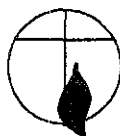


przegląd powszechny

10/950/2000

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, 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.)

Dariusz Kowalczyk SJ

Wacław Osajca SJ (red. naczelny)

Jerzy Wocial

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

OPRACOWANIE TECHNICZNE, SKŁAD I ŁAMANIE:

Joanna Kwiatkowska

ADMINISTRACJA

Teresa Pietrzak

„PRZEGLĄD POWSZECHNY”

Redakcja i Administracja

ul. Rakowiecka 61

02-532 Warszawa

tel. redakcji (022) 849-02-39

(022) 54-28-726, 54-28-728

tel. administracji (022) 54-28-727

tel. fax (48) (022) 848-09-78

Prenumerata:

roczna 71,50 zł

za 1 półrocze 39,00 zł

(cena egzemplarza poza prenumeratą
8,00 zł)

Konto prenumeraty:

BSK SA O/Kraków,

nr konta: 10501445-1202272884

Konto redakcji:

Bank PKO BP VI Oddział w Warszawie

nr konta 34 10201068 123070142

ul. Bagatela 15

00-585 Warszawa

Skład i druk: Wydawnictwo WAM, Księża Jezuici, Kraków

Numer zamknięto 20 IX 2000 r.

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

Spis treści

Marian Machinek MSF

Etyczne implikacje Projektu Poznania Ludzkiego Genomu

9

Analiza genomu daje nauce niespotykane dotąd możliwości manipulacji człowiekiem. Odpowiedzialne obchodzenie się z wynikami tych badań jest niezwykle ważne, ponieważ stanowią one szczególnie przypadek splotu wiedzy i władzy. Jak długo badania te służą zwiększeniu życiowych szans ludzi oraz szanują inne wartości etyczno-moralne, są moralnie dopuszczalne i dobre. Gdy jednak mają one służyć za środek do uzurpacji quasi-boskiej władzy, są wysoce niemoralne.

ks. Alfons J. Skowronek

Sekularyzacja – wyzwanie dla Kościołów i teologów

27

Jedynym kluczem do zrozumienia sekularnej samoświadomości współczesnego człowieka jest i pozostanie chrześcijaństwo; bez odniesienia do chrystianizmu sekularyzacja będzie stanowiła kategorię zawieszoną w próżni, to znaczy – jej specyficzny wymiar historyczny będzie się wymykał wszelkiej próbie uchwycenia jego istoty.

Marek Blaza SJ

Kiedy nastąpiła Wielka Schizma?

44

Dzisiejszy brak pełnej jedności między Kościołem rzymskokatolickim i Kościołem prawosławnym jest wynikiem wielowiekowego procesu, który należałoby bardziej wnikliwie prześledzić, aby zrozumieć konsekwencje Wielkiej Schizmy dla obydwu Kościołów. Dopiero bowiem po zanalizowaniu procesu podziału katolicy i prawosławni będą mogli skuteczniej pracować na rzecz przywrócenia pełnej jedności ekumenicznej między sobą.

Józef Baniak

Ubóstwo a zamożność eksksięży parafialnych i ich rodzin (dokończenie)

61

Tadeusz Chabrowski

Wiersze

69

Michał Horoszewicz

Dysproporcje pacellańskie

71

Można sądzić, że wśród szczególnie kontrowersyjnych postaci połowy XX w. znajdzie się Pius XII. Jednakże chodzi tu nie o cały niemal dwudziestoletni pontyfikat, lecz jedynie o okres II wojny światowej, do którego odnosi się tak zwany problem milczenia Piusa XII.

Peter Gumpel SJ

Oddać sprawiedliwość Piusowi XII

W związku z artykułem Pana Horoszewicza

81

Pinchas E. Lapide, znany intelektualista i publicysta żydowski, był konsulem Izraela w Mediolanie. Wzburzony oczernianiem Piusa XII postanowił zabrać głos w obronie papieża. Szacuje on na 700–860 tys. liczbę Żydów, którzy uniknęli śmierci dzięki akcji Kościoła katolickiego inspirowanej przez Piusa XII.

Robert Danieluk SJ

Rosyjskie początki „Études”

95

U początków całej tej historii stoi postać ciekawa i wyjątkowa: książę Iwan Siergiejewicz Gagarin (1814–1882), potomek starej arystokratycznej rodziny rosyjskiej. W 1842 r. Gagarin nawrócił się na katolicyzm, a wkrótce potem wstąpił do jezuitów, do Prowincji Francji.

Tomasz Piotr Terlikowski

Relacje prawosławno-protestanckie przed Rewolucją Październikową

109

Świat prawosławia i świat protestantyzmu nie są i nigdy nie były sobie całkiem obce. Łączyła je nie tylko postać Jezusa Chrystusa czy kilka podstawowych dogmatów chrześcijaństwa, ale również wspólne interesy polityczne, wspólna historia i wspólne dwudziestowieczne męczeństwo.

Sztuka

Krystyna Paluch-Staszkiel: Wypiański znany i nieznanym 118

(Stanisław Wypiański – OPUS MAGNUM, Muzeum Narