujące były wieści podawane przez prasę, że są tacy Litwini, którzy nie życzą sobie związków z Polską, Owszem, ten i ów był rad, że Litwini cenią Teodora Narbutta, że zaczytują się książkami J.I. Kraszewskiego, a szczególnie poematem „Witolorauda”, że bliski jest im Władysław Syrokomla (Ludwik Kondratowicz), ale to wszystko traktowano jak regionalne naleciałości na JEDNEJ polskiej kulturze. A tymczasem pojawia się litewska „Auszra”, czyli „Jutrzenka” i od razu wstrząs. Jonas Basanavičius ogłaszał, że *sojusznika gotów jest szukać w Moskwie, a Polskę i Kościół katolicki obciążył winą za przeszłe i obecne niepowodzenia litewskie* – referuje H. Wisner. W Polsce wywołało to oburzenie. Było ono jeszcze większe, gdy krewki Litwin na łamach rosyjskiego pisma „Nowoje Wriemia” ponownie oskarżył polskie duchowieństwo, że wykorzystywało Kościół do niszczenia „pogańskiej” mowy litewskiej. Z poglądami Basanavičiusa i „Auszry” polemizowały: „Czas”, „Dziennik Poznański”, „Gazeta Narodowa” i „Przegląd Katolicki”. W tym ostatnim tytule ukazała się „Odpowiedź Żmudzina...” na ataki J. Basanavičiusa opublikowane w rosyjskiej prasie. Autorem polemiki był Antanas Baranauskas (Antoni Baranowski), Żmudzina, ksiądz i wybitny poeta, autor poematu, o którym będzie jeszcze mowa⁴.

³R. Wapiński, *Polska i małe ojczyzny Polaków. Z dziejów kształtowania się świadomości narodowej w XIX i XX wieku po wybuchu II wojny światowej*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1994, s. 147, 149.

⁴H. Wisner, dz. cyt., s. 111, 112-113.

Prawo do odrębności

„Ausra” ukazywała się tylko w latach 1883-1886, ale wywarła znaczący wpływ na inteligencję litewską. Do rangi symbolu urasta fakt, że redaktorzy i wydawcy odeszli od pierwotnej formy zapisu tytułu i przyjęli – wzorem czeskim – pisownię „Aušra”. Wprowadzenie znaków diakrytycznych obcych polszczyźnie było naocznym podkreśleniem RÓŻNIC między Litwinami a Polakami, między kulturą litewską i polską.

Tym cenniejsze są te polskie wypowiedzi, które można traktować jako dowody zrozumienia, że Litwini mają prawo do swojej kultury. Jan Karłowicz, autor rozprawy o języku litewskim (1875), tak pisał po pierwszym numerze „Aušry”: *W oczach naszych odbywa się rozbudzenie żywej świadomości plemiennej Litwinów. Pojawia się warstwa ludzi nowa, inteligencja litewska. A następnie radził: Tylko drogą wzajemnej wyrozumiałości, wzajemnych ustępstw, przyjaźni i jedności pogodzić się mogą dwie i więcej narodowości, którym los kazał mieszkać razem.*

Wybitny językoznawca reagował z chwalebnym dystansem na antypolskie wypowiedzi tak częste wśród wojujących narodowców litewskich. Zważmy także – uspokajał polskiego czytelnika – iż *gdy się budzi długo uśpiona działalność plemienna, nadmiarem swoich sił walczy ze wszystkim i wszystkimi...*

„Aušra” z uznaniem odnotowywała te polskie głosy, które były zaświadczeniem, że nie wszyscy Polacy zamknęli się w swym oburzeniu na „niewdzięcznych” Litwinów. Należał do nich językoznawca Jan Baudouin de Courtenay, który utrzymywał kontakty z A. Barańskasem i miał odwagę walczyć o zniesienie carskiego zakazu druków w języku litewskim. Wymienić tu trzeba Aleksandra Brücknera – autora dzieła „Starożytna Litwa. Ludy i bogi. Szkice historyczne i mitologiczne” (Warszawa 1904) oraz rozprawy „Polacy a Litwini. Język i literatura” – który pisał: *Bez słusznych ustępstw. Bez pewnego uszczerbku naszego stanu posiadania na Litwie obejść się nie może, to darmo; przeciw wszechmożnemu prądowi nie popłyniemy daleko. I następnie: ...należy nam na przyszłość kroczyć drogami równoległymi; o zlanie się narodowym nie może być mowy wcale i o żadnym ucisku, wywieranym w celu, aby to zlanie przyspieszyć czy umożliwić⁵.*

⁵ Cyt. za: P. Łossowski, *Po tej i tamtej stronie Niemna. Stosunki polsko-litewskie 1883-1939*, Warszawa 1985, s. 40, 41, 44.

Tenże jednak wybitny humanista w rozprawie „Polacy a Litwini” („Polska i Litwa w dziejowym stosunku”, Warszawa 1914) stwierdzał: *Kultura litewska jest, mimo wszelkiej różnicy etnicznej i językowej, tylko odpryskiem polskiej. Samoistna Litwa, pogańska, nie wytworzyła żadnej. W wieku XIV zdawało się, że ją ruska kultura zaleje, ale proces ten przerwało przyjęcie katolicyzmu i zjednoczenie z Polską*⁶.

Przewlekły paternalizm, zaborny patriotyzm

Publicystyka kręgu „Auśry” i polskie reakcje na ostrość litewskich sądów na długie dziesięciolecia ukształtowały nowe stereotypy: po jednej stronie polski paternalizm domagający się od „braci Litwinów” wiecznej wdzięczności za Unię i jej konsekwencje, po stronie litewskiej rozbuchany patriotyzm z wszystkimi tego skutkami. Konflikt obejmował niemal wszystkie dziedziny życia, religii nie wyłączając. Mnożyły się nieporozumienia i napięcia na tle językowym w kościołach. Litwini głośno domagali się wprowadzenia ich rodzimego języka do świątyń, polscy księża realizowali te żądania opieszale, bo po pierwsze sami byli na ogół rycerzami kresowymi, po drugie musieli się liczyć z odczuciami Polaków.

Do gorszącego konfliktu doszło w 1904 r. w Berżnikach, w guberni suwalskiej. Piotr Łossowski podaje: *Ekscesy te przerodziły się w otwarte krwawe bójkę, tak że kościół musiano w końcu zamknąć. Podobne zajścia, choć na mniejszą skalę, miały miejsce w wielu innych kościołach*⁷.

Leon Wasilewski w rozprawie „Stosunki polsko-litewskie w dobie powstaniowej” („Niepodległość”, t. I, z. 1, Warszawa 1933) zauważył, że *nacjonalizm litewski, zaprzeczający samemu istnieniu Polaków na Litwie, przyczynił się do wzmocnienia w miejscowym społeczeństwie polskim analogicznego nacjonalizmu, z całym jego fanatyzmem i nietolerancją*⁸.

Pisał też z właściwą sobie rzetelnością: *Byłoby rzeczą wręcz niesłuszną przypisywanie tylko szowinistom litewskim dążności skrajnie nacjonalistycznych. Nie są od nich wolni naturalnie i księża Polacy,*

⁶Cyt. za: R. Wapiński, dz. cyt., s. 149.

⁷P. Łossowski, dz. cyt., s. 54.

⁸L. Wasilewski, *Stosunki polsko-litewskie w dobie powstaniowej*, Jerozolima 1946, s. 29.

*i ludność istotnie litewska nieraz ulega naciskowi polonizatorskiemu, z którym walczy*⁹.

Jedną z naszych wad jest idealizowanie siebie jako narodu, który wokół siebie rozsiewał tylko dobro. Stąd bierze się oczekiwanie WDZIĘCZNOŚCI od Litwinów, Białorusinów, Ukraińców. Tym większe jest więc rozczarowanie, gdy ci, którzy rzekomo powinni nam okazywać wdzięczność, wypominają nam rzeczywiste czy urojone grzechy i żądają przeproszeń. Wtedy w Polsce wzbiera fala żalu, pretensji do „niewdzięczników”, którzy „zdradzili”, którzy „wyparli się Matki”, co ich wykarmiła. Jest to doznanie tak silne, że graniczy ze zbiorową psychozą. Lekarstwem na ten niemal chorobowy stan bywa lekceważenie tego, kto nie dość, że nie całuje polskiej ręki, ale śmie ją kasać. A lekceważenie nigdy nie przechodzi bez złego echa, czego dowodzą poplątane stosunki polsko-żydowskie.

Podobnie było z polskim nastawieniem do litewskiego przebudzenia narodowego. To przebudzenie nazwano w Polsce litwomanią, a jej rzeczników wysłano w określeniu „litwomani”. Żaden naród, żadna ambitna społeczność nie wybaczają ośmieszania i lekceważenia. Jeden z Litwinów powiedział z goryczą: *Prawda, nie krwią polonizowano Litwinów, lecz pomiataniem, pogardą i szyderstwem. Wszystko, co jest litewskie, nazwanym zostało „pogańskim i chłopskim”, mowa nasza „barbarzyńska” itd. A trzeba pamiętać, że człowiek, chociażby najmniej wykształcony, niczego tak się nie obawia, jak być wyśmianym*¹⁰. Oto jeden z kluczy do zrozumienia litewskiej rezerwy wobec Polaków, którzy z najwyższym trudem godzili się na pełne usamodzielnienie się Litwinów.

Leon Wasilewski zauważył, że na Litwie doszło wtedy do głosu nowe pokolenie, które sprawę odrodzenia kultury narodowej łączyło w jakimś stopniu z radykalizmem społecznym. Było to pierwsze pokolenie inteligencji litewskiej chłopskiego pochodzenia. Wielu chłopskich synów zostało duchownymi i ich walka o tożsamość litewską w szkole i w kościele zabarwiała się niekiedy specyficznymi elementami włościańskimi, a zatem i zadawnionymi antagonizmami społecznymi. A tymczasem Polacy, *zabierający głos w sprawie stosunków polsko-litewskich, często traktowali je ze stanowiska interesów ziemiaństwa*.

Oczywiście wielką przeszkodą w nawiązaniu partnerskiego dialogu były nie tylko różnice pozycji społecznej: tu inteligencja szlacheckie-

⁹ Cyt. za: P. Łossowski, dz. cyt., s. 55.

¹⁰ Tamże, dz. cyt., s. 77.

go pochodzenia – tam świeża inteligencja litewska chłopskiego rodowodu, ale także moskalofilstwo niektórych litewskich narodowców i fanatyzm części miejscowego kleru, który wywiesił sztandar litewskości zrywającej z wielowiekowymi związkami z Polską.

Pod koniec XIX w. pojawiło się nowe czasopismo – „Varkas” („Dzwon”), wokół którego skupiło się środowisko *nie podzielające ani ugodowości „auszrowców” wobec Rosji, ani ich nienawiści do Polaków* – pisze L. Wasilewski. Ale przecież i to środowisko żądało od Polaków uznania Litwinów za odrębną narodowość, posiadającą wszelkie prawa do rozwoju samodzielnego¹¹.

Głos rozsądku ginął w krzykach demagogów. Na początku nowego stulecia nowy biskup wileński Edward Ropp próbował łagodzić nastroje między zwaśnionymi stronami i wskazywał na rosyjskie zagrożenie, ale nie znalazł posłuchu. Rychło też musiał opuścić swe biskupstwo i udać się na zesłanie. O stopniu zacietrzewienia niektórych Litwinów świadczy fakt, że J. Basanavičius wyraził za to wdzięczność carskim urzędnikom zajmującym się wyznaniem i napisał, że *polityka rządu winna dopomóc nam zrzucić polskie jarzmo i uwolnić się od polskiej opieki kościelnej*¹².

Nie ma miejsca dla poety

Polski Słownik Biograficzny (t. I, z. 1, Kraków 1935) podaje, że Antoni Baranowski urodził się w 1835 r. *jako syn włościan Litwinów*. Poeta. Pisał po polsku i po litewsku. Jego „Borek oniksztyński” (1860) przyniósł mu sławę najwybitniejszego poety litewskiego i budziela kultury narodowej. Był także autorem gramatyki litewskiej i pięknych wierszy tworzonych w obu tak bliskich mu językach.

Antoni Baranowski i Antonas Baranauskas to jedna i tak sama osoba. To kapłan, w latach 1897-1902 biskup sejneński. W cytowanym słowniku czytamy: *odznaczał się tym, że starał się o pogodzenie Litwinów i Polaków w sprawie języka w dodatkowym nabożeństwie w parafiach z mieszaną ludnością...*

Sejny i Sejneńszczyzna to ważne miejsce w litewskim odrodzeniu narodowym. To zarazem typowy teren pogranicza, gdzie od dawna ścierały się wpływy polskie i litewskie. H. Wisner podaje, że w latach 1836-1847 ówczesny biskup sejneński Paweł Straszynski *wprowadzał w kościołach czysto litewskich parafii i śpiew w języku polskim, i po*

¹¹ L. Wasilewski, dz. cyt., s. 15, 17.

¹² H. Wisner, dz. cyt., s. 121.

polsku posługę kościelną... Wzbudzało to, co zrozumiałe, opory Litwinów i zostało przechowane w pamięci pokoleń.

Sejny to litewska drukarnia działająca na początku wieku. Sejny to miejsce polsko-litewskich spotkań politycznych w 1919 r., to także krwawa bitwa pod Sejnami w 1920 r.

Sejny to wielowiekowe współżycie Polaków z Litwinami, ale to także przelana krew, to mogiły żołnierzy. Sejny to polskie kresy. Sejny to rejon uważany od dawna przez Litwinów za jeden z mateczników litewskości.

Jest początek lat dziewięćdziesiątych. Polsko-litewskie spotkanie w sejneńskiej bazylice poświęcone poecie i biskupowi. Są Litwini z Litwy i Litwini z Puńska i właśnie z Sejn. Aktorzy czytają wiersze poety tak głęboko zakorzonego w obu kulturach.

Jest początek lat dziewięćdziesiątych. Obaj z Jackiem Kuroniem – przewodniczącym sejmowej Komisji Mniejszości Narodowych i Etnicznych – przebywamy z misją dobrej woli w Sejnach. Próbuje przekonać miejscowe władze, że powinny umożliwić Litwinom, polskim obywatelom, ustawienie pomnika biskupa-poety w godnym tej postaci miejscu. Władze gminy nie są tym pomysłem zachwycone. Chodzą pogłoski, że biskup był niechętny Polakom, że wypowiadał się krytycznie o powstaniu styczniowym, że ponoć agent carskiej ochrony...

Tłumaczymy, wyjaśniamy: wielu duchownych było przeciwnych powstaniu, więc zostawmy to w spokoju, ważniejsze, że to wybitna postać; zresztą biskupowi zarzucano przecież przesadne wychylanie się ku Polakom. Że nie ma żadnych dowodów na działalność agenturalną dla caratu. Proponujemy, aby gmina razem ze Wspólnotą Litwinów w Polsce zorganizowała sesję historyczną, aby przybliżyć tę postać polskim mieszkańcom miasta i regionu. Sprawę popiera Krzysztof Czyżewski i kierowany przez niego Ośrodek „Pogranicze – sztuk, kultur, narodów”. Ideę ustawienia pomnika poety w Sejnach uważa za bardzo piękną i potrzebną dobry duch tych ziem, wybitny artysta malarz i grafik Andrzej Strumiłło.

Czas przecieka. Pomnika nie ma. Bo nie ma odpowiedniego miejsca na ustawienie go: propozycje wysuwane przez Litwinów nie znajdują uznania władz gminy, zaś to, co proponuje gmina, nie odpowiada Litwinom.

Próba dialogu

Lata dwudzieste i trzydzieste to, jak wiemy – chroniczny konflikt między Polską a Litwą, między Warszawą a Kownem. Po obu stro-

nach była zapiekłość, a najbardziej ucierpiali na tym mniejszości narodowe: Polacy na Litwie i Litwini w Polsce.

Litwini nie zrezygnowali z marzeń o Wilnie. Polacy nie wyobrażali sobie państwa polskiego bez Wilna. H. Wisner, omawiając stosunki z początku obecnego wieku, pisze: *Gorzkie poczucie konieczności dowodzenia własnej obecności miała Litwa narodowa w Wilnie, a tym pilniejsze, że liczba stałych mieszkańców, którzy przyznawali się do litewskości, malała*. W 1909 r. w Wilnie Litwini stanowili zaledwie 1,2%.

Dopiero w 1901 r. Litwini zyskali pierwszą – po wiekach! – świątynię, i to w ubogiej, żydowskiej części miasta. W roku akademickim 1937/1938 na Uniwersytecie Wileńskim studiowało blisko 73% Polaków i tylko 2,7% Litwinów¹³.

Polska wciąż tkwiła na Wschodzie, wciąż żywy był mit jagielloński, wciąż trudno było większości Polaków zrezygnować z roli narodu panującego politycznie nad ludami, które wchodziły kiedyś w skład Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Polski mit, a także polska praktyka polityczna zderzały się z dążnościami narodowościowymi Białorusinów i Ukraińców oraz z litewskimi wyobrażeniami o nie okaleczonym terytorialnie państwie litewskim. R. Wapiński cytuje w tym kontekście Adolfa Bocheńskiego, który w 1937 r. pisał: *Częstując ich Jagiellonami, popełniamy nietakt, uderzamy w punkt, który jest dla nich najboleśniejszy, najbardziej drażliwy. (...) Usuniemy Jagiellonów w niepowrotną przeszłość. Uznajmy tamten eksperyment za skończony, a niewątpliwie ułatwimy sobie porozumienie z Litwinami*¹⁴. Ważne w tej wypowiedzi jest nie zalecanie usuwania Jagiellonów z dziejów Litwy – to byłoby zbrodnią na historii Litwy – ale rzadka u nas próba spojrzenia na stosunki polsko-litewskie także z tej drugiej, litewskiej perspektywy. W tym sensie propozycja Bocheńskiego nic nie straciła ze swej metodologicznej aktualności.

A potem przyszła wojna. Wilno dostało się w litewskie ręce, ale wnet cała Litwa została moskiewską prowincją. A potem Litwini łapczywie lituanizowali Wilno i znów między Polakami a Litwinami wyrastały krzaczyska wrogości, znowu odżywały stare uprzedzenia.

Po wojnie było, jak było. Warszawa nie mogła swobodnie rozmawiać z Wilnem, bo ani Polska, ani Litwa nie były w pełni suwerennymi państwami. Polska była poddana radzieckiej dominacji, a Litwa nie miała nawet tego, pozorów samodzielności. Fakt, że PRL grani-

¹³ Dz. cyt., s. 128, 119, 120, 169.

¹⁴ R. Wapiński, dz. cyt., s. 353.

czyła z ZSRR, miał zgubny wpływ na nasze, polskie, krajowe myślenie o naszych najbliższych sąsiadach: Litwie, Białorusi, Ukrainie. Sprawy trudne, sprawy żywotności szowinistycznego dziedzictwa, tego niedobrego spadku po endeckiej polityce wobec sąsiadów ze wschodu i mniejszości narodowych, pozostały niejako zamrożone, bo nie można było o nich swobodnie dyskutować. Ale przecież gdzieś tam w głębi pokutowało u nas myślenie o kresach, które nam zabrano, i o Ziemiach Zachodnich i Północnych, które słusznie „wróciły do Macierzy”. Ma rację Andrzej Mencwel, gdy pisze: *Naprawdę środowisko „Kultury” i Juliusz Mieroszewski, jako jego polityczny mówca, było jedynym wtedy na świecie rzecznikiem niepodległości Ukrainy i Białorusi*¹⁵. Dopowiedzmy: także niepodległości Litwy z Wilnem jako stolicą!

Wspomniany J. Mieroszewski tak pisał w 1970 r.: *Naszym ideałem i pomnikiem polityki narodowościowej był pan Longin Podbipięta, który wprawdzie był urodzonym Litwinem, lecz nie umiał słowa po litewsku. Przez politykę narodowościową nie rozumieliśmy nigdy partnership'u, tylko zawsze wynarodowienie („Kultura”, 4/1970). W cztery lata później stwierdzał: Wielu współcześnie żyjących Polaków marzy nie tylko o polskim Lwowie i Wilnie, ale nawet o polskim Mińsku i Kijowie. Wielu uważa za ideał niepodległą Polskę sfederalizowaną z Litwą, Ukrainą i Białorusią. Innymi słowy alternatywą rosyjskiego imperializmu może być tylko polski imperializm, i zawsze tak było. I dalej: Idea jagiellońska tylko dla nas nie ma nic wspólnego z imperializmem. Jednak dla Litwinów, Ukraińców i Białorusinów stanowi najczystsza formę polskiego tradycyjnego imperializmu. A przecież – powiada J. Mieroszewski – w Europie Wschodniej – jeżeli na tych ziemiach ma kiedyś ustalić się nie tylko pokój, lecz wolność – nie ma miejsca na żaden imperializm – ani rosyjski, ani polski*¹⁶.

Nie było przypadkowe, że właśnie w paryskiej „Kulturze” ukazał się „Dialog o Wilnie” – ważny dwugłos Czesława Miłosza i Tomasza Venclovy.

Mówi Czesław Miłosz: *Dwa narody mają za sobą straszne doświadczenia, zostały podbite, upokorzone, zdeptane. Nowe pokolenia inaczej będą ze sobą rozmawiać, niż to działo się w latach przedwo-*

¹⁵ A. Mencwel, *Studium sukcesu* (2). Program „Kultury” 1946-1956, „Twórczość”, nr 11/1996, s. 73.

¹⁶ J. Mieroszewski, *Materiały do refleksji i zadumy*, Warszawa 1982, s. 9, 142, 143, 144.

jennych. Musimy jednak liczyć się z siłą inercji i z tym, że w próżni ideologicznej, jaka powstała, nacjonalizm czy w Polsce, czy w Litwie, nieraz będzie wkraczał na utarte tory, jako że w historii każdego kraju istnieją powtarzające się wzory, patterns.

Mówi Tomasz Venclova: *Wilno, ta wieczna enklawa, otrzymuje tutaj nową szansę. Jako miasto stref etnicznych, zachodzących na siebie, jest modelem całej Europy Wschodniej. Współżycie i wzbogacenie wzajemne musi tu zastąpić dawne tarcia, i właśnie ruch antytotalitarny jest w tym główną pomocą*¹⁷.

Było to na samym początku 1979 r. Obaj rozmówcy mieli rację. Miał rację Czesław Miłosz, przestrzegając przed wkraczaniem na dawne nacjonalistyczne ścieżki. Nie pomylił się Tomasz Venclova, widząc Wilno jako miasto litewskie, ale ważne dla wielu kultur i narodów.

Litewski sezon

Jest początek września 1997 r. W Wilnie poruszenie. Na zaproszenie prezydentów Polski i Litwy – Aleksandra Kwaśniewskiego i Algirdasa Brazauskasa – zjeżdżają się prezydenci Białorusi, Bułgarii, Estonii, Łotwy, Mołdawii, Rumunii, Ukrainy i Węgier. Jest premier Rosji oraz prezydent Finlandii jako guest speaker. To właśnie w Wilnie, to właśnie z inicjatywy prezydentów Litwy i Polski odbywa się konferencja pod hasłem „Współistnienie narodów i dobrosąsiedzkie stosunki gwarancją bezpieczeństwa i stabilności w Europie”.

Jest Czesław Miłosz w naturalny sposób łączący swoją osobą i twórczością obie kultury: polską i litewską, Juliusz Bardach, wielce zasłużony badacz dziejów związków polsko-litewskich, oraz Władysław A. Serczyk zajmujący się Rzeczpospolitą Obojga Narodów, wicemarszałek Senatu Olga Krzyżanowska i wicemarszałek Sejmu Zofia Kuratowska, Leon Brodowski – założyciel i przewodniczący Ogólnopolskiego Klubu Miłośników Litwy.

W połowie września tego roku odbyło się w Wilnie inauguracyjne posiedzenie Rady ds. Współpracy między Rządami Rzeczypospolitej Polskiej i Republiki Litewskiej. Obradom przewodniczyli premierzy Włodzimierz Cimoszewicz i Gedyminas Vagnorius. Żartowaliśmy, że odtwarzamy unię, ale już na nowych, w pełni partnerskich zasadach. Obecność premierów, ministrów spraw zagranicznych i obrony oraz

¹⁷ Cz. Miłosz, T. Venclova, *Dialog o Wilnie*, „Kultura”, nr 1/1979, s. 15.

całego zastępu wiceministrów czyniła z tego posiedzenia ważne wydarzenie na szczeblu państwowym tak Polski, jak i Litwy.

Było to niejako zwieńczenie „litewskiego sezonu” w naszej polityce: rok 1996 to oficjalna wizyta prezydenta Polski na Litwie i robocza wizyta prezydenta Litwy w Polsce. To także robocze spotkania premierów. Rok 1997 to wielka międzynarodowa konferencja o współistnieniu narodów z udziałem obu prezydentów, robocze i oficjalne spotkania premierów, wreszcie posiedzenie wspólnej Rady. A są przecież żywe relacje między obu parlamentami, dziesiątki przykładów współpracy przygranicznej, wizyty teatrów litewskich na Międzynarodowym Festiwalu Teatralnym „Kontakt” w Toruniu, wspólne działania w sferze kultury artystycznej, jak choćby współpraca ambasady RP i ambasady RL w Kopenhadze w organizowaniu koncertu muzyki polskiej i litewskiej, a szczególnie Mikalojusza Konstantinasa Ciurlonisa (Mikołaja Konstantego Cziurlonisa).

Stale obecny jest wątek mniejszości narodowych: Litwinów w Polsce i Polaków na Litwie. Do roli symbolu urasta fakt objęcia przez premiera W. Cimoszewicza protektoratu nad 450-leciem parafii rzymskokatolickiej w Puńsku, w tej znanej i niemal legendarnej, choć przecież rzeczywiście istniejącej wsi i gminie rządzonej przez Litwinów. W Wilnie szanowany jest Czesław Okińczyc – Polak, twórca i dyrektor mądrze prowadzonego „Radia znad Wili”, łączący w sobie polskość i szacunek dla Litwy, której jest obywatelem.

Od paru lat obserwuję ten nowy rozdział stosunków polsko-litewskich ze szczególnym uwzględnieniem sfery kultury i problemów mniejszości narodowych. Jako wiceminister kultury i sztuki miałem możliwość bliższego przyjrzenia się działalności Stowarzyszenia Litwinów w Polsce i Wspólnoty Litwinów w Polsce oraz Związku Polaków na Litwie i innych polskich organizacji. Jako członek Komitetu Konsultacyjnego Prezydentów Polski i Litwy – powołanego przez A. Brazauskasa i A. Kwaśniewskiego – byłem przytomnym świadkiem karczowania uprzedzeń między naszymi narodami.

Pani Historia bywa przewrotnym reżyserem. Miałem tego świadomość, widząc A. Kwaśniewskiego realizującego, przynajmniej w istotnej – jak sądzę – części program wschodni środowiska paryskiej „Kultury”, a szczególnie J. Giedroyc’a i J. Mieroszewskiego. Polski prezydent, wywodzący się politycznie z partii, która przez 40 lat uważała paryski ośrodek za jednego z niebezpiecznych wrogów ideologicznych, stara się konsekwentnie podążać tropem odważnie wytyczonym przez ten niezwykle odłam polskiej emigracji.

Na początku listopada 1997 r. A. Kwaśniewski powiedział: *Na obszarach środkowej i wschodniej Europy historia zostawiła bolesne*

ślady, które do dnia dzisiejszego widoczne są w stosunkach między państwami. Pamiętając o krzywdach i tragediach, jakie stały się udziałem naszego państwa i narodu, zawsze liczymy się też z punktem widzenia naszych wschodnich sąsiadów – Rosjan, Ukraińców, Litwinów i Białorusinów. I dalej: Otwarcie Polski ku sąsiadom, zwłaszcza tym, z którymi połączyły nas stulecia wspólnej – nierzadko trudnej – historii, nie jest prostą sprawą. Bliska, partnerska – nierzadko przyjacielska – współpraca Polski i Litwy oraz Polski i Ukrainy dzisiaj sprawia nam niemało satysfakcji.

Prezydent mówił wprost, że dokonało się przewartościowanie stosunków polsko-litewskich, które ze stanu permanentnej nieufności, historycznych resentymentów i obaw przeszły w fazę, którą dzisiaj można już określić mianem partnerstwa strategicznego¹⁸.

Bardzo dobre kontakty na najwyższych szczeblach władzy – parlamenty, prezydenci, premierzy – mają tym silniejsze zakorzenienie, im więcej jest inicjatyw społecznych podejmowanych przez elity obu państw. Pod koniec czerwca 1977 r. na Wigrach odbyło się spotkanie twórców kultury litewskiej i polskiej nt. „Kultura litewska i kultura polska – podobieństwa i różnice”. Organizatorami spotkania były: litewski miesięcznik „Kulturos barai” („Dziedziny Kultury”) oraz Ogólnopolski Klub Miłośników Litwy. Honorowymi gośćmi byli Cz. Miłosz i T. Venclova. W programie znalazły się wypowiedzi naukowców i artystów, wystąpienia gości honorowych, przegląd filmów, wieczór poświęcony kompozytorom litewskim, koncert fortepianowy litewskiej pianistki oraz wizyta w pracowni A. Strumiłły, który osiadł w pobliskiej Maćkowej Rudzie. Ktoś powie: „Przekonani do dialogu przekonywali przekonanych”. I będzie w błędzie. Między nami, między Polakami i Litwinami, jest tyle podobieństw i tyle różnic, że wystarczy tego na wiele długich ROZMÓW. A to spotkanie było właśnie rozmową. Rozmowa toczona między elitami nie pozostaje bez dobrego echa. A zatem to, co początkowo ograniczone do grona wybranych, przenika do szerszych kręgów i kształtuje ich poglądy.

Z inicjatyw Okręgu Warszawskiego ZPAP latem 1997 r. na Suwalszczyźnie odbył się polsko-litewski plener rzeźby w granicie pod opieką artystyczną A. Strumiłły. W plenerze uczestniczyli nie tylko rzeźbiarze, ale także poeci. Patronat honorowy objęli wiceministrowie kultury: Josef Širvinskas i Michał Jagiełło.

¹⁸ Wystąpienie prezydenta RP A. Kwaśniewskiego w Ośrodku Studiów Wschodnich, 6 XI 1997. Tekst nie autoryzowany. Zbiory własne autora.

Piszę o tym nie z pustego zadufania, że „zaszczyciałem” swoim nazwiskiem różnorodne inicjatywy polsko-litewskie, ale aby zilustrować wielopoziomowość i wielowarstwowość tych kontaktów. Pamiętamy, że zazwyczaj były to propozycje wychodzące od poszczególnych osób i środowisk, że my, przedstawiciele rządowych administracji, byliśmy pod naciskiem społeczników buzujących pomysłami, że moglibyśmy finansowo wesprzeć tylko część z nich, a reszta musiała liczyć na własne siły.

Wilnia to Neris

Gospodarze goszczą nas w drewnianym domku nad piękną rzeką. Zapach ziół i żywicy. Sosnowy las porasta urwisty brzeg. Są tu nasi koledzy z otoczenia prezydenta i rządu Litwy. Z naszej strony są ludzie włączeni w sprawy polsko-litewskie: min. Andrzej Majkowski i dyr. Wojciech Czajka z Kancelarii Prezydenta, wicemin. spraw zagranicznych Marek Grela. I ja tam byłem, objaśniający na wypródkę, że ta rzeka to słynna Wilnia, czyli litewska Neris. Któryś z Litwinów odpowiedział, że *wasza Wileńka to nasza Vilnele*.

Wasza, nasza – tyle rzek, miast, spraw oplecionych tkanką kultury.

Wilno i Vilnius. Unia dobrowolna, choć przecież jakoś tam wymuszona na litewskich panach. Chyba – mimo wszystko – korzystna dla Litwy zagrożonej przez Moskwę.

H. Wisner przypomina, że obok czynników popychających Litwę do zbliżenia z Polską – zagrożenie moskiewskie, awans polityczny litewskich panów, wiązanie się z zachodnioeuropejskim kręgiem cywilizacyjnym – były i takie, które umacniały *wzajemną niechęć i wzajemną, zwłaszcza litewską nieufność*. Ta ostatnia była podsycana głooszonymi w Polsce hasłami, a nawet żądaniami, zespolenia się aż po przekreślenie odrębnej, to jest odnoszącej się do państwa litewskiego, nazwy. Jerzy Radziwiłł, biskup wileński, a wnet i krakowski, pisał w pamiętnikach, że Unia *non tamen absque lithuanorum praeiudicio – nie bez pokrzywdzenia Litwinów została zawarta...*¹⁹ Juliusz Bardach cytuje list księcia Mikołaja Krzysztofa Radziwiłła „Sierotki” do brata, który miał właśnie objąć godność biskupa krakowskiego. Pisząc zresztą po polsku, książę radzi i przestrzega: *Bacz Waszmość,*

¹⁹ H. Wisner, *Unia. Sceny z przeszłości Polski i Litwy*, Warszawa 1988, s. 101, 122.

żeś Litwin, nie Polak. I dla dobra swojego narodu racz Waszmość działać, bo Polacy nad nas się wynoszą i za nic innych mieć chcą²⁰.

Przeminięły wieki. Jest początek lat dziewięćdziesiątych. Jeden z zasłużonych kapłanów rozmawia z Krzysztofem Renikiem; mówi, jakby nie zdając sobie sprawy, co dokładnie mówi i jak jego słowa mogą być odbierane przez Litwinów. A mówi o pewnych działaniach Litwinów, że *robią tutaj Litwę*. Powiada, ot, tak jak myśli: *Tutaj, u nas, na tych ziemiach, które nazywają Litwą...* A wszystko to dotyczy parafii leżącej na północ od Wilna!

Czy należy się dziwić, że inny ksiądz, Litwin pracujący wśród Polaków na Ukrainie i Białorusi, tak ocenia sytuację: *Polacy w Wilnie mówią otwarcie: „Tutaj Litwy nie będzie, tutaj jest Polska i zawsze będzie Polska”. I o to stwierdzenie idzie w zasadzie cała wojna. Od tego zaczyna się ten cały konflikt, nieporozumienie Polaków z arcybiskupem, niechęć Polaków do „Sajudisu”, kontakty Polaków z Rosjanami i organizacjami typu „Jedinstwa”. Ja nie twierdzę, że arcybiskup postępuje słusznie, może jest rzeczywiście zbyt nieprzejednany. Może gdyby nie był taki ostry, gdyby dał Polakom nabożeństwo w katedrze, to może Polacy poszliby razem z Litwinami.*

Zakończmy ten wątek głosem mądrego polskiego kapłana ze znanego wileńskiego kościoła Świętego Ducha. Ks. prałat Aleksander Kaszkiewicz akcentuje, że *to nie jest kościół polski, to jest kościół katolicki, w którym nabożeństwa odprawiane są po polsku*. Zresztą od 1949 r. *Teraz może już księża z Polski nieco mniej mówią o polskości* – zauważa ks. Aleksander – *o tym, że to ziemia nasza, polską krwią zboczona, krwią naszych dziadów i pradziadów...* Kolejny więc raz w rozmowie o obecności kapłanów z Polski pracujących na Wschodzie pojawia się wątek ich żarliwego patriotyzmu i traktowania świątyni jako placówki polskości. Oczywiście Polacy tutejsi – kontynuuje ks. Kaszkiewicz – *powinni – i mają do tego prawo – czuć się Polakami. Ale niekoniecznie muszą ich do tego zachęcać kapłani przybywający z Polski*. K. Renik pyta: *A jeżeli już przyjeżdżają? Co by im Ksiądz powiedział na powitanie?* Mądry i odważny kapłan odpowiada jasno: *Żeby za bardzo nie akcentowali swej narodowości*²¹.

²⁰ J. Bardach, *O świadomości narodowej Polaków na Litwie i Białorusi*, w: tegoż, *O dawnej i niedawnej Litwie*, Poznań 1988, s. 201.

²¹ K. Renik, *Podpolnicy. Rozmowy z ludźmi Kościoła na Litwie, Łotwie, Białorusi i Ukrainie 1990-1991*, Warszawa 1991, s. 76, 77, 79, 86, 87, 137.

Pamiętajmy, że Wilno to Vilnius. Miejmy świadomość, że niewiele brakowało, a język litewski byłby tylko zabytkiem, świadectwem istnienia narodu, który kiedyś miał swoją mowę, ale o niej zapomniał. Jerzy Ochmański pisze: *Proces polonizowania się szlachty litewskiej rozpoczął się na długo przed połową XVI w. Już bowiem w 1517 r. Maciej Miechowita donosił, że na Litwie „na wsiach mówią po litewsku, ale w większości używają języka polskiego” (miał na myśli pewnie szlachtę). Ale – dodawał – tak jest dlatego, że „i sami księża mówią im kazania w kościołach po polsku”*²².

Augustyn Rotundus – pisarz, tłumacz, rymotwórca, historyk, sekretarz Zygmunta Augusta (1544) i burmistrz Wilna (od 1552) – w známym utworze „Rozmowa Polaka z Litwinem” (1564) w usta Litwina włożył następujące słowa: *Chcemyć my jedno z wami być; chcemy wolności, w którejśmy z łaski bożej dawno są, używać, ale swej z dawna zasadzonej a porządnej rzeczypospolitej do waszej przystawając stracić nie chcemy, ani się nam, jeśli chcemy być widziani dobremi ojczyzny syny, stracić jej godzi tak, jako wy nas do tego wiedziecie.*

Urodzony prawdopodobnie w Wilnie i wywodzący się ze stanu mieszczańskiego Augustyn Rotundus (właściwe nazwisko: A. Mielecki lub Mieleski) pisał po polsku i po łacinie i jeszcze przed Maciejem Strykowskiem napisał historię Litwy, ale rękopis niestety zaginął. Dla Litwinów ważne jest, że ten Polak stał się niejako Litwinem z wyboru, a w swych tekstach *podkreśla poczucie godności u plemion litewskich, mówi o tym, że tylko członek wolnego narodu może żyć w przeczystej jasności, twierdzi, iż zniewolenie Litwinów byłoby dys-honorem również dla Polaków*²³. Dodajmy, że Rotundus stwierdził około 1576 r., iż język litewski obecnie przechował się tylko u wieśniaków²⁴.

Proces polonizacji nie ominął, oczywiście, Wilna skoro już w 1737 r. zaprzestano tu kazań w języku litewskim²⁵.

Bronisław Malinowski pisze, że proces sławizacji *dosięgnął od dawna wielonarodowościowe Wilno, stolicę Wielkiego Księstwa Litewskiego. W XVII w. element nielitewski miał prawdopodobnie przewagę.* Znajomość białoruskiego ułatwiała przejmowanie polszczyzny

²² J. Ochmański, *Historia Litwy*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1990, s. 131.

²³ „Litwo, nasza matko miła...” *Antologia literatury o Litwie*, Vilnius 1996, s. 29.

²⁴ J. Ochmański, dz. cyt.

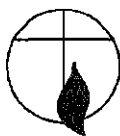
²⁵ H. Wisner, dz. cyt., s. 214.

przez ludność rdzennie litewską. Dalszą sławizację ludności litewskiej przyspieszyły zarządzenia wydane na Litwie po 1863 r., szczególnie zaś dotkliwie dawał się odczuć zakaz druków litewskich czcionkami łacińskimi. Znacznie zwiększyło się w tej sytuacji oddziaływanie szkolnictwa i duchowieństwa polskiego, zwłaszcza na zruszczonych w XVIII w. obszarach południowo-wschodniej Wileńszczyzny²⁶.

Vilnius jest stolicą wolnej Litwy. Wilno jest też i polskie, tak jak jest białoruskie, żydowskie, niemieckie, karaïmskie i rosyjskie. Wilno jest przede wszystkim litewskie, ale Litwini powinni pamiętać o tym nawarstwianiu się kultur w starym litewskim grodzie.

Wolna, niepodległa Litwa w wielu swych obywatelach, którzy są Polakami, ma oddanych przyjaciół. Gdy słucham „Radia znad Wilii” prowadzonego przez Czesława Okińczycza, gdy odwiedzam księgarnię Stanisława Korczyńskiego, gdy przebywam w galerii prowadzonej przez Wandę i Romualda Mieczkowskich, to wiem, że jestem na Litwie związanej z Polską, że jestem w miejscach, gdzie w codziennej pracy na rzecz Litwy i Polski karczują się dawne wzajemne uprzedzenia.

²⁶ B. Malinowski, *Litwini w Polsce 1920-1939*, Warszawa 1986, s. 19.



Z niedzieli na niedzielę

Żniwiarze

(XIV niedziela zwykła)

Z jaką misją Chrystus rozesłał uczniów do tych wszystkich miejscowości, gdzie sam miał się udać? Otrzymali władzę wyrzucania złych duchów i polecenie uzdrawiania chorych; przede wszystkim jednak mieli głosić podstawową prawdę: *Przybliżyło się do was królestwo Boże*.

Co powiedział powracającym? *Nie radujcie się z tego, że duchy są wam posłuszne [lecz] że imiona wasze zapisane są w niebie*.

Cóż pomoże człowiekowi, choćby cały świat pozyskał, a na duszy swej szkodę poniósł – nauczał rzesze. Przesada, zwrot retoryczny? Słowa Jezusa są zawsze aż surowe w swojej prostocie. Jeśli naprawdę Mu wierzymy, to nie możemy zaprzestać szukania królestwa Bożego i jego sprawiedliwości. Nie zadowalajmy się tzw. porządnym życiem: w rodzinie, w szkole czy biurze, w szpitalu czy parafii. To nie wystarczy, by pozyskać tych wszystkich, do których On sam chce się udać. By przygotować dobry grunt dla Pana żniwa.

Sposób życia

(XV niedziela zwykła)

Najczęściej całym sercem miłujemy siebie samych, a bliźniego jak Boga, czyli rzadko. Skoncentrowani na sobie cierpimy często więcej niż trzeba. Śmierć dotyka nas, zanim nadejdzie.

Jezus mówi: *będziesz żył, jeśli będziesz miłował*. I nie chodzi tu o mechaniczny „sposób na wieczność”. Kochaj w każdej chwili, teraz, natychmiast, ponieważ wieczność już trwa. Zgłębiaj życie z pasją, aż do granic grzechu. Zaniechanie też może być grzechem. Żyj pełnią, używaj zmysłów, intelektu, własnych zdolności. Żyj wolnością, która płynie z miłości – kochaj jednocześnie Boga i bliźniego, życie i siebie. *Tak czyn, a będziesz żył*, śmierć cię nie dotknie.

Czy ktoś może nie być moim bliźnim? Uprzedzenia, poczucie wyższości, chęć odwetu – to zahamowanie życia wyniszczające obie strony. Obedrzeć i zadać rany można także słowem. Niewidoczne rany są równie groźne jak ciężkie pobicie. Potraktuj serio bliźniego swego, szanuj go, naucz się czegoś od niego. I nie trać czasu. Nie marnuj życia. Nie trać wieczności.

Mów, Panie**(XVI niedziela zwykła)**

Dzisiejsze pierwsze czytanie przypomina tzw. gościnę Abrahama, która na ikonach Kościołów wschodnich jest czczona jako objawienie tajemnicy Najświętszej Trójcy. Patriarcha jednak nie usiadł u stóp Gości, lecz zakrzętnął się koło posiłku. A Jezus delikatnie lecz jednoznacznie rozróżnił postawy obu sióstr: *Maria lepszą częstkę obrała.*

Czy Bóg zmienił zdanie? Z pewnością nie chodzi tu o sam posiłek; może nawet nie tylko o kontrast postaw życia kontemplacyjnego i życia aktywnego. Abraham stanął przed Bogiem wewnętrznie wyciszony i zapytał, czy może Go ugościć; Marta – także szczodra wobec swego Gościa – realizowała jednak własny program. Może stąd ta przygana: *Troszczysz się i niepokoisz o wiele, a potrzeba tylko jednego...*

Bóg przypomniał: gdy jesteś przy Mnie, patrz we Mnie.

Proście**(XVII niedziela zwykła)**

Dla Abrahama Bóg nie był odległą, świętą Abstrakcją. Rozmawiał z Nim; jak to w dwadzieścia wieków później zalecał Filipianom apostoł narodów, Paweł, przedstawiał Mu wszystkie swoje sprawy w modlitwie i błaganu z dziękczynieniem. Pragnąc ocalić swoich krewnych w Sodomie, próbował nawet ostrożnie spierać się z Najwyższym, apelując do Jego poczucia sprawiedliwości. A Ten, który chce być traktowany naprawdę poważnie, przyjmował kolejne prośby patriarchy.

Chrystus przyszedł ocalić nas wszystkich, rozszerzyć królestwo Boże aż po krańce ziemi. Dlatego przypomniał nam prawdę o ojcostwie Boga, którą Izraelowi głosili jeszcze prorocy i autorzy psalmów. I zapewnił: *Kończcie, a otworzą wam.*

Jaka więc powinna być nasza modlitwa? Nieustanna, mocna, szczera, gorąca, pokorna, ufna, wytrwała, radosna... Naprawdę? Naprawdę.

Złoty środek**(XVIII niedziela zwykła)**

Mityczny król grecki Midas otrzymał upragnioną moc przemieniania w złoto wszystkiego, czego dotknie. Lecz zbladł, gdy podnoszony do ust kęs chleba zaciążył mu w ręce bryllą świecącego metalu. Śmiertelnie przerażony, pojął całą głupotę swojego życzenia. Cena bogactwa może być zbyt wysoka...

Dopóki człowiek kieruje się przede wszystkim miłością Boga i bliźniego, wszystko jest na swoim miejscu. Lecz pieniądź to pan bez litości: przywiązuje do siebie, oślepia i zabija. Mając pieniądze i władzę, pytamy: a po co mi Bóg? Czujemy się tak bezpieczni właśnie wtedy, kiedy grozi nam śmiertelne niebezpieczeństwo. Praktyczny materializm powoduje z czasem pustkę, której nic już nie jest w stanie wypełnić. Chciwość – nie kontrolowana żądza zniewolonego umysłu i serca – potęguje się prawem nałogu. Jezus chce ocalić naszą wolność. Św. Franciszek po to wybrał ubóstwo, żeby zobaczyć brata słońce, siostrę wodę, a przez to samego Boga. Są rzeczy, których kupić się nie da: miłość, wolność, szczęście. Bogactwo Jezusa Chrystusa.

Serce człowieka

(XIX niedziela zwykła)

W języku hebrajskim serce oznacza wnętrze człowieka, rozum. Przestrzeń, w której człowiek prowadzi dialog z sobą samym i z Bogiem. Dziś kultura masowa wyraża je blahym symbolem kaligraficznym i redukuje do emocji.

Bóg dał człowiekowi serce do myślenia – pisał prorok Syrach. To tam podejmujemy decyzje, tam przetaczają się myśli, wspomnienia, zamiary, uczucia. Serce rządzi postępowaniem człowieka. Zaś człowiek powinien kierować tą przestrzenią, kształcić ją i rozwijać. Skąd wziąć mądrość potrzebną do sterowania przestrzenią, która sama jest sterem? Właśnie po to mamy wolną wolę.

Jezus ostrzega nas dzisiaj przed kierowaniem serca wyłącznie w stronę bogactwa materialnego i stanów emocjonalnych, które z natury nie są trwałe. Związane z nimi serce musi umrzeć. Czuwać, to znaczy skierować serce ku Bogu.

Wszyscy wiemy, że serce to potężny żywioł. I właśnie dlatego powinniśmy ciągle podejmować próby regulowania tego żywiołu. Lecz uwolnijmy się od lękliwej ostrożności; pędzący rajdowiec stara się przecież panować nad maszyną, choć bynajmniej nie jest ostrożny.

Ogień i miecz

(XX niedziela zwykła)

Tajemnicze słowa o ogniu, który winien zapłonąć i o chrzcie, który się przybliża, wypowiedział Jezus na początku swej ostatniej drogi do Jerozolimy. Wiedział, że będzie to chrzest męki. Zgodził się, by *zamiast radości, którą Mu obiecywano, przecierpiał krzyż, nie bacząc na jego hańbę*. Obłudnicy – w kontynuacji czytanego dziś fragmentu Ewangelii Łukasz cytuje napomnienie Zbawiciela – umiecie proroko-

wać z wyglądu nieba i ziemi, a nie potraficie rozpoznać tego czasu? I dodaje: Nie przyszedłem dać ziemi pokoju, lecz rozłam.

Błogosławieni pokój czyniący – nauczał niedawno jeszcze w Kazzaniu na Górze. Tak, lecz pokój nie za wszelką cenę. Nie poza granicę kłamstwa i grzechu. Nie ze strachu czy oportunizmu.

Zaskoczy nas jeszcze nie raz. Głosi rozłam, w paralelnym zapisie Mateusz cytuje nawet słowo: miecz. A w Getsemani powstrzyma miecz Piotra i uzdrowi okaleczonego Malchusa.

Pierwsi i ostatni

(XXI niedziela zwykła)

Rzeszom o „wyostrzonym słuchu” religijnym Jezus znów daje się poznać jako Zbawiciel – Mesjasz, Boży wysłannik. Bo inaczej, jak Ten, który nauczał na ulicach galilejskich osad, mógłby zamknąć drzwi wieczności? Kto inny miałby prawo odtącić niesprawiedliwych potomków Abrahama, Izaaka i Jakuba, a na ich miejsce na uczcie wprowadzić pogan? Jak zbieżne są ostrzeżenia Chrystusa ze słowami Izajasza w dzisiejszej liturgii. *Z wszelkich narodów (...) z wysp dalekich, które nie słyszały mojej sławy ani nie widziały mojej chwały (...) wezmę sobie niektórych jako kapłanów i lewitów.*

– Panie, przecież jesteśmy Twoim ludem. Czy tylko nieliczni będą zbawieni? – Nie wiem, skąd jesteście – także dziś odpowie Pan wieków tym, którzy mniemają, iż są pierwszymi. Poznajmy swój grzech i łaskę i zatrzymajmy się z celnikiem na progu tajemnicy – stamtąd nasz głos brzmi najczyściej...

Moje miejsce

(XXII niedziela zwykła)

Jezus nie mówi: nigdy nie wolno ci zająć pierwszego miejsca. Przecież nawet to ostatnie można zajmować z wyrachowania, w nadziei interwencji gospodarza. Bądź więc zwyczajnie rozważny, gdy siadasz za stołem. Ale tak naprawdę niech podobne zaszczyty będą ci obojętne. Zresztą jakże ten, kto ma świadomość Bożej obecności, mógłby pragnąć hołdów i wyrazów czci? To jest prawdziwa pokora: poznanie własnej miary.

A jeśli pragniesz nieprzemijającego wyróżnienia przy *zmartwychwstaniu sprawiedliwych*, czyn dobrze tym, którzy *nie mają czym tobie się odwdziżyć*. Dawaj, nie odmierzając – wtedy sam otrzymasz bez miary.

Agnieszka Bieniaszówna
Maciej Bieniasz

Quaestiones

Winfried Lischer

Tolerancja to za mało*

Na wstępie pragnę podziękować księdzu proboszczowi Adamowi Pilchowi za zaproszenie do wygłoszenia tego słowa.

Ks. Włodzimierz Nast powiedział w kościele Świętej Trójcy, że tradycja liczy się od trzeciego razu. Otóż ja dzisiaj w tym kościele występuję po raz drugi, jeśli jednak doliczy się moje wystąpienie w kościele reformowanym, to mamy już do czynienia z tradycją. Widać zatem wyraźnie, że istnieje już współpraca między ewangelikami i katolikami, jak też z Niemcami, jestem bowiem niemieckim teologiem katolickim.

Aby wszyscy byli jedno – słowa te wyjąłem z dzisiejszej Ewangelii. Tymi słowami Jezus modlił się za swoich uczniów, prosząc, aby stanowili jedność doskonałą, przez co świat pozna, że *Ty mnie posłałeś*. Jako chrześcijanie twierdzimy, że głosząc Ewangelię, oferujemy Dobrą Nowinę, że ogłaszamy Dobrą Nowinę, że reprezentujemy coś absolutnie dobrego, za czym należy się stanowczo opowiedzieć.

Ale jeśli ktoś, nie będąc chrześcijaninem, popatrzy na nas z boku, co zobaczy? Spróbujmy wejść w jego położenie.

Widzi chrześcijan porozrzucanych po dziesiątkach różnych Kościołów, związków wyznaniowych, którzy wprawdzie twierdzą, że pragną jedności, ale chyba tylko pragną, skoro od dziesięcioleci tak się modlą, a tej jedności jak nie było, tak nie ma.

Widzą następnie i są świadkami tego, że wierni oddalają się, odchodzą od naszych Kościołów. Czy tak ma wyglądać zachęta do pójścia za Jezusem i uwierzenia, że to Ojciec Go posłał? Na dobrą sprawę ludzie szukający Boga powinni biegać za nami, a przecież dzieje się przeciwnie.

Widzą oni niestety coś jeszcze gorszego: katolicy i ewangelicy w Irlandii Północnej prześladują się nawzajem i mordują. Czy za

* Słowo wygłoszone podczas nabożeństwa ekumenicznego w kościele ewangelicko-augsburskim Wniebowzięcia Pańskiego w Warszawie 2 II 1998.

takimi Kościołami można się opowiadać? Czy są one w stanie kogośkolwiek przyciągnąć? Gdybym nie był chrześcijaninem, na pewno nie zostałbym nim, widząc, co wyprawiamy w imię Jezusa. Wiadomo przecież: *Każdy kto nienawidzi swego brata, jest zabójcą*. Tak czytamy u św. Jana, ale my, chrześcijanie, postępujemy tak, jakby nas właśnie akurat to przykazanie nie dotyczyło. (...) Jest to skandal tym większy, że w ten sposób odpychamy ludzi od Chrystusa zamiast przyciągać. Nie ma więc żadnych podstaw, by twierdzić, że jesteśmy jednością doskonałą.

Owszem, nie wiemy, jak Jezus Chrystus wyobrażał sobie Kościół, jeśli chodzi o jego struktury, wygląd zewnętrzny, przez które Kościół miał siebie uwiarygodnić. Są to jednak sprawy drugorzędne. Jedno natomiast wiemy z całą pewnością: Jezus pragnął jednego Kościoła – *aby wszyscy byli jedno* – a nie kilkudziesięciu Kościołów, gdzie jak na targowisku każdy zachwala swoją wiarę jako najlepszy towar. Takie postępowanie z całą pewnością nie ma nic wspólnego z Jezusem.

A my tutaj, w Europie Środkowej, w Polsce, w Niemczech i gdzie indziej? Jak my się odnosimy do tych słów: *aby wszyscy byli jedno*? Owszem, modlimy się o jedność, ale czy na tym powinniśmy poprzestawać? Czasami odnoszę wrażenie, że tym naszym nieustannym modleniem się przy jednoczesnym zrzucaniu na innych winy za brak tej jedności być może Bogu gramy na nerwach. Od dziesięcioleci modlimy się i modlimy, a Bóg ani myśli obdarować nas jednością. To prawda, że bez modlitwy nie można zrobić ani jednego kroku do przodu. Czy jednak tymi modlitwami nie ułatwiamy sobie życia: przecież robimy, co w naszej mocy, a Pan Bóg nie wysłuchuje. Jeśli przyjąć, że nasza postawa ekumeniczna jest tego rodzaju, nie dziwny się, że nie zasługujemy na jedność. Zasługujemy jedynie na to, by nas na wzór faryzeuszy przepędzono ze świątyni.

Wskazaniem dobrej drogi mogą być słowa papieża wypowiedziane na nabożeństwie ekumenicznym we Wrocławiu 31 V 1997 r. *Chętnie powracam myślą do naszego ostatniego spotkania w kościele Świętej Trójcy w Warszawie w 1991 r. Mówiłem wtedy, że potrzebujemy tolerancji, ale że sama tolerancja między Kościołami to stanowczo za mało. Cóż to bowiem za bracia, którzy się jedynie tolerują? Trzeba się również wzajemnie akceptować. Te słowa dzisiaj przypominam i z całą mocą je potwierdzam. Nie można jednak poprzestać na wzajemnej akceptacji. Pan dziejów stawia nas bowiem wobec trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa. Wybija wielka godzina. Nasza odpowiedź winna dorastać do wielkości chwili szczególnego*

Bożego kairosu. Tu, na tym miejscu, pragnę powiedzieć: nie wystarczy tolerancja! Nie wystarczy wzajemna akceptacja. Jezus Chrystus, Ten, który jest i który przychodzi, oczekuje od nas czytelnego znaku jedności, oczekuje wspólnego świadectwa. Co to konkretnie znaczy? Na pewno nie oznacza to samozadowolenia z długoletnich modlitw. Papież tę swoją myśl wypowiedział podczas Kongresu Eucharystycznego. Ta okoliczność była dla papieża bardzo znacząca i stanowiła gest szczególnego rodzaju. Wszyscy przecież zdajemy sobie sprawę z tego, że rozdarcie Kościoła, naszych Kościołów, w Eucharystii znajduje swój najboleśniejszy przejaw. Jest już najwyższy czas, byśmy przestali się wstydić i męczyć tym, że wciąż musimy przystępować do wielu stołów zamiast do jednego. Teologowie nagłowili się już dostatecznie, ale ostatecznie nie rozwiązali ani tej, ani wielu innych kwestii. Czasami wydaje mi się, że dążą oni do nadmiernego uniformizmu, zamiast tak pogłębiać różnice, by stawały się one naszym wzajemnym bogactwem. Widzimy to choćby na przykładzie różnic zachodzących między Kościołem łacińskim i unijnym. Tolerancja i akceptacja nie wystarczą – ważne to słowa. Dzisiaj potrzebne jest świadectwo. Chodzi o „teraz”, o Butter bei die Fische, jak to my Niemcy potocznie mówimy, o dodanie masła do ryb, czyli o wezwanie do zajęcia się tym, co trzeba teraz właśnie, konkretnie teraz, zrobić. Należy więc dążyć do interpretacji słów papieża, do zrozumienia, co one w praktyce znaczą m.in. w odniesieniu do Eucharystii. Podejmując się tego trudu, nie powinniśmy się lękać odważnych kroków ani obawiać bogactwa różnorodności w jedności.

Uprzytomnijmy sobie następujący fakt: Marcin Luter nie chciał tworzyć nowego wyznania, nie chciał odrębnego Kościoła, zamierzał jedynie zreformować istniejący. Bodajże Jan XXIII powiedział o nim, że miał pecha. Żył za wcześnie. Dzisiaj byłby świętym. Gdyby wtedy myśłano po soborowemu, jak Jan XXIII, a przede wszystkim w duchu Ewangelii, to być może nie doszłoby do rozłamu, a tylko do uwydatnienia bogactwa różnorodności w jedności. Nam dzisiaj za odwagę nie grozi kłątwa czy ekskomunika. Zatem ora et labora, módl się i pracuj, a nie tylko módl się.

Jeśli chodzi o Polskę, to zupełnie nieoczekiwanie z racji politycznych, a nie religijno-teologicznych, powstała zupełnie nowa sytuacja sprzyjająca ekumenii; premierem został praktykujący ewangelik. Podobnie jak w 1978 r. z powodu wyboru Karola Wojtyły na papieża świat ze zdumienia szeroko otworzył oczy, tak i teraz jest zdumiony faktem, że w Polsce, o której zawsze się mówiło, że Polak równa się katolik, raptem pojawia się szef rządu, który jest praktykującym

ewangelikiem. Czyż nie jest to wiele mówiący znak? Czyż nie zobowiązuje to do intensywniejszej pracy międzywyznaniowej?

Polska, dążąc do wejścia w struktury europejskie, ma więc dzisiaj wokół siebie jak najlepsze warunki do współpracy ekumenicznej zarówno na wschodzie, południu, północy, jak też z nami, Niemcami, wzdłuż granicy na Odrze i Nysie. Po jednej stronie mieszkają Polacy katolicy, których katolicyzm wygląda zupełnie inaczej niż w Niemczech, a po drugiej stronie ich partnerami są w najlepszym przypadku ewangelicy, gdyż większość nie przynależy do żadnego Kościoła. Tu zderzają się dwa światy, tu jest pole do transgranicznej współpracy ekumenicznej. Tutaj, na tej ziemi, naszej wspólnej ziemi, w środku Europy, powinniśmy dać świadectwo naszej woli zjednoczenia chrześcijan. Jeszcze kilka lat temu nikt sobie nawet nie wyobrażał możliwości zjednoczenia Niemiec. Dzisiaj również nikt sobie nie wyobraża, iż stąd, z narodu, z którego wywodzi się Luter, i z narodu, z którego wywodzi się papież Polak, mogłaby wyjść zupełnie nowa inicjatywa ekumeniczna. Dlatego też należy rozważyć, czy nie powinniśmy rozpocząć dzieła na miarę tysiąclecia.

W mojej ojczyźnie, w Niemczech, coś ostatnio ruszyło z miejsca. Wspólna komisja watykańsko-ewangelicka wypracowała wspólne stanowisko odnośnie do tak trudnej, bo dzielącej nas, problematyki usprawiedliwienia. Papież fakt uzgodnienia tego dokumentu nazwał chwilą łaski. I choć niektóre lokalne Kościoły ewangelickie przejawiają jeszcze różne opory, to Kościół ewangelicki w Bawarii już podpisał ten dokument. Mówi się w tym kontekście o kamieniu miłowym postawionym na drodze do jedności chrześcijan, choć niektórzy po stronie ewangelickiej obawiają się również, iż o ten kamień można się potknąć, czyli oderwać od zasad luteranizmu. Jakkolwiek by patrzeć, ten krok, miejmy nadzieję w dobrym kierunku, został zrobiony. Trudności? Jezus i apostołowie mieli ich pod dostatkiem. My naszych też nie powinniśmy się ani wstydzić, ani lękać, ani też uciekać przed nimi i szukać schronienia jedynie w modlitwie. Ileż to razy Jezus musiał przywoływać apostołów do porządku? Na pewno więcej razy, niż mówi o tym Pismo Święte. Trudności, jak wiemy, po to są, by je pokonywać. Wyobraźmy sobie, że z okazji 2000 r. osiągniemy jedność przynajmniej w niektórych dziedzinach. Byłoby to sukces na miarę dziejów! Byłoby to pokonanie trudności w duchu Ewangelii. Wtedy moglibyśmy powiedzieć z dumą, że nasze modlitwy zostały wysłuchane.

Papież oczywiście ma rację, kiedy mówi, że świat postkomunistyczny, i nie tylko, potrzebuje *mocnego znaku zawierzenia Chrystusowi*.

Co więc będzie tym znakiem, z czym pójdziemy do świata trzeciego tysiąclecia? Znowu każdy ze swoją odrębną wiarą, odrębnym Kościołem, by pozyskiwać prozelitów? Czy nie wstyd nam mówić przed światem, np. muzułmańskim, buddyjskim i każdym innym, że mamy do podarowania Dobrą Nowinę, a kiedy przyjdzie co do czego, odstawiamy przed nimi spektakl pełen zawiści? Jeśli chcemy być wiarygodni, jest nam potrzebna ekumenia nie tylko między naszymi wyznaniem, ale i wśród nas samych, wewnątrz naszych Kościołów. Musimy i w naszych własnych szeregach zrobić porządek, bo co to za katolicyzm, jeśli np. odrzucamy współbraci w wierze tylko dlatego, że nie ich, ale nas nie stać na dialog.

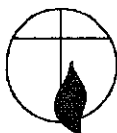
To prawda, że nasza Dobra Nowina jest zawsze nowa i stale aktualna. Cóż z tego, skoro przekazujemy ją językiem drętym i niezrozumiałym. Tu też czeka nas wiele pracy, ale na tej drodze, jak ufamy, znajdujemy Ducha Świętego. Chrześcijanie żyjący w naszych parafiach (przynajmniej w Niemczech), idąc swoją drogą, często wyprzedzają hierarchów obu wyznań. Prawie dwie trzecie katolików i ewangelików w Niemczech opowiada się za natychmiastowym połączeniem Kościołów. Oczywiście to życzenie ludzi wymaga jeszcze uzasadnienia teologicznego, wiemy, że nie nastąpi to zaraz, ale warto też zdać sobie sprawę z tego, iż w trzecim tysiącleciu nikogo raczej nie będzie interesowało to, czy jesteśmy katolikami, czy ewangelikami. Natomiast będzie liczyło się to, czy jesteśmy chrześcijanami i czy jako tacy damy się poznać w naszym działaniu. Bo jak inaczej sprostać wyzwaniom np. fundamentalizmu świata islamskiego, jeśli nie przez zwartość chrześcijaństwa? Nie żyjemy przecież w czasach Jana Sobieskiego, który bronił chrześcijaństwa na polu walki, orężem. Wojna stanowczo nie może być brana pod uwagę, pozostaje wspólne świadectwo wiary w Chrystusa. Co zatem powinniśmy przedsięwziąć? Otóż warto zajrzeć do dekretu o ekumenizmie II Soboru Watykańskiego i przypomnieć sobie niektóre sformułowania, według mnie bardzo odważne jak na 1964 r. Katolikom zaleca się, by działali *dla dobra, sprawiedliwości i prawdy, zgodnej współpracy, ducha braterstwa i zjednoczenia, żeby tą drogą powoli, po przełamaniu przeszkód utrudniających doskonałą więź (communio) kościelną, wszyscy chrześcijanie skupili się w jednym sprawowaniu Eucharystii* (DE 4). Już w tym dokumencie jako cel działań ekumenicznych została postawiona Eucharystia. Wprawdzie znajdujemy w tym tekście słowo „powoli”, ale po z górą 34 latach można odpowiedzialnie rzec, że posuwamy się do przodu zbyt powoli.

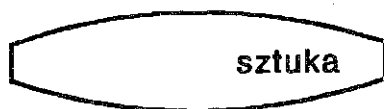
Wierni Kościoła katolickiego powinni bez wątpienia w pracy ekumenicznej troszczyć się o odłączonych braci (...) i pierwsi powinni

wychodzić im na przeciw. Przede wszystkim zaś winni sami baczenie i szczerze wziąć pod uwagę to, co trzeba w samej rodzinie katolickiej odnowić (DE 4). Nie ma prawdziwego ekumenizmu bez wewnętrznej przemiany. Bo z nowości ducha przecież, z zaparcia się samego siebie i z nieskrępowanego wylania miłości rodzą się i dojrzewają pragnienia jedności (DE 7). To jeszcze nie wszystko. „Jeśliśmy powiedzieli, żeśmy nie zgrzeszyli, kłamcą Go czynimy i nie masz w nas słowa Jego” (1 J 1,10). Z pokorną więc prośbą zwracamy się do Boga i do odłączonych braci o wybaczenie, jako i my odpuszczamy naszym winowajcom (DE 7). A więc już tutaj znajdujemy słowa o wybaczeniu. Cytaty takie można by mnożyć. Jedno trzeba stanowczo stwierdzić, już w 1964 r. nam katolikom został dany wyraźny znak, drogowskaz. Jeśli do tego, co już zostało powiedziane, dołączymy słowa papieża wypowiedziane we Wrocławiu, o niewystarczalności nie tylko tolerancji, ale i akceptacji, o konieczności współdziałania i wspólnego świadectwa, nie pozostaje już nic innego, jak zabrać się do pracy.

Dlatego na zakończenie raz jeszcze chcę wyrazić pragnienie i propozycję, byśmy razem, Polacy i Niemcy, w tym duchu pracowali. Dzieje się już tak na wielu płaszczyznach naszego wspólnego życia, np. jeśli chodzi o wchodzenie Polski do NATO i UE, w dziedzinie kulturalnej, naukowej, gospodarczej, ochrony środowiska, w zasadzie we wszystkich dziedzinach. W tych dziedzinach, jak to widzimy coraz wyraźniej, absolutnie nie chodzi o jakiegokolwiek zuniformizowanie, ale o różnorodność, o wielość w jedności. Nie widzę zatem przeszkód, nie widzę powodu, który mógłby usprawiedliwiać brak współpracy, brak wspólnego świadectwa tak potrzebnego Kościołowi i naszym środkowoeuropejskim krajom, i nie tylko.

To dobrze, że odbywają się różne uroczystości i spotkania, to już jest coś. Trzeba jednak czegoś więcej. Czegoś, co też już dzisiaj możemy wspólnie robić, np. nowych polsko-niemieckich struktur ekumenicznych, które są bardzo istotne, zasadnicze dla transgranicznej pracy duszpasterskiej. Postępując w ten sposób, staniemy się jednością i europejską, i chrześcijańską. Tak nam dopomóż Bóg.





STAROŻYTNA OBECNOŚĆ

Tajemnicza królowa Hatszepsut Sztuka Egiptu XV w. p.n.e.

**Muzeum Narodowe
w Warszawie,
20 XI 1997 r. – 20 II 1998 r.**

Wiosną 1962 r., po kilku zaledwie miesiącach od rozpoczęcia prac przez ekipę polskich archeologów w dolinie Deir el Bahari na terenie Zachodnich Teb nad rekonstrukcją świątyni Hatszepsut, doszło do odkrycia ruin nie znanej egiptologom świątyni faraona Totmesa III. Pokryta grubą warstwą rumu skalnego z pobliskiego urwiska, zajmowała przestrzeń pomiędzy sanktuarium sławnej królowej i o wiele starszą świątynią Mentuhotepa III, tworząc w starożytności malowniczy kompleks w dolinie nad Nilem, u podnóża wysokiej kamiennej kurtyny, znad której widać szczyt Wielkiej Czerwonej Góry przypominający czubek piramidy.

W istocie pełniła ona taką rolę, gdyż z braku miejsca na stawianie oddzielnych piramid w Tebach korytarze z komorami grobów królewskich wcinają się w masyw góry. Dolina Królów stała się miejscem

pochówku faraonów Średniego i Nowego Państwa. Nad brzegiem rzeki natomiast wznosili oni dla siebie świątynie grobowe wyposażone w posągi własne i, mniejsze, osób z najbliższego otoczenia. Raz w roku świątynie te były nawiedzane w uroczystej procesji ofiarnej przez posąg boga Amona-Re przewożonego w tym celu statkiem po Nilu z jego świątyni w Karnaku w Tebach Wschodnich, a następnie obnoszonego w barce z kabiną w towarzystwie władcy, jego świąty, kapłanów, wojska, grajków, tancerzek i ludu. Trzy wieki po takiej uroczystości z czasów Hatszepsut uczestnikiem procesji mógł być mody Mojżesz.

Nie mógłby natomiast zobaczyć żadnego z licznych wizerunków władczyni w jej świątyni. Jej posąg i liczne wyobrażenia na płaskorzeźbach zdobiących ściany sanktuarium, stelle oraz wszystkie inskrypcje z jej imieniem zostały w kilka lat po jej śmierci sumiennie skute, połamane lub zatarte z polecenia jej następcy na tronie – Totmesa III, pasierba i bratanka królowej.

Hatszepsut objęła rządy w 1505 r., po śmierci Totmesa II – męża i zarazem przyrodniego brata. Oficjalnym następcą tronu był jego syn, Totmes III, którego miał z pomniejszą żoną; Hatszepsut urodziła mu bowiem tylko córkę Nefrure. Zarządzając państwem w imieniu małoletniego pasierba, z biegiem lat miała coraz mniejszą ochotę oddawać władzę w jego ręce. Sama kazała się ukoronować na faraona. Aż do jej śmierci w 1483 r. musiał więc czekać na swoją kolej. Lata rządów Hatszepsut, w czasie których

Egipt nie wojował, nie zdobywał łupów i niewolników w krajach ościennych, a nawet znacznie od granic kraju oddalonych, Totmes uznał za niebyte w historii. Imię ambitnej królowej kazał więc wymazać.

A przecież spotkali się znowu po wiekach „twarzą w twarz”. Na wystawie w Warszawie po raz pierwszy pokazano obok siebie obiekty sztuki z ich wizerunkami, przykłady rzemiosła artystycznego z warsztatów królewskich sygnowane ich imionami, fotografie i makiety ich świątyń w Deir el Bahari. Prócz eksponatów stanowiących własność Muzeum Narodowego w Warszawie nabytych drogą wykopalisk w Egipcie zainicjowanych jeszcze przez Kazimierza Michałowskiego w połowie lat 30. i kontynuowanych przez niego i jego uczniów po wojnie, na wystawie znalazło się kilkanaście wysokiej klasy artystycznej rzeźb wypożyczonych z muzeów niemieckich w Berlinie, Hanowerze i Monachium.

Ekspozycja została rozmieszczona w trzech obszernych salach. W pierwszej pokazano rzeźby i płaskorzeźby z wizerunkami Hatszepsut i Totmesa III. Wydobyte z ruin świątyń lub zaspanych gruzem jam, doczekały się troskliwych rąk konserwatorów. Do najpiękniejszych na wystawie należała głowa posągu z kwarcytu, którą, wobec zaginięcia cokołu z inskrypcją, jedni badacze przypisują Hatszepsut, a drudzy Totmesowi. Królowa, po koronacji, kazała się bowiem przedstawiać w tradycyjnym stroju faraona z doczepioną sztuczną bródką. Taką samą nosi ona na niewielkim

granitowym posądku. Obydwa pochodzące ze zbiorów berlińskich. Z naszych natomiast pochodził niewielki sfinks z piaskowca z królewską głową Totmesa III, z wrytą na klatce piersiowej lwa inskrypcją z imieniem władcy. Faraon był przedstawiony także na płycie wotywniej, tzw. stelli, obok boga Amona. Druga stella na wystawie, pierwotnie przedstawiająca Hatszepsut z matką, królową Ahmes, jest pozbawiona wizerunku władczyni. W uzupełnieniu zespołu rzeźb pokazano naczynia i narzędzia wydobyte ze skrytek w fundamentach świątyń: Hatszepsut w Deir el Bahari i Totmesa III w Koptos. Prócz własnych świątyń grobowych wznosili oni bowiem także świątynie różnym bogom Egiptu.

W drugiej sali pokazano „Dwór” obu wybitnych faraonów XVIII dynastii. Przede wszystkim postaci dygnitarzy. Najcenniejszym obiektem był tu granitowy posąg Senemuta ze zbiorów berlińskich, postaci pierwszoplanowej na dworze królowej Hatszepsut. Ukazany w postawie siedzącej, z podkurczonymi nogami, po szyję szczelnie okryty płaszczem. Rzeźba została tu uproszczona do kształtu sześcianu z wyrazistą, portretowo potraktowaną głową dostojnika trzymającego w objęciach książniczkę Nefrure, której maleńka główka jest umieszczona przed jego twarzą. Ściany kubu pokrywają inskrypcje wymieniające liczne godności faworyta królowej, nominalnego wychowawcy jej córki, a dla nas szczególnie ważnego głównego nadzorcy budowy świątyni Hatszepsut w dolinie Deir el Bahari – arcydzieła architektury Nowego Państwa. Wraz z Hapusene-

bem, dowódcą wojsk a zarazem wielkim kapłanem Amona-Re, stanowili obaj główne podpory tronu Hatszepsut. Pamięć o nich również powinna była zniknąć po śmierci królowej z woli Totmesa III. Ale los chciał inaczej. Do naszych czasów przetrwało aż 25 posągów Senemuta, a także innych zabytków związanych z jego osobą. Były tu też posąжки innych dostojników: Mentenechu i księcia Ahmose z czasów panowania Hatszepsut i Totmesa III. Pokazano także przykłady ceramiki stołowej, naczynia zasobowe oraz piękne przykłady biżuterii ze złota ozdobionej kamieniami półszlachetnymi, fajansem lub pokrytej inskrypcjami.

Trzecia sala została poświęcona prezentacji dokonań polskich archeologów w dolinie Deir el Bahari. Ponad 30-letnie prace doprowadziły do przywrócenia kształtu świątyni Hatszepsut (obecnie oddanej już do zwiedzania) oraz uporządkowania całego terenu świątyni Totmesa III, co umożliwiło odczytanie jej planu i odzyskanie wyposażenia w postaci dziesiątków tysięcy fragmentów architektonicznych, połamanych płaskorzeźb polichromowanych i naczyń. Tylko niewielką część tych starożytnych puzzli udało się dotąd złożyć w sensowne całości. Wyjątkowa klasa artystyczna zwłaszcza płaskorzeźb z tej świątyni, usprawiedliwia benedyktyńską pracę nad nimi. Na wystawie pokazano ją w postaci dokumentacji fotograficznej, makiet, przerysów scalonych fragmentów oraz wyświetlanego na życzenie filmu wideo nakręconego w Egipcie.

Wystawie towarzyszył pięknie wydany „Przewodnik” zaopatrzony

w barwne ilustracje najlepszych eksponatów opracowany przez Jadwigę Lipińską związaną z badaniami świątyń grobowych w Deir el Bahari od momentu ich rozpoczęcia na początku lat 60. do dziś.

Krystyna Paluch-Staszkiel



DUSZY GRANIE NA PUŁAWSKIEJ

Teatr Nowy
w Warszawie
Wesele
Stanisława Wyspiańskiego

scenografia – Katarzyna
Jarnuszkiewicz,
Dariusz Kunowski
muzyka – Zbigniew Karnecki
inscenizacja – Adam
Hanuszkiewicz
premiera 17 IV 1998 r.

Adam Hanuszkiewicz mierzył się z „Weselem” kilka już razy, najżywiej dyskutowano chyba nad inscenizacją z 1963 r. – tą, w której akcja rozgrywała się na rozpędzonej scenie obrotowej, a wszystkie „osoby dramatu”, czyli zjawy, grał jeden wykonawca – i inne jednak Hanuszkiewiczowskie wersje arcydramatu Wyspiańskiego wzbudzały ogniste reakcje. Ostatnia nie zainteresowała

nikogo, z dwóch przede wszystkim, jak sądzę, przyczyn. Po pierwsze, Hanuszkiewicz uparcie zarabiał przez lata na miano enfant terrible polskiego teatru i wreszcie ta etykieta przykleiła się doń na trwałe – wszyscy zatem z góry wiedzą, że to, co robi „enfant”, musi być „terrible” i mało kogo już owe kolejne harce ciekawią; zresztą dzięki jego m.in. poczynaniom możemy dziś do woli przebiegać w nadmiarze inscenizacji z pomysłami, produkowanych przez młodszych, nie tak jeszcze wyeksploatowanych eksperymentatorów. Po wtóre, dawniej Hanuszkiewicz dysponował bardzo dobrymi lub niezłymi przynajmniej zespołami aktorskimi i popularność jego przedstawień była w dużej mierze ich zasługą, aktorzy Nowego zaś w większości reprezentują dosyć mizerny poziom artystyczny. Teatr Hanuszkiewicza przesunął się na margines i doskonale widać to było na spektaklu, który odbywał się w kilka dni po premierze – na poły pusta widownia, gros publiczności stanowiły szkolne wycieczki, niewiele poświęcające uwagi temu, co się dzieło na scenie. Owo „Wesele” zapewne wkrótce zejdzie z afisza Nowego, bo po prostu nie będzie dla kogo grać – a myślę, że zasługuje ono na odnotowanie, jest bowiem krzykiem, co dobył się z dna duszy znanego reżysera.

Przedstawienie zostało pomyślane bardzo serio, Hanuszkiewicz postanowił za pomocą tekstu Wyspiańskiego bezkompromisowo rozliczyć się ze współczesnością. Zbudował na scenie rzeczywistość potrażaną, pozbawioną konwencji, prawideł i zasad. W szaroburej graciar-

ni, pełnej krzywo pozbijanych desek, bawi się tłum, któremu dwie tylko rzeczy w głowie: alkohol i seks. W tej ostatniej dziedzinie prym wiedzie Poeta (Robert Tondera), nie ustępuje mu jednak Pan Młody (Zbigniew Konopka), a bynajmniej nie z Panną Młodą najchętniej figluje, nawet małeletnie Zosia i Haneczka dają do zrozumienia, że miłość pojmują całkiem konkretnie; stojące na przodzie sceny łóżko z rozgrzebaną pościelą rzadko więc bywa puste. (Naprawdę trudno było się dziwić młodzieży, która okrzykami zagrzewała bohaterów do zintensyfikowania rzeczonych intymnych działań.)

Obrazami tymi okazawszy społeczeństwu swoją bezbrzeżną pogardę, przystępuje Hanuszkiewicz do artykułowania prywatnej historiozofii. Czyni to nie tylko przez reżyserskie zabiegi, sam też występuje w spektaklu w dwóch rolach, najpierw mówi z głośnika tekst Chochoła – czyli animuje zdarzenia – potem pojawia się na scenie jako Stańczyk, a zatem jako oskarżyciel. Kluczowym dla wymowy przedstawienia chwyttem jest to, że postacie Hetmana i Wernyhory gra jeden aktor (Tomasz Zaliwski). Branicki, co zaprzedał ojczyznę Moskałom, zostaje wyrzucony za drzwi przez Pana Młodego, ale już za moment powraca jako prorok wolności, towarzysząc mu jeźdźcy, groteskowo galopujący bez koni. Stary linik jest osobnikiem brutalnym, posuwającym się wobec Gospodarza do rękoczynów, ponadto to najwidoczniej hochsztapler, a w dodatku pijak, co zmierzony wodą pada na pysk; zanim zaśnie, zostaje skarcony przez Gos-

podynię tekstem, który w mniej wynalazczych inscenizacjach wygłasza ona pod adresem męża.

Gdy w finale gromada półgłówków i rozpitych erotomanów nieruchomości, a później rozpoczyna taniec, sobą pozostaje jedynie Marysia (Magdalena Cwenówna), siostra Panny Młodej – siedzi spokojnie na łóżku, starannie obrębiając maleńką niemowlęcą koszulkę. Akcją w zakończeniu dyryguje Chochot-Stańczyk; Hanuszkiewicz wystukuje miarowy rytm kaduceuszem, nieugięcie patrzy w oczy widzom i powtarza: *Czapkę z piór, złoty róg, czapkę z piór, złoty róg...*

Mimo niekonsekwencji myślowych (Wyspiański jednak starał się opierać reżyserowi), nietrudno odczytać komunikat zawarty w przedstawieniu – nadal kręcimy się w chocholim tańcu, skorośmy zawierzili fałszywym wyzwoliciełom, błaznom i oszustom, którzy dla własnej korzyści przechwycili Złoty Róg i omamili nas wolnościowymi hasłkami bez pokrycia. Fałszywym mirażom nie uległa jedynie Wieczna Kobiecość, dawczyni życia, z po-błażliwym uśmiechem wyższości przyglądająca się polskim wariactwom. Marysię inscenizator od początku zresztą traktował łagodnie, jej jednej pozwolił na tony liryczne, przygotowując w ten sposób pole dla triumfu owej swoistej idei biologicznego pozytywizmu.

Przedstawienie to jest z założonych intencji obrazoburcze i – na zdrowy rozum – powinno było wywołać wrzenie. Temu, że przeszło bez echa, winna jest m.in. owa wolność, która tak boleśnie niektórych artystów rozczarowała. Bo

wolność polega przecież także na nieograniczonej niemal swobodzie publicznego formułowania sądów, których niegdyś nie tolerowano albo przynajmniej koncesjonowano możliwość ich głoszenia. Dlatego byle co nas dziś nie zdziwi, nie poruszy, na pewno nie spektakl, zdający się od strony, przepraszam za słowo, intelektualnej, dziełem licealisty, co się przejął sloganami upowszechnianymi przez jakąś partyjkę zbliżoną do Samoobrony. Naprawdę przejmująca wydaje mi się w całej tej sprawie jedynie dręcząca wizja losu nastoletnich widzów ze szkolnej wycieczki, których do teatru wysłano samopas.

– Kowalski, kim jest Wernyhora?

– Pijakiem od przekrętów, panie profesorze.

I zarobi Kowalski pałę, którą dostać powinien ktoś inny.

Joanna Godlewska



**WOODY ALLEN –
ANTY-ZELIG?**

*Przejrzyć Harry'ego
(Deconstructing Harry)*

reżyseria – Woody Allen
USA, 1997
wyk. Woody Allen,
Elizabeth Shue,
Billy Crystal, Kirstie Alley

Woody Allen jest dziś prawdziwą legendą kina. Mówi się o nim: „zjawisko”, „ewenement”, „fenomen”, „rewelacja”, cud prawie. Prowadzi się o nim audycje radiowe, wygłasza się odczyty, pisze dysertacje doktorskie; uwielbia się go bądź nienawidzi, oddaje mu hołdy bądź pluje na niego; słowem możliwe jest wszystko prócz obojętności. A Allen dba o to, by jego wizerunek intelektualisty, humorysty, skandalisty itd. – nie został zatarty czy przyćmiony. Pracuje bez wytchnienia, realizuje mniej więcej jeden film rocznie i wciąż... jest sobą.

Warto może przypomnieć (choć kto dziś nie zna Woody'ego!), że kariera filmowa tego niepozornego, pełnego kompleksów i lęków okularnika trwa już ponad 30 lat, a jego zmysł komizmu ujawnił się znacznie wcześniej. Już jako kilkuletni chłopiec Allan Steward Koeningsberg (to jego prawdziwe nazwisko) doprowadził do spasmów rodzinę i przyja-

ciół improwizowanymi scenkami i parodiowaniem znanych. W szkole nieustannie zabawiał kolegów absurdalną grą słów. Jako nastolatek zarabiał pisanie dowcipów dla magazynów humorystycznych. Wkrótce zyskał popularność i pisał skecze dla znanych komików i showmanów. Stopniowo sam zaczął występować w radiu i na estradzie, początkowo jednak nie szło mu najlepiej: nieśmiałość i niezręczność nie pozwalały Allenowi nawiązać kontaktu z publicznością, a jego zagmatwane i pełne paradoksów monologi nie zawsze znajdowały zrozumienie. Allen nie dał jednak za wygraną i z czasem właśnie ze swoich słabości uczynił główny atut swej działalności artystycznej: nauczył się śmiać z własnych zahamowań, obsesji i fobii, zdobył się na dystans do samego siebie, autoironię. Ba! zaczął pielęgnować wszystkie swoje mniej lub bardziej niewinne skłonności, mniej lub bardziej skandaliczne perwersje, i... wpadł w tak twórczy samozachwyt, że oszołomił sobą cały świat. Brawo Woody! – krzyczymy dziś przecież wszyscy. Równocześnie Allen odkrył swoje powołanie: film.

Kinomanem był od dziecka – od 12. roku życia właściwie codziennie chodził do kina, czym doprowadzał rodziców do rozpacz. (Zresztą rodzice Allena, pochodząca z Wiednia Nettie Cherry i Rosjanin Martin Koeningsberg, para ubogich ortodoksyjnych Żydów, która osiedliła się w Brooklynie, nigdy nie pojęli w pełni artystycznej pasji syna, a jego zajęcia zaakceptowali dopiero, gdy mieli dowody, że Woody naprawdę ciężko pracuje i w do-

datku dobrze zarabia.) A w połowie lat 60. postanowił sam spróbować sił w filmie. W 1965 r. napisał scenariusz „Co nowego, koteczku” – gdzie zagrał też małą rolę. Film mimo pewnych kontrowersji zdobył uznanie krytyki i publiczności, Allen jednak nie był usatysfakcjonowany. Od tej pory chce sam realizować swoje filmy, mieć pełną swobodę twórczą: sam pisać scenariusz, sam reżyserować, decydować o obsadzie i muzyce (jest zresztą zapalonym jazzmanem, od lat gra na klawirze; zaś film dokumentalny o tournée jego zespołu wchodzi na polskie ekrany na przełomie maja i czerwca). Od debiutanckiego „Bierz forsę i w nogi” z 1969 r. Allen konsekwentnie tworzy filmy autorskie. Jego twórczość ewoluuje od zwariowanych komedii wywodzących się z klasycznych ślapstickowych burlesek (Macka Sennetta, Bustera Keatona, wczesnego Chaplina) ku wysublimowanemu satyrom psychologiczno-obyczajowym. Prawie zawsze jednak w filmach Allena pojawia się grana przez niego postać neurotycznego intelektualisty – pechowca i frustrata – bez końca trawiącego swoje erotyczne i ambicjonalne obsesje. Zawsze jest zaangażowany w powikłane i często absurdałne związki międzyludzkie (głównie z wyrazistymi i nierzadko równie jak on znerwicowanymi kobietami), a zagmatwana i wielowarstwowa fabuła jest podparta znakomitymi, błyskotliwymi dialogami, naturalnym, w dużej mierze improwizowanym aktorstwem i charakterystycznym paradoksalnym humorem sytuacyjno-słownym.

Osobowość i twórczość Allena określają same sprzeczności: łączy

on komizm i tragizm, powagę i błagę, szyderstwo i czułość, prawdę i fantazję, intymność i uniwersalizm, sarkazm i sentymentalizm, wreszcie nieśmiałość i brawurę. Allen jest pełen pomysłów zupełnie nie z tej ziemi, bawi się nastrojem i konwencjami filmowymi: sięga po komedię, melodramat, film gangsterski, paradokument i musical. Uwielbia wszelkiego rodzaju pastisze – zarówno muzyczne, jak i wizualne, często sceny z jego filmów są mniej lub bardziej dosłownymi cytataми z dzieł wielkich ulubieńców filmowych Allena, żeby wspomnieć choćby Eisensteina czy Bergmana. Allen przyznaje się też do inspiracji literackich, w jego filmach można odnaleźć odniesienia do Dostojewskiego, Tolstoja, Czechowa, Kafki. W swoich eksperymentach kinematograficznych Allen dociera aż do granic dobrego smaku. Obnaża najskrytsze strony swojej osobowości i jak przystało na rasowego neurastenika, nigdy nie jest zadowolony z siebie i swojego dzieła – wciąż szuka nowych rozwiązań; jakby chciał zaskoczyć nie tylko widzów, ale i samego siebie... Allen chce przede wszystkim bawić (nas i się), ale nie ulega wątpliwości, że uwielbia też szokować, gorszyć, oburzać, a co wrażliwszych może przyprawić o chichot raczej nerwowy niż radosny. Allen może się wręcz zdawać przeciwieństwem tytułowego bohatera swego słynnego – stylizowanego na dokument – filmu z 1983 r. „Zelig” z naukowym podtytułem „Kryzys tożsamości i jego związek z zaburzeniami osobowości”; otóż (dla przypomnienia) grany przez Allena Leonard Zelig to

osoba, która tak bardzo chce być lubiana, że zaczyna się upodabniać do otoczenia, w którym się akurat znajduje. Zelig jest tak słaby, że nieustannie zmienia swoją osobowość i stara się dopasować do środowiska; bohater Allena pod wpływem otoczenia zmieniał się również fizycznie, co powodowało zabawne perypetie, jednak sam problem utraty tożsamości pozostaje poważny (tak również traktuje go sam Allen, o czym możemy się przekonać choćby z niedawno wydanych nakładem „Znaku” wywiadów Allena ze szwedzkim reżyserem i dziennikarzem Stigiem Bjorkmanem – „Woody według Allena”). Osobowość Allena natomiast jest tak silna, a w każdym razie tak STAŁA, że mało, iż nie zmienia się on przez wzgląd na cokolwiek (a już na pewno czyjakolwiek sympatię czy antypatię), ale jeszcze manipuluje rzeczywistością wedle swego jaśnie-
twórczego widzimisię!

W swoim najnowszym filmie „Przejrzyć Harry’ego” Allen przeszedł samego siebie; po słodkiej, niewinnej i jak na niego bardzo mało frywolnej komedycji muzycznej „Wszyscy mówią: kocham cię” zrealizował film tak wulgarny, obsceniczny, nietaktowny, nie liczący się z czyimikolwiek uczuciami czy smakiem, że naprawdę słabo się robi. Tytułowy Harry Block, pisarz, w swoich skandalizujących powieściach zamieszczający z niewielkim jedynie kamuflażem swoje perypetie głównie, jeśli nie wyłącznie, erotyczne z nieszczęsnymi – z pewnością od momentu gdy go spotkały – kobietami, historie, które jedynie upikantnia nieco i ośmiesza, jest

typem nie uznającym żadnych tabu; jest gotów sztydzić ze wszystkiego, nieważne życie, śmierć, seks, Bóg czy zdrowa żywność. To, że sam też jest nieszczęśliwy – niby taki znerwicowany, że zupełnie nie radzi sobie z rzeczywistością, a dobrze się czuje, jedynie pisząc i dowolnie manipulując rzeczywistością – wcale go nie tłumaczy, poza egocentryzmem, megalomanią i idolatrią obce mu są jakiegokolwiek ludzkie skłonności... Allen oczywiście szpikuje swoją opowieść mnóstwem starych i nowych gagów, jednak śmieszą one z trudem. Postawa Allena może natomiast imponować – jakby wobec towarzyszącej mu od paru lat atmosfery skandalu w związku z – mówiąc delikatnie – mało ojcowskim stosunkiem do adoptowanych dzieci Mii Farrow i swoich, i tak dalej (nie chodzi o to, by wdawać się tutaj w szczegóły, które i tak wszyscy z grubsza znamy) – chciał obwieścić wszem i wobec: tak, jestem psychopatą, erotomanem, egoistą, potworem nie uznającym żadnych wartości; mam to potwierdzić, proszę bardzo!

Inna sprawa, czy naprawdę możemy utożsamiać Allena z odtwarzanym przez niego bohaterem, tak jak przywykliśmy to czynić od lat w stosunku do wszystkich granych przez niego postaci... Być może stajemy się ofiarami jeszcze jednej przewrotnej manipulacji Woody’ego-Harry’ego-Lenny’ego-Gabe’a-Danny’ego-Issaca-Alvy’ego Zeliga? Może Allen tak naprawdę jest zupełnie inny, nieznany i nieodgadniony, a nam pokazuje jedynie siebie takiego, jakim chcemy go widzieć, być może takiego, jakim po trochu je-

steśmy i my (czego dzięki niemu przestajemy się wstydić i lękać); może on jednak właśnie obsesyjnie chce, żebyśmy go lubili? No i przecież wciąż go lubimy, czyż nie? I czy przypisywać to jego słabości czy sile? Oj, Woody, ale zadajesz nam bobu...

Katarzyna Bienkowska



książki

FANTOM

Ludwik Flaszen
Cyrograf

Wydawnictwo Literackie,
Kraków 1996, ss. 362

Po wielu latach (intensywnej niestety) nieobecności w naszym życiu literackim i w ogóle duchowym przypomniał się czytelnikom książką autor-fantom, mieszkający od lat w Paryżu, ale oddający się też częstym podróżom po świecie z misją słowa i technik artystycznych wykształconych niegdyś w Teatrze Laboratorium Jerzego Grotowskiego, którego Ludwik Flaszen był prawą ręką. „Cyrograf” nie jest nową pozycją literacką pisarza, starsi czytelnicy przypomną sobie z pewnością pierwsze, głośnie w swoim czasie (początek lat 70.) wydanie tej książki – lecz jest tomem uzupełnio-

nym i wzbogaconym o nowe rozdziały, a także przejrzanym, skorygowanym i skomentowanym, m.in. przez dołączony na końcu, a zasługujący na baczną uwagę „Glosariusz”... Nazwisko autora łączy się dziś w opinii publicznej, i to dość zwężonej, raczej z „grotowszczyzną” i unikatowym zjawiskiem teatralnym, jakim był wrocławski Instytut Badań Metody Aktorskiej, aniżeli z literaturą; dla wielu czytelników dawnych powieści i obserwatorów zamierzchłych sporów ideowych autor „Cyrografu” funkcjonuje też bardziej w pamięci zmitologizowanej niż w wymiarze obowiązkowych lektur współczesnego intelektualisty. Sam pamiętam go jako już w zasadzie legendę literacką lat 60., kiedy to wiele mówiło się o jego dezercji z obszarów słowa pisanego i nowej pasji, owocującej w końcu współzałożeniem słynnego Teatru 13 Rzędów w Opolu; zresztą, było czego żałować: Flaszen (po przyjeździe z zesłania do Uzbekistanu i ukończeniu polonistyki na Uniwersytecie Jagiellońskim) stał się w początkach lat 50. jednym z czołowych krytyków i „rzeczoznawców” artystycznych, wyróżniającym się dociekliwością, wyrafinowanym stylem, a przede wszystkim przebiegłością w recenzowaniu literackich „pomników” ówczesnego czasu – a wiadomo, jakie to były czasy.

Start młodego współpracownika „Życia Literackiego” (potem na krótko członka zespołu tego tygodnika) przypadł na lata dla literatury zabójcze i chyba tylko jakimś cudem udało mu się wraz z grupą innych młodych zdolnych krakowian (Janem Błóńskim, Andrzejem Kijow-

skim, Konstantym Puzyną, potem dołączył do nich Jerzy Kwiatkowski) wyjść na arenę ówczesnego życia kulturalnego – tym bardziej że w centrum zainteresowań przedstawicieli tego nieformalnego zespołu krytycznego znajdowali się czołowi naówczas sanacyjni defetyści, gremialnie potępiani: Witkacy, Schulz, Gombrowicz (ten ostatni wywarł nb. zauważalny wpływ na formowanie się osobowości twórczej Flaszena, uwidoczniający się zresztą w koncepcji i stylistyce niektórych partii „Cyrografu”). Wydarzeniem stał się wygłoszony przez Flaszena podczas jednego ze zjazdów literackich w 1951 r., czyli w samym apogeum zbiorowej choroby socrealistycznej, referat „Nowy Zoil” – przenikliwa a chytrze zakamuflowana krytyczna analiza tendencji i twórców socrealistycznych, tekst, który znalazł się potem na okładkach wydrukowanego, a zatrzymanego dosłownie w drodze do księgarni – i to już po odwilży październikowej – pierwszego tomu krytycznego „Głowa i mur”, włączonego teraz w części ze wspomnianymi głosami do „Cyrografu”.

Można sądzić, że to nie tyle przeszkody i wyzwania okresu stalinowsko-bierutowskiego, ile rozczarowania czasu po Październiku '56 stały się powodem dramatycznej autorefleksji życiowej, a potem reorientacji artystycznej Flaszena. Z charakteru kąśliwy czy wręcz zjadliwy zoil, z zapалу nie zrealizowany dysydent znajdował coraz mniejszą przestrzeń swobody ekspresji i wolności słowa dla siebie: bo i jak można było w początkach kariery otwarcie przeciwstawiać się

molochowi systemu stalinowsko-bierutowskiego? Rejtanowskie gesty groziły wówczas nie tylko surową karą, ale gorzej: wyrzucały na zupełnie margines życia kulturalnego i w gruncie rzeczy narażały na śmieszoną donkiszoterię. Można było co prawda z niezłym skutkiem publicznym przybierać przez jakiś czas pozę błazna – ale jak długi mógł to być czas? Wyrafinowany analityk struktur publicznych wiedział, że stawiając na otwarty konflikt, skaze się w końcu na niechybną porażkę, że można próbować twórczo przetrwać, ocalić coś ważnego dla siebie, jedynie klucząc, przechytrzając system – choć skazując się na coraz bardziej ograniczone działania w węższej przestrzeni recepcji.

Po przemianach polityczno-społecznych 1956 r. samo błaznowanie już nie mogło satysfakcjonować. Październik stał się rozczarowaniem gruntownie dotkliwym, porażającym; zgasił ostatecznie nadzieje na spełnienie się w krytyce literackiej i eseistyce. Autor doszczętnie zmiecionej z rynku, przygotowywanej przez lata książki zdobył dostateczną wiedzę na temat pozorności i fasadowości wszelkich przeobrażeń systemu partyjnego – na tyle dostateczną, by się zorientować, że wyzwanie rzucane przez niego temu systemowi i toczona gra może być tylko coraz bardziej układowa, nieautentyczna, a poważny dyskurs z historią i uprawianie krytyki literackiej serio będą niemożliwe. Pozostawało – jak to sam autor „Cyrografu” określa – „dłubanie na ubożu”; z tego dłubania wyrósł zrealizowany wspólnie z Jerzym Grotowskim, a potem pod kierownictwem

twórcy m.in. „Księcia Niezłomnego” i „Apokalypsis cum figuris”, pomysł „teatru ubogiego”, założonego prawie na ówczesnej prowincji, czyli w Opolu. A przy tym od czasu do czasu niezobowiązująca pisanina, kontynuowana już nie na zamówienie redakcji, instytutów naukowych czy wydawnictw, a na własny użytek, dla własnej satysfakcji czy osobistego rachunku sumienia; z tych różnorodnych, okazjonalnych form pisarskich został po latach zbudowany właśnie omawiany tu tom.

Tom, który w miarę oddalania się od meandrów tamtego czasu, w okresie zagorzałych sporów byłych mieszkańców PRL-u na temat specyfiki i „oryginalności” tej formacji państwowej, zyskuje na znaczeniu i celności diagnoz, staje się wymownym, wcale nie przypadkowym świadectwem losów intelektualisty w warunkach peerelowskiego zniewolenia i otumanienia. Z dość rozbieżnych tematycznie i heterogenicznych gatunkowo segmentów „Cyrografu” wyłania się esencjonalny portret duchowy jednostki twórczej, inteligentnej i wrażliwej, toczącej permanentny bój z molochem („Gigantofonem”), zabiegającą w narzuconych jej ramach zbiorowego regulaminu o swoje prawo do wartościowego i godnego życia, z autokrytycznym przejęciem śledzącej przy tym własne ruchy – reakcje zaganianej do kłatki „Myszy”. Znakomita przypowieść o Spoconej Myszy i Gigantofonie jest jedną z najcelniejszych i najsprawniej sformułowanych recenzji historiozoficznych, analizujących ideę i prąmatykę współżycia z totalitaryzmem

w wydaniu peerelowskim – więc nie tak już totalitarnym i bardziej chytłym niż np. w sąsiednich krajach. W wielu innych tekstach przedmiotem dociekań autorskich, ujętym w bardzo zróżnicowaną formę (obok innych świetnych przypowieści, jak „Lament walącego głową w mur” czy oryginalnych „Moralioń” i publikowanych kiedyś w „Odrze” „Popołudni Pieniacza” m.in. hieratyczna „Księga” i wspomniany wybór z „Głowy i muru”), staje się zrozumienie i określenie własnej sytuacji bytowej w konkretnych fazach formacji PRL-u – tej najtrudniejszej zagadki życia autora; i sądzę, że warto diagnozom Flaszena uważnie się przyrzeć w chwili dzisiejszych zagorzałych dyskusji o homo peerelenensis, tym bardziej że diagnozy często lśnią najpierwszą literacką próbą.

Mieczysław Orski

ROZWAŻANIA Z TEZA

Tadeusz Chabrowski
Gałąź czasu

RW KUL, Lublin 1996, ss. 127

„Gałąź czasu” jest autobiografią. Tak pozwala ją odczytać raczej osobiste przeżycie niż formalna analiza. Młodość formuje nasz język. Nie odchodzimy od niego nawet wtedy, gdy przekreślamy jej decyzje. Uczymy się nowych języków, lecz zawsze pozostaje kolorystyka młodości namaszczonej ideałem,

grzechem lub szarżyzną. Emocje tamtych dni są pogłębiane doświadczeniami nawarstwiających się decyzji – miłości. Lecz pierwsza miłość, błogosławiona czy przeklinana, jak struna głosowa, zdradza pochodzenie. Nie inaczej jest z Chabrowskim. Poezja jest przeżyciem i poszukiwaniem oddźwięku tego przeżycia. Poeta przeżywa sam, lecz nie chce pozostać samotny.

Twórczość Chabrowskiego leży w kręgu „poezji kapłańskiej”. Nie było w Polsce poważniejszego czasopisma katolickiego, w którym nie pojawiłby się wiersz Chabrowskiego. Jego wiersze otwierają tom „Słowa na pustyni. Antologia współczesnej poezji kapłańskiej” (Londyn, Oficyna Poetów i Malarzy, 1971), który zamyka Jan Twardowski, „Gałąź czasu” jest jakby przestrzenią, *gałęzią czasu, którą Bóg się osłonił*, leżącą pomiędzy „Słowami na pustyni”, pomiędzy murem klasztornym a dniem dzisiejszym, nowym pukaniem do Odwiecznego, którego postać zagląda przez uchylone drzwi każdego wiersza. Czy odchodząc od kapłaństwa, nie przeszedł autor „Gałęzi...” po eklipsie wiary zawieszanej – zawiedzionej – odnalezionej? Mozaika mocnych przeżyć, do których tak trudno się przyznać prozą.

Jan Twardowski leczy wyciśniętą łżą, dobrocią, pobłażliwym, świętomikołajowym uśmiechem, palcem wskazującym drogę skierowanym ku górze, personalizmem. Chabrowski, zostając w ramach terminologii teologicznej, rozważa swój religijny dramat zrozumiały dla tych, którzy przeżyli religijną ekstazę i rozpacz, rozpięcie na krzyżu beznadziejności

rozpraw pomiędzy miłością Boga a miłością człowieka, które gdzieś, kiedyś zaczynają się rozchodzić w rozgwarze abstraktu i konketu, a może nawet życia i śmierci. Jak decyzja kryjąca w sobie równoczesne przychodzenie i odchodzenie, tak i rdzeń poezji kapłańskiej pozostaje „tajemnicą wiary”. Tenor tej poezji, z bijącym w niej motywem „*Tu es sacerdos in eternum*”, nie wygasa niezależnie od okoliczności życia. Dlatego zdecydowałem się określić ten tomik jako poetycką autobiografię.

Jakże ją pojąć? Tomik spina klamra grzechu pierwotnego i końcowy zew *Hetmanko kruczaj wiary, jeszcze raz nachyl ucha na nasze potrzeby*. Droga życia wiedzie autora przez znaki staro- i nowotestamentowe, które o kształtowały. Lecz już w „wieku przedszkolnym” zaczął się „ból głowy” płynący z przekładów poezji gnomicznej i odrzucenie postscholastycznej filozofii na rzecz własnej wyobraźni. Odbija się ona na telewizyjnym ekranie („Cud na ekranie”) i w superprzestrzeni wielkiego ZOO („Zoo w przestrzeni”). Ze sterty rzeczy, potworów, rozumu i wyobraźni wraca jednak jak fala pytanie o *Wiekuiętego, o sumę kątów w trójkącie i trapezie*. W „Seansie spirytystycznym” zaczyna się intelektualna bezdomność, *dialog ze śmiercią*, jakby Bóg zajęty stwarzaniem rzeczy zapomniał o *strukturze mózgu i naszym charakterze*. Stąd bierze się chaos. Czy siła rozumu jest w stanie stworzyć *spontaniczną syntezę życia, pracomórkę bytu*. I ponad tą słabością *Bóg, który wszystko może trzyma wąpiących*

w szachu, nie gwarantuje nieomyślności rzeczywistości, która nas otacza („Rozmyślanie”).

Tak więc wraca poeta do swojej pustelniczej przeszłości, w której modlitwy łagodzą strach, brak powtórek historii i panuje cisza zakurzonych manuskryptów. Tam wciela się autor w serię świętych modlących się o wierność (Epulus), o wyzwolenie od straszących dobrem i złem (Arnobiusz), rozważa dziewictwo (Eulalia) i męczeństwo (Teonilia), te wpajane nowicjuszom cnoty i paradoksy *mnisich niedopatrzeń rozpoczynających szatańską litanię pomiędzy poskramianiem włościennicą swoich żądz a wysyłaniem mścicieli, niewidzialnych wilków strzegących Nowego Testamentu* (Bernard). Krzyk bólu dochodzi do zenitu („Mnisi”), gdy w klasztorze zostaje odarty z rzeczywistości, *oheblowany z dotyku, czucia i słuchu* i z żalem, a może cynizmem, odnosi się do umartwień zawartych w regule Pachomiusza i konsekwencji „ulegania diabłu” w regule Fruktuozusa. Ciężar ciała, myśli nieczyste, tęsknota za miłością, która by raniła moje piersi powodowały, że *wymiotowałam czarną, płomieniami otchłani rozgrzaną krew* – mówi poeta o sobie słowami Rufiny od Aniołów.

Klepsydra ilustratora (Janusz Kapusta) i wołanie o wiarę w *marmurową rękę Najświętszej Marii Panny błogosławiącą* stawiają realia poza kontekstem czasu i świadomości. Pozostaje powrót do łaski, przez którą odczuć można *ciepły oddech iskry życia*, lecz jeśli nie potrafisz nigdzie się modlić, przybądź do dudniącej życiem katedry zieleni,

czyli dotknij Ziemi. „Spotkanie z prawdą” jest procesem wyzwalania od tych, co chcieli, *żebyśmy złożyli swoją młodość na ich ołtarzu*. Do tego trzeba odwagi, pokonania wystraszonego sumienia i stąd spotkanie z prawdą jest procesem trwającym przez całe życie, a jednak odkładanym „do wieczora”. A pytania przy drodze zadedykowane filozoficznemu mentorowi Markowi Skwarnickiemu: *Jak (...) namalować metafizyczne zdziwienie? Jak (...) udekorować zaziemski horyzont? Jak z drobnych przemyśleń (...) wątpliwości, wyłonić (...) kryształki prabytu?* – są tylko pytaniami retorycznymi. Cóż więc pozostaje? Po swoich krucjatach wraca Chabrowski w klasztorne pielesze, by prosić jasnogórską *Hetmankę krucjat*, boć Ona go na nie wysłała, o nachylone ucho na nasze potrzeby.

Przed nami wyłania się sylwetka człowieka poszukującego. Można odrzucić wiarę – ale nie można odejść; można zwątpić w rozum, ale nie można zignorować ziemi. Pozostaje obawa i niepewność, a prowadzą one do drzwi, które poeta kiedyś za sobą zamknął, do bram Jasnej Góry. Ołtarz, ten holokaust mnicha, znajduje się poza błogosławieństwem lub przekleństwem, tym niemniej pozostaje w centrum życia poety. Kapłańska poezja Chabrowskiego jest poezją introwersyjną, augustyńskim wyznaniem niepokoju. Swoją ekspresyjnością i siłą przeżycia zajmuje ona w tym nurcie swoje, niepowtarzalne miejsce. Słownictwo, nad którym autor solidnie pracował, zlewa obrazowość teologiczną z wyszukanymi zjawiskami przyrody, jakby w walce Bóg–Zie-

nia, walce tytanów człowieczego serca. W tym też jest jej uniwersalność.

„Gałąź czasu” jest dobrze przemyślanym i zintegrowanym tomikiem i należy go czytać raczej jako całość, niż w zatomizowanych fragmentach poszczególnych wierszy. Znaleźć tu można, między innymi, zaprzeczenie racjonalności świata, ocenę ascezy i poszukiwanie własnej, pozakonnej rzeczywistości. *W gmachu sprawiedliwości bożej* (s. 76) nie poecie po słowach. Ale jeżeli nie słowo, to chyba pozostaje milczenie w wieczności, ku której się zwraca. A może i nie. Dusza sprzeciwu szukająca wyzwolenia to bieda człowieka, który formalnie czy nieformalnie, pozostaje „sacerdos in eternum”.

Wojciech Zalewski

CZAR I GORYCZ MITU

Zygmunt Kubiak
*Mitologia Greków
i Rzymian*

Świat Książki,
Warszawa 1997, ss. 576

Zapewne każde pokolenie winno mieć i swoje przekłady arcydzieł literatury powszechnej, i swoją – to znaczy: dla siebie opowiedzianą – mitologię. Książka Kubiaka zadanie to spełnia znakomicie i wolno sądzić, że zastąpi popularną pracę Parandowskiego.

Adresowana jest jednak do dość specyficznego czytelnika. Niewątpliwie nie jest nim ktoś zainteresowany tylko słownikowym, encyklopedycznym przekazem starożytnych wierzeń. Raczej jest to ktoś otwarty na dialog z autorem, na jego dygresje, a przede wszystkim – wnikliwie tropiący wpisaną w opowieść wizję człowieka, jego kultury i wrażliwości. Ten wymiar zdaje się tu najważniejszy.

Autor zresztą wcale tego nie ukrywa. Co więcej, domaga się lektury całości tekstu, a nie poszukiwania w nim pojedynczych informacji. Odsyła do rozdziałów wcześniejszych, wciąga w świat opowieści (czytelnik poniekąd ma się stać jego uczestnikiem), ale i w wędrówkę autora-interpretatora, który musi pytać o Sens.

Mitologii – zdaje się mówić Kubiak – nie opowiada się niewinnie. Nie tylko bowiem stajemy wobec grozy mitu i objawienia się boskości za zasłoną słowa-opowieści, lecz jej doświadczamy. Towarzyszymy też autorowi w jego wątpliwościach i dylematach (*O „wieku złotym” wyznam otwarcie: nie wiem, co to było i jak to było*, s. 92).

Dokonuje się w „Mitologii” próba rekonstrukcji najstarszej wrażliwości Greków – dochodzenie do pradawnej boskości. Zawarte jest w niej także spojrzenie na człowieka odmienne od prezentowanego przez renesansowy humanizm, któremu przeciwstawia się zaprawiony goryczą (to jedno ze słów-kluczy Kubiakowej wizji kultury) ANTROPOCENTRYZM, lękający się człowieka, w którym domieszka krwi Gigantów spowodowała nieodwracalne skaże-

nie. Istniejące zaś w świecie Greków i Rzymian relacje bosko-ludzkie są opisywane niekiedy jako zasadniczo odmienne od wizji chrześcijańskiej – bowiem z *wybrania istoty ludzkiej przez boską potęgę wynika też dużo goryczy i trudu* (s. 120).

Pisze przywoływany przez Kubiaka neoplatonicki teolog Salustios: *Słowa (...) to tylko zasłony (...) a prawda jest czymś, czego się nie da wypowiedzieć*. By jakoś do niej docierać, trzeba – ciągle na nowo – odpowiedzialnie podejmować czynność opowiadania, z którego odsłaniać się będzie – coraz pełniej – prawda znana, a może tylko przeczuwana, w pradawnych czasach. To *odzyskiwanie wizji najdawniejszej*, pierwotnej i czystej, dokonuje się właśnie w pismach poetów i mitografów, wnioskujących w *wielką rzeczywistość*, a także – w ich skupionej lekturze-interpretacji.

W rozumieniu epifanii pomagają zresztą – zdaniem Kubiaka – i współczesna nauka, i świadectwa złożone przez artystów. To właśnie nauka w jej jakby najbardziej restrykcyjnej formie, filozofia analityczna, dostarcza ważnego tropu, iż to, w czym uczestniczą bohaterowie mitu, ma nie tyle charakter temporalno-spacjalny, ile raczej opisuje przemianę ich świadomości (zob. s. 561-562).

Wspomnieć trzeba o narracji „Mitologii Greków i Rzymian” – wbrew pozorom potoczności jednak bardzo nieprzejrzystej, zatrzymującej uwagę uważnego czytelnika na samej sobie. Narracji chętnie korzystającej z retardacji, kiedy ustępuje ona miejsca komentarzowi i interpretacji, często w formie do-

mysłu bądź pytania. Zdradzającej przed czytelnikiem własne wątpliwości autora, poszukiwania odpowiedniego słowa (*jakże to określić?*). Co więcej – czyniącej czytelnika żywo reagującego na to, co spotyka niektórych bohaterów, współczestnikiem tego poszukiwania (*Już spotkaliśmy na Minosowym dworze ateńskiego architekta Dedala...* – s. 407) oraz wędrowania po świecie mitu, czasem także – wnikanie w zakrytą przed nami świadomość bogów i bohaterów. Narracji niekiedy zacierającej granicę między rzeczywistością-opowieścią a jej nośnikiem-tekstem (*Tak oni wędrują po stopniach heksametrów hymnu „Do Apollina Pytyjskiego”, s. 253*), która nie broni się przed patetycznymi określeniami wzniosłej rzeczywistości (*Ciemny krzyk bólu bije też z opowieści o współzawodnictwie Marsjasza z Apollinem, s. 273*). Z rzadka tylko sugerowany jest dystans wobec przytaczanego wariantu mitu; pojawi się i niezgoda, wynikająca z subiektywnego pragnienia takiej interpretacji, która osłabi zgrozę tego, co niemożliwe, nierozsądne.

Co prawda układ tomu jest dość tradycyjny – od początków świata i ludzkości, przez bogów starszych i młodszych, dzieje heroiczne, aż po budowanie Rzymu – jednak jest w niego wpisana swoista hierarchia, eksponująca niektóre wątki, np. dzieje Prometeusza. Można zarzyczyć, że mit jest dla Kubiaka wszystkim, ale nie swoistą psychologią starożytnych. Tak – dodajmy – bywa on dziś traktowany w niektórych kierunkach humanistyki, przedostając się stąd nawet do kazno-

dziedzictwa (interesującym przykładem jest praca amerykańskiego redemptorysty, Jamesa A. Wallace'a, „Imaginal Preaching. An Archetypal Perspective”, N.Y. 1995). Dlatego pewien niedosyt może budzić bardzo skrótowe potraktowanie fabuł dziś niezmiernie frapujących, jak np. ta o Narcyzie, której poświęcono tylko tyle miejsca, ile było potrzebne ze względu na jej znaczenie w całości (nazwijmy to tak) TEO-MITO-LOGII.

Kubiak nie ufa procedurom interpretacyjnym próbującym znaleźć w mitologii zapis innego niż stricte religijne doświadczenia. Ale – jednocześnie – redukuje własne, często zaskakujące tezy, które przy okazji starają się odpowiedzieć na pytanie o sens mitu dla tych, którzy przez wieki go przekazywali, jak np. znana z „Brewiarza Europejczyka” myśl, że *wyrządzonej Dydonie krzywdy nie można przebaczyć i że krzywda ta na wszystkie czasy pozostaje zawsze żywą raną* (Warszawa 1996, s. 19; zob. „PP”, nr 12/1997, s. 374 nn.), że jej milczenie-odmowa wobec wędrującego w podziemiach Eneasza ochraniała Rzymian przed pokusą totalitaryzmu. Przyznam, że nieco mi tego brakowało.

Odpowiedź na pytanie „Po co mitologia?” znajdziemy w omawianej książce sformułowaną wprost w jej zakończeniu: *Cześć dla tego dziedzictwa winna polegać na wykorzystaniu pouczeń, jakie z niego wynikają. Są to pouczenia gorzkie i ciepłe, wymagające i krzepiące. Już „Iliada”, uwydatniając wzniosłość zmagania się Achilleśa z losem, zarazem ukazuje klęskę jego samotnej dumy i jej niższość wobec szarej troski Hektora o rodzinę*

i ojczyznę. Ciepłą tę treść greckiej sztuki, literatury i wiary podejmuje i wiernie niesie w dalsze wieki i w dzieje państw i cywilizacji rzymska „Eneida” i kultura łacińska. Jest to zachęta do cierpliwego męstwa, wolnego od skargi, przeciwstawionego niepojętemu, a często przerażającemu, światu. Oto dziedzictwo antyczne, tak wielkie, że nietatwo jest mu sprostać. Ale wytrwale się o to staramy (s. 568).

Wskażmy jeszcze jeden walor „Mitologii”. Oto wiele fragmentów autorów greckich i rzymskich przemówiło do nas w nowym – jak zwykle świetnym – autorskim przekładzie Kubiaka, zapowiadając w ten sposób kolejny tom – „Panooramę antycznej literatury greckiej i rzymskiej”.

Piotr Urbański

DEKADENCJA, CZYLI COŚ NOWEGO

Henri-Irénée Marrou
*Zmierzch Rzymu
czy późna
starożytność?
III-IV wiek*

Volumen – Bellona,
Warszawa 1997, ss. 158

Cesarstwo Rzymskie jest niezaprzeczalnie głównym bohaterem starożytności. Każda epoka, każde państwo ma swoich wielbicieli, Rzym jednak stanowi niejako kvin-

tesencję ich wszystkich jako ich szczególny dziedzic – zdobywca, a zarazem konserwator. Chwała Rzymu kojarzy się z trwałym pokojem obejmującym cały znany świat, wielonarodowym państwem zbudowanym na prawie i tolerancji, wysoką kulturą i wieloma innymi wspaniałymi osiągnięciami, które nasuwają myśl o Złotym Wieku i czasach prawdziwej jedności europejskiej i światowej. Dlatego upadek Rzymu po dziś dzień wywołuje wiele emocji i polemik. Dlaczego upadł? Czy musiał? Czy zniszczyli go barbarzyńcy, czy – jak chciał Gibbon – chrześcijanie, zły system fiskalny czy niewolnictwo, zniewieszczenie czy odrodzenie narodowe wśród podbitych niegdyś ludów...? Można chyba zaryzykować stwierdzenie, że dla każdego biorącego udział w tej dyskusji przyczyną upadku Rzymu jest to samo, co jego zdaniem niszczy współczesny świat i współczesną cywilizację.

W tę trwającą od wielu lat dyskusję doskonale wpisuje się książka H.-I. Marrou poświęcona okresowi, który uważa się za czas zmierzchu Cesarstwa, a więc wiekom III i IV. Jednakże Marrou nie stawia sobie bynajmniej za cel śledzenia znamion upadku świata antycznego. Ukazuje ten czas zupełnie inaczej – jako czas normalnego życia, rozwoju, pojawiania się nowych kierunków w sztuce, nowych mód, nauk, praw i ich kodyfikacji. Odmienny ton przedstawiania tego okresu dobrze oddaje choćby sam tytuł książki: „Zmierzch Rzymu czy późna starożytność?”

Książka ta nie jest – jak by się mogło wydawać – obszernym wywodem polemicznym, ale zbiorem

parostronicowych esejów poświęconych różnym dziedzinom życia. Głównym tematem nie jest też bynajmniej polityka, ale życie mieszkańców Rzymu. Marrou omawia nie tylko przemiany w stylu wielkiej sztuki, ale również tak mało wydawać by się mogło znaczące i przyziemne sprawy, jak nowe mody w strojach, namiętności wybuchające przy wyścigach rydwanów, czy powstawanie nowych form zdobniczych i ich trwanie w innych, pozornie odległych kręgach kulturowych.

Opisywanie realiów późnej starożytności nie jest dla Marrou celem samym w sobie. Pozwala mu postawić dwa pytania, nad którymi warto się zatrzymać, gdy zmuszają do wyjścia poza historiozoficzne „oczywistości”.

Pierwsze pytanie brzmi następująco: Czy i kiedy Rzym rzeczywiście upadł? Jest ono oczywiście przewrotne, bo na żadnej mapie świata od wielu wieków nie znajdziemy państwa mniemającego się Cesarstwem Rzymskim. Trzeba jednak przyznać, że pytanie to ma na celu raczej zwrócenie uwagi na żywotność idei Cesarstwa i obecność wielu jego elementów także dzisiaj.

Nietrudno jest wyznaczyć kres Cesarstwa Wschodniego, które trwało nieprzerwanie mimo różnych kolei losu aż po 29 V 1453 r., kiedy to wojska sułtana Mehmeda II wdarły się do Konstantynopola. Również data upadku Cesarstwa Zachodniego wydaje się ustalona raz na zawsze. Jednak stwierdzenie, że nikt z obywateli Rzymu w 476 r. nie zauważył niczego szczególnego w fakcie usunięcia cesarza Romulusa Augustulusa przez germań-

skiego wodza Odoakra, należy już do historycznych truizmów. W ciągłości istnienia Cesarstwa na Zachodzie wierzyli – przynajmniej na papierze – Karol Wielki i jego następcy, którzy nosili tytuł cesarski, Święte Cesarstwo Narodu Niemieckiego nieprzypadkowo nosiło miano Rzymskiego, zaś jego dwugłowy czarny orzeł nawiązywał wprost do symboliki Rzymu. Czyżby więc dopiero Napoleon zlikwidował Cesarstwo? Ale na Wschodzie idea „trzeciego Rzymu” była żywa aż do 1917 r., a i dziś godłem Rosji jest dwugłowy czarny orzeł.

Jednak Rzym to nie tylko idea polityczna. Nawet jeśli zniknął z map politycznych Europy i świata, to poza ruinami forów, świątyń i bazylik do dziś sporo elementów Rzymu pozostało żywych, a przynajmniej dobrze zakonserwowanych: prawo rzymskie jest ciągle przedmiotem studiów i zasadą wymiaru sprawiedliwości, łacińskie słowa z narodowymi końcówkami wzbogacają codzienny język narodów europejskich, a jedno z największych dzieł literatury łacińskiej owego czasu zmierzchu i upadku rozbrzmiewa w naszych domach, ilekroć oglądamy w TV transmisję z papieskich uroczystości w Bazylice św. Piotra. Czyż nie jest fascynujące tropić wraz z Marrou ślady wciąż żyjącego Cesarstwa?

Na drugie pytanie postawione w „Zmierzchu Rzymu” przez Marrou jest jednak trudniej odpowiedzieć spokojnie, bezstronnie i bez pewnego niepokoju. Pyta on mianowicie, czy czasem nie stało się dobrze, że Rzym upadł? Czy rzeczywiście jego zniknięcie było dla Europy

niekorzystne? Marrou stara się ukazać przede wszystkim koszty zachowania przy życiu Cesarstwa Wschodniego: zbudowanie państwa totalitarnego, potężnego aparatu ucisku podatkowego, zlikwidowanie niemal do zera wolności osobistej. Wszystko to pozwoliło Rzymowi trwać na Wschodzie. Ale nie jest przypadkiem, że wyzwalani przez Bizantyńczyków mieszkańcy podbitych przez Arabów miast Syrii ze smutkiem wspominali niskie podatki Saracenów i z równym, jeśli nie większym smutkiem witali powrót konstantynopolińskiego biurokracji. Teza Marrou zabrzmi może zaskakująco, ale sugeruje on, że Rzym upadł na Zachodzie, bo ludzie bardziej cenili tam własną godność i swobodę, że mając do wyboru życie w państwie totalitarnym i w państwie rządzonej przez barbarzyńców, wybierali tę drugą możliwość. Na to wygląda, że istnienie Cesarstwa przestało się opłacać.

Czy była to ówczesna klęska zjednoczonej Europy? Takie stanowisko byłoby pewnie zbyt dużym uproszczeniem. Lecz jeśli tak, to jest to bardzo ważna przestroga dla nas, wchodzących dziś do na nowo zjednoczonej Europy. Czasem pewne formy światowego pokoju, wolnego handlu, wysokiej kultury mogą się okazać zbyt kosztowne. Czasem może się okazać, że wymagają zapłacenia tym, co miały rozwijać i chronić.

Książkę Marrou czyta się bardzo dobrze. Ma tę rzadką zaletę, że uczy, nie pouczając. Jej lekturę można by porównać do zapuszczania kolejnych sond w różne dziedziny życia w III i IV w. Każda sonda

przynosi jakiś fragment barwnej mozaiki, świata, który odszedł, a jednak pozostał. Trudno odnieść wrażenie, że był to czas jakiegos końca – raczej kolejnych kroków stawianych przez ludzi na pełnej zakrętów i niespodziewanych zwrotów drodze historii. Warto więc poświęcić parę chwil na tę skromną, bo nie przeładowaną uczonością książkę. Może ona ubogacić nie tylko poważnego historyka, ale i każdego, kto interesuje się odległymi czasami i ich dziedzictwem.

Tomasz Grodecki

WYJŚCIE Z LABIRYNTU BEZRADNOŚCI

Paul Valadier

Pochwała sumienia

**Volumen, Warszawa 1997,
ss. 190**

Do truizmów należy dzisiaj narzekanie na zamęt myślowy i pojęciowy we współczesnej kulturze. Wiemy już, że nie bardzo wiemy, jak mamy postępować, i że gubimy się w wielości różnych poglądów i zasad, które na pozór wydają się równe. Wiemy także, że wynikiem tego chaosu jest fundamentalizm religijny przybierający różne postaci i że należy z nim walczyć w imię świętej tolerancji. Jesteśmy świadomi swojej wolności jako ludzie, ale nie bardzo potrafimy ustalić, czym jest owa wolność i jak ją należy rozumieć. Ostatecznie stajemy bez-

radni wobec wszechobecnego relatywizmu i na własną rękę próbujemy sobie z nim poradzić.

Chyba dosyć powszechnie zdajemy sobie sprawę ze zjawisk zachodzących we współczesnej kulturze i w naszym podejściu do życia i moralności, jednak dyskusje, które na ten temat toczymy, nie dochodzą do istoty rzeczy. Na ogół zadowalamy się kilkoma gazetowymi banałami, które dają nam poczucie, że przenikamy w pełni rzeczywistość. Nie bardzo natomiast kwapimy się chyba do rzetelnego przemyślenia współczesnych form kryzysu kulturowego, a jeszcze trudniejsze dla nas jest wyciągnięcie z tego konkretnych wniosków.

Jesienią ubiegłego roku ukazała się pierwsza na rynku polskim książka francuskiego jezuity, Paula Valadiera (jego tekst nt. analizy współczesności ukazał się w „PP” 4/1996), zatytułowana „Pochwała sumienia”, gdzie można znaleźć kilka cennych i dobrze przeanalizowanych wskazówek otwierających perspektywę wyjścia z bezzadności intelektualnej albo możliwość wejścia w rzetelną dyskusję nad kierunkami naszego myślenia i postępowania. Valadier jest autorem kilku książek dotyczących ateizmu, współczesnych problemów społecznych i obecnej kondycji Kościoła. Wykłada także w Centre Sèvres w Paryżu i Institute Catholique w Lyonie.

Główną ideą wydanej książki Valadiera jest pokazanie sumienia jako drogowskazu moralnego jedynego i niezbędnego dla właściwego funkcjonowania jednostek i całych społeczeństw. Zdaniem autora *sumienie wciąż pozostaje i zawsze*

pozostanie jedyną instancją spójną z naszymi demokratycznymi społeczeństwami, normą, która jawnie bądź sekretnie reguluje publiczną debatę i wprowadza ład w życie społeczne i kulturalne (s. 5). Oczywiście, już to zdanie może stanowić podstawę dyskusji i można przeciwko niemu wysunąć wiele argumentów. Czyni to sam autor, przedstawiając niektóre aspekty współczesnej dyskusji nad sumieniem. Pokazuje zarówno wątpliwości związane z przyznaniem sumieniu pierwszeństw przy podejmowaniu wyborów i kształtowaniu moralności, jak i argumenty, które za tym przemawiają.

Valadier odwołuje się także do starego jak świat sporu między prawem a sumieniem. Wobec współczesnej dyskusji na temat państwa prawa i w ogóle roli prawa w życiu społecznym niezwykle wagę zyskuje wywód francuskiego jezuitę, który zwraca uwagę na to, że same prawa są martwe. Jeśli w społeczeństwie nie będzie rozwiniętej świadomości moralnej, to prawa będą stanowiły jedynie pozór gwarancji ładu i porządku. Prawo bowiem nie ogarnia całości i złożoności sytuacji życiowych jednostek i społeczeństwa. Ponadto prawo, o ile nie jest uwe wnętrznione, jest czymś zewnętrznym i obcym. Nie przekonuje, może tylko pełnić funkcję strażnika czy drogowskazu moralności, ale nie jej nauczyciela. Każdy człowiek, a w konsekwencji społeczeństwo potrzebuje żywego przewodnika i nauczyciela, a jest nim właśnie sumienie, i to sumienie zakorzenione w Bogu, który jest Prawdą absolutną. Sumienie nie jest czymś zam-

niętym w sobie, ale jest rzeczywistością dynamiczną opartą na więzi z Bogiem. Valadier kilkakrotnie przywołuje definicję sumienia zawartą w konstytucji duszpasterskiej o Kościele (nr 16), gdzie jest mowa o sumieniu jako *najtajniejszym ośrodku i sanktuarium człowieka, gdzie przebywa on sam z Bogiem, którego głos w jego wnętrzu rozbrzmiewa*. Dlatego autor m.in. na podstawie tej definicji przyznaje sumieniu tak istotną rolę w podejmowaniu decyzji. Nikt nie może zastąpić człowieka w jego wyborach i odpowiedzialności za nie. Oczywiście, podejmowanie odpowiedzialnych decyzji wymaga rozważań, przeanalizowania argumentów, i często niesie niepewność co do podjętych wyborów, co jest zgodne z obdarowaniem człowieka przez Boga rozumem i wolną wolą.

Również te uwagi są niezwykle aktualne w współczesnym kontekście kulturowym, kiedy wielu ludzi zwalnia się z myślenia i rozważania dylematów moralnych, żądając jednoznacznych odpowiedzi. W tym kontekście niezwykle interesujące są uwagi Valadiera na temat sporu wokół jansenizmu, istotnego, bo dotyczącego relacji między ludzką wolnością a Bogiem. Valadier w przekonujący sposób wykazuje, jak Pascal w poszukiwaniu pewności w podejmowaniu decyzji był daleki od zrozumienia złożoności problemów i zamknięty na działanie Ducha Świętego. Moralność nie jest czymś geometrycznym i nie można stosować do niej zasad matematyki.

Francuski jezuita mówi też o możliwym błędzeniu sumienia. Powołując się na sumienie, możemy

popęlić błąd. Niemniej zachowuje ono swoją moc zobowiązującą. Możliwość błędzenia sumienia nakłada na człowieka obowiązek kształtowania sumienia i poddawania konfrontacji jego osądów. Formowanie sumienia prowadzi do odpowiedzialności za własne postępowanie. W naszych czasach natomiast jesteśmy świadkami łatwego zwalniania się z odpowiedzialności osobistej i przerzucania jej na rządy czy organizacje międzynarodowe. Wiąże się to oczywiście z lekceważeniem procesu formowania sumienia i dominacją zasady absolutnej autonomii jednostki. Valadier w konsekwentnym wywodzie krytykuje tę zasadę i jej głównych orędowników, takich jak Mill, Nozick i Engelhardt, pokazując przy tym, do jak absurdalnych skutków ona prowadzi.

Niezwykle interesujący jest ostatni rozdział książki, w którym autor pokazuje rolę Kościoła w „odkryciu” i promowaniu sumienia. Przecież jedną z nowości ewangelicznych jest to, że Jezus w swoim nauczaniu podkreślał rolę serca – ludzkiego wnętrza – w procesie podejmowania decyzji. Tu znajduje się punkt wyjścia formowania się nauki o sumieniu, która jest stale obecna w Kościele. Kolejne przesłanki dotyczące rozwoju tej nauki możemy odnaleźć w listach św. Pawła, gdy pisze o rozdarciu wewnętrznym człowieka. *W tym kontekście rozwija się i potwierdza zainteresowanie sumieniem jako miejscem, w którym człowiek zaczyna nasłuchiwać swego Stwórcy, rozróżniać w sobie sprzeczne dążenia i rozstrzygać we względnej niepewności. W tym sensie chrześcijań-*

ska rewolucja moralna zdecydowanie prowadzi do waloryzacji sumienia, stwarzając duchowe i intelektualne warunki, by to pojęcie powstało (s. 169).

Książka Valadiera przypomina o sumieniu jako o instancji, dzięki której możemy w miarę pewnie poruszać się w chaosie zasad i wartości. Jednocześnie stanowi dla czytelnika przygodę intelektualną, która kieruje jego uwagę ku filozofom, takim jak Arystoteles, św. Tomasz z Akwinu, A. MacIntyre, F.W. Nietzsche, J.J. Rousseau, którzy podejmowali problem sumienia, woli, prawa. Lektura stawia więc czytelnikowi wymagania, ale daje wiele satysfakcji, przypominając podstawowe prawdy związane z moralnością i umieszczając je we właściwym im kontekście filozoficznym bądź teologicznym.

Niektóre tezy autora są dyskusyjne, jak choćby ta, że w renesansie nie nastąpił przełom antropocentryczny w filozofii. Miejscami też bardzo uwidocznia się jego niechęć do Magisterium Kościoła, chociaż treść książki jest z nim zgodna. Ta ostatnia postawa jest charakterystyczna dla niejednego współczesnego filozofa czy teologa katolickiego. Nie umniejsza to wartości książki, która przywraca wagę dobrze uformowanemu sumieniu zakorzenionemu w Bogu – prawdzie absolutnej, i poddanego ocenie wspólnoty Kościoła, dzięki któremu możemy wyjść z otaczającej nas bezradności intelektualnej i moralnej.

Piotr Samerek SJ

WYJŚCIE POZA SCHEMAT

Dariusz Matelski *Mniejszość niemiecka w Wielkopolsce w latach 1919-1939*

Poznań 1997, ss. 592

Losy mniejszości niemieckiej w II Rzeczypospolitej były już przedmiotem badań całkiem sporego grona historyków polskich i niemieckich, co zaowocowało znaczną liczbą publikacji. Niestety, często były to studia jednostronne i tendencyjne, hołdujące czarno-białej optyce oraz utrudniające rzeczową dyskusję. W ostatnich latach takich prac ukazuje się coraz mniej, więcej zaś studiów solidnych i wyważonych, co nie znaczy uciekających od trudnych tematów. Mimo dużego już dorobku historiografii niektóre aspekty życia Niemców w Polsce nie stały się dotychczas przedmiotem kompleksowych badań, np. sprawy wyznaniowe czy losy społeczności niemieckiej w Wielkopolsce. Ten ostatni problem doczekał się wreszcie należytego i rozległego opracowania pióra młodego historyka poznańskiego.

Omawiane tutaj studium zostało oparte na dużej i różnorodnej bazie źródłowej, zachowanej głównie w polskich zbiorach archiwalnych, ale wykorzystuje obfitą dokumentację niemiecką. Autor sięgnął także po prasę z owego czasu, liczne źródła drukowane oraz uwzględnił imponującą literaturę przedmiotu (widać to wyraźnie w bibliografii).

To wszystko pozwoliło mu na stosunkowo szerokie zarysowanie panoramy życia społeczności niemieckiej w Wielkopolsce (acz nie wolne od luk), pieczołowite odтворzenie zwłaszcza wielu mniej znanych i docenianych form aktywności tej społeczności, udokumentowane często bogatym materiałem statystycznym (przykłady choćby w aneksach). Wiele jest tutaj nowych ustaleń i interpretacji, popartych źródłami. Autor umiejętnie łączy różne metody badawcze, co owocuje niekiedy świeżym i twórczym spojrzeniem na wiele podobno dogłębnie już zweryfikowanych faktów.

Przy lekturze książki uderza kluczowe znaczenie antagonizmu polsko-niemieckiego, dla losów mniejszości. Zmuszał on Niemców w Wielkopolsce do różnorodnej aktywności w obronie swej tożsamości, mimo stale malejącej ich liczby (od 16,7% mieszkańców regionu w 1921 r. do 9,6% w 1936 r.) i generalnie niechętnego im polskiego otoczenia – zarówno w wymiarze lokalnym, jak i państwowym. Wszelako Niemcom trudno przychodziło pogodzenie się z degradacją z pozycji nacji dominującej w państwie pruskim przed 1919 r. do roli mniejszości w państwie polskim. Wśród polskich Wielkopolan najsilniej rysował się endecki sposób widzenia konfliktu polsko-niemieckiego, wzmagający napięcia narodowe, aczkolwiek i niemało było przykładów zgodnego współżycia obu nacji w wymiarze lokalnym. Na to wszystko nakładają się zimne i niezbyt przyjazne przez cały okres międzywojenny stosunki

państwowe polsko-niemieckie, których znaczącym aspektem było położenie Niemców w Polsce, traktowanych jako ważny instrument w rewizjonistycznej polityce Berlina. Godne szczególnej uwagi jest to, że autor w swoich ocenach postaw mniejszości niemieckiej starał się wyjść poza utarte i mało twórcze dziś negatywne schematy i stereotypy, utrwalone silnie zarówno w potocznej świadomości historycznej Polaków, jak i w naszej historiografii. Prezentowano tam mniejszość niemiecką jako jednolicie antypolską i rewizjonistyczną we wszystkich swych poczynaniach, zagrażającą istnieniu państwa polskiego i jego granic, by w konsekwencji przypisać jej oczywistą rolę V kolumny III Rzeszy we wrześniu 1939 r.

Książka trafnie szkicuje dużo bardziej skomplikowany obraz zachowań niemieckiej społeczności. Matelski pokazuje znaczne zróżnicowanie postaw mniejszości niemieckiej w Wielkopolsce wobec państwa polskiego i Polaków. Podkreśla, że zmienna co do natężenia polityka polonizacyjna władz polskich (czasem z rażącym naruszeniem prawa) zmuszała często mniejszość do naturalnej obrony swej tożsamości i tradycji, swego przywiązania do wielkopolskiego Heimatu, a to jednak umacniało niechęć wobec Polski. Autor dostrzega różnice i rozbieżności w polityce narodowościowej II RP przed 1926 r. (raczej asymilacja narodowa) i po 1926 r. (raczej asymilacja państwowa), akcentując także jej właściwości regionalne i personalne. Lide-

rzy Niemców poznańskich zmierzali w takiej sytuacji do konsolidacji swych rodaków, co niewątpliwie było korzystne dla Berlina i jego polityki wobec Polski. Dlatego: *życie polityczne, gospodarcze, religijne i społeczno-kulturalne zostało podporządkowane zadaniu naczelnemu – utrzymaniu niemieckiej tradycji i kultury narodowej, a także silnej pozycji ekonomicznej, która nie była jedynie pochodną uprzywilejowania ich w okresie państwowości niemieckiej oraz pomocy materialnej ze strony Rzeszy w okresie międzywojennym, ale także efektem umiejętności organizacyjnych i owocem własnego, wyczerpującego wysiłku* (s. 357). Natomiast przedstawiciele polskich władz centralnych i lokalnych, licznych organizacji politycznych i społecznych oraz znaczna część polskiej społeczności Wielkopolski za *działalność antypolską uznawali każdy przejaw aktywności narodowo-politycznej Niemców wielkopolskich*. W efekcie *pielęgnowanie tradycji, języka i niemieckiej kultury traktowano jako działalność germanizacyjną, mającą na celu tylko i wyłącznie podtrzymywanie „ducha niemieckiego” – wymierzonego w integralność Rzeczypospolitej* (s. 359). W rezultacie antagonizm polsko-niemiecki miał charakter trwały i umacniał nacjonalizm po obu stronach. Taki jednostronny obraz relacji polsko-niemieckich przyjęło po II wojnie światowej bardzo wielu polskich historyków, żywy jest on także dziś. Oczywiście nie oznacza to, że w szeregach mniejszości brakło postaw i działań typowo nacjonalistycznych

(szczególnie nagłaśnianych i zwalczanych przez administrację polską), sabotujących państwowość i granice II RP – było ich całkiem sporo, a nasiliły się szczególnie w latach 30. Ulegała im szczególnie wielkopolska młodzież niemiecka, często zafascynowana sukcesami Niemiec hitlerowskich. W efekcie większość Niemców (często bez głębszego związku ideowego i organizacyjnego z nazizmem) z nadzieją patrzyła na kolejne aneksje terytorialne III Rzeszy, natomiast siły antyfaszystowskie w łonie mniejszości były dużo mniej wpływowe, np. środowiska katolickie. O tych postawach wielu historyków niemieckich lubiło niekiedy zapominać. Wszelako autor udowadnia, jak wielu Niemców, mimo niechętnego traktowania przez polskie władze i aktywnej propagandy nazistowskiej, zachowało lojalność wobec państwa polskiego, i to w warunkach konfliktu polsko-niemieckiego w 1939 r. Wydaje się, że ta lojalność dotyczyła samej instytucji państwa, wszelako bez bliższego utożsamiania się z nim.

Omawiana publikacja wnosi wiele nowego do naszej wiedzy o mniejszości niemieckiej w II RP, meandrach polityki narodowościowej ówczesnych władz polskich. Książka Matelskiego warta jest przeczytania i wyciągnięcia wniosków dotyczących także współczesnych stosunków polsko-niemieckich. Pełniejsze i z pewnością bliższe prawdy spojrzenie na rolę i funkcjonowanie społeczności niemieckiej przed II wojną światową winno wyzwolić refleksje na temat obecnej sytuacji

tej mniejszości w Polsce, aby uniknąć powtarzania starych błędów i uprzedzeń. W tym też aspekcie takie poznanie i rzeczowe udokumentowanie zjawisk z przeszłości z pewnością dobrze służy polsko-niemieckiemu zrozumieniu i dialogowi.

Jarosław Macała

Z życia Kościoła

Chrześcijanie zasiadają do dialogu

W dniach 27-28 XI 1997 r. na 292. sesji plenarnej Episkopatu Polski na Jasnej Górze powołano dwie komisje do dialogu ekumenicznego, z polskokatolikami i mariawitami, natomiast 23 marca br. w Warszawie odbyło się pierwsze historyczne posiedzenie Komisji ds. Dialogu pomiędzy Konferencją Episkopatu Polski a Polską Radą Ekumeniczną, w skład której wchodzi chrześcijanie prawosławni, protestanci oraz starokatolicy. Jednym z tematów posiedzenia była sprawa wzajemnego uznawania chrztu przez wszystkie Kościoły, o czym dyskutowano już na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych. Podczas obrad poruszono także kwestię wspólnego udziału w jubileuszu 2000-lecia chrześcijaństwa oraz 80. rocznicy odzyskania niepodległości przez Polskę. Następne takie posiedzenie zaplanowano na październik tego roku.

Przełom: dialog z Kościołem polskokatolickim w kraju

W rzymskokatolickim seminarium duchowym „Hozjanum” w Olsztynie podczas tegorocznego Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan miało miejsce beprecedensowe wydarzenie: po raz pierwszy zwierzchnik Kościoła polskokatolickiego, bp Wiktor Wysoczański, wygłosił w rzymskokatolickim seminarium prelekcję na temat dialogu obu Kościołów.

Polski Narodowy Kościół Katolicki powstał w Stanach Zjednoczonych w wyniku konfliktów narodowo-ekonomicznych między hierarchią kościelną pochodzenia niemieckiego i irlandzkiego a polską parafią Scranton, gdzie mimo sprzeciwu hierarchii katolickiej proboszczem został ks. Franciszek Hodur. W 1904 r. po uprzednim ekskomunikowaniu ks. Hodura nastąpiło ostateczne zerwanie z Rzymem, a w 1907 r. ks. Hodur został wyświęcony na biskupa przez biskupów starokatolickich z Utrechtu, dzięki czemu Kościół Narodowy posiada sukcesję apostołską uznawaną przez katolików i prawosławnych.

Między Kościołem rzymskokatolickim i polskokatolickim istnieją drobne różnice teologiczne: polskokatolicki należy do Unii Utrech-

kiej Kościołów Starokatolickich i za podstawowy dokument doktrynalny przyjmuje Deklarację Utrechcką Biskupów Starokatolickich z 1889 r. Doktryna Kościoła polskokatolickiego jest oparta na symbolach wiary oraz orzeczeniach pierwszych siedmiu soborów powszechnych, które odbyły się w pierwszym tysiącleciu nie podzielonego Kościoła. Kościół ten nie uznaje dogmatu o nieomyślności papieża ani dogmatów o niepokalanym poczęciu Maryi i Jej wniebowzięciu, chociaż aż jedna trzecia parafii w Polsce jest pod wezwaniem Wniebowzięcia NMP. Kościół uznaje natomiast naukę o siedmiu sakramentach, ale w ten sposób, że głoszenie słowa Bożego to według niego sakrament, chrzest i bierzmowanie zaś uważa za jeden sakrament. Akceptuje naukę Kościoła prawosławnego na temat pochodzenia Ducha Świętego wyłącznie do Ojca. Odrzuca naukę o odpustach i kulcie relikwii. Duchownych polskokatolickich nie obowiązuje celibat. Kościół rozpoczął działalność w kraju na początku lat dwudziestych, a od 1951 r. istnieje jako niezależny Kościół polskokatolicki. Obecnie liczy około 22-25 tys. wiernych w Polsce i 50-60 tys. poza Polską, szczególnie w Stanach Zjednoczonych i Kanadzie. W Polsce Kościół ma ponad 100 duchownych, w tym 6 biskupów (4 czynnych i 2 emerytowanych).

Bp Wysoczański zauważył podczas swojej prelekcji, że w historii wielokrotnie dochodziło do gorszących zajęć w obu wspólnotach kościelnych, szczególnie na tle przechodzenia do Kościoła polskokatolickiego duchownych rzymskokatolickich, którzy złamali celibat. Dlatego Kościół polskokatolicki wydelegował do dialogu tylko duchownych, którzy przyjęli święcenia w Kościele polskokatolickim. Ze strony Kościoła rzymskokatolickiego dialog koordynuje przewodniczący Komisji Episkopatu ds. Dialogu z Kościołem Polskokatolickim biskup pomocniczy warmiński Jacek Jezierski.

10 lutego br. w Konstancinie koło Warszawy po raz pierwszy w Polsce przedstawiciele Kościoła rzymskokatolickiego i polskokatolickiego zasiedli do rozmów teologicznych. W obradach wzięli udział: ze strony rzymskokatolickiej: bp Jacek Jezierski, ks. Edward Warchoł i o. Zdzisław Kijas OFM Conv., ze strony polskokatolickiej: pb Wiktor Wysoczański, ks. infułat Henryk Buszka i ks. infułat Kazimierz Bonczar. W wyniku zbliżenia stanowisk doprowadzono do takiej sytuacji, że wierni Kościoła rzymskokatolickiego mogą przystępować do Komunii św. w Kościele narodowym, a duchowny rzymskokatolicki może głosić tam kazania i odwrotnie. Te uzgodnienia dotyczyły jednakże tylko obu Kościołów w Stanach Zjednoczonych, gdzie dialog dwustronny rozpoczął się już w 1981 r. Cztery lata później dele-

gacja Kościoła polskokatolickiego w USA na czele z pierwszym biskupem Franciszkiem Rowińskim po raz pierwszy złożyła wizytę Janowi Pawłowi II, podczas której podarowała papieżowi kielich mszalny bpa Hodura, założyciela Polskiego Narodowego Katolickiego Kościoła. Papież natomiast zaprosił biskupów polskokatolickich wchodzących w skład delegacji do wspólnego udzielenia błogosławieństwa pontyfikalnego wiernym.

Rozpoczęcie dialogu katolicko-mariawickiego

4 marca we Włocławku rozpoczęły się oficjalne rozmowy ekumeniczne pomiędzy Kościołem rzymskokatolickim a Starokatolickim Kościołem Mariawitów. Strony najpierw chcą zbadać okoliczności rozłamu. Na czele komisji mieszanej do dialogu ekumenicznego stoją: ze strony Kościoła rzymskokatolickiego bp Bronisław Dembowski, ze strony Starokatolickiego Kościoła Mariawitów bp Maria Ludwik Jabłoński. W skład komisji wchodzi ponadto: ze strony rzymskokatolickiej ks. Ireneusz Mroczkowski i ks. Henryk Seweryniak, ze strony mariawickiej ks. Tadeusz Szymański oraz ks. Konrad Rudnicki, znany profesor astronomii na Uniwersytecie Jagiellońskim, który odwiedził niedgdyś papieża w rezydencji Castel Gandolfo, gdzie po raz pierwszy w historii za zgodą Ojca Świętego odprawił mszę św. mariawicką.

Bp Dembowski poprosił stronę mariawicką o udostępnienie pism założycielki, matki Franciszki Kozłowskiej, w celu ich przeanalizowania od strony teologicznej. Chodzi tutaj o obiektywizację oceny teologii mariawickiej. Następną istotną kwestią jest zbadanie powodów ekskomuniki m. Kozłowskiej, co będzie bardzo trudne ze względu na brak źródeł historycznych na ten temat w Polsce. Jedyne kompetentnym źródłem w tej kwestii pozostają archiwa watykańskie.

Trudny dialog z Rosyjskim Kościołem Prawosławnym

Dialog między Kościołami rzymskokatolickim i prawosławnym znajduje się w impasie: Kościół prawosławny zarzuca Kościołowi rzymsko- i greckokatolickiemu uprawianie prozelityzmu i ekspansji na Ukrainie. Dlatego patriarcha moskiewski Aleksy II stoi na stanowisku, że Jan Paweł II powinien potępić to *agresywne zachowanie* Kościoła greckokatolickiego. Tylko wówczas byłoby możliwe spotkanie papieża i patriarchy. Na razie jednak Patriarchat Moskiewski nie dostrzega *widocznej poprawy* w stosunkach dwustronnych. Dlatego mimo zaproszenia wystosowanego do Jana Pawła II przez prezydenta

Rosji Borysa Jelcyna, aby papież odwiedził Rosję, do takiej wizyty w najbliższej przyszłości nie dojdzie. Ojciec Święty nie przyjmie bowiem zaproszenia, jeśli wcześniej na jego wizytę nie zgodzi się Synod Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego.

Śmierć prawosławnego metropolity ogromną stratą dla polskiego ekumenizmu

W Polsce ogromną stratą dla wszystkich wspólnot kościelnych była śmierć prawosławnego metropolity warszawskiego i całej Polski, Bazylego (w świecie: Włodzimierz Doroszkiewicz), od wielu lat wiceprzewodniczącego Polskiej Rady Ekumenicznej. Wniósł on znaczący wkład w tworzenie dobrego klimatu ekumenicznego w naszym kraju. Biskup-senior Władysław Miziołek, wiceprzewodniczący Rady Episkopatu ds. Ekumenizmu, znający bardzo dobrze zmarłego, powiedział, że w stosunkach z katolikami zachowywał się on zawsze życzliwie, okazując im braterską miłość. Wszelkie konflikty między obydwojema Kościołami starał się łagodzić, szukając jak najlepszego rozwiązania. Bp Miziołek podkreślił, iż pomimo pogorszenia się stosunków katolicko-prawosławnych w skali światowej metropolita Bazyli starał się, aby w Polsce do takiej sytuacji nie doszło.

Marek Blaza SJ

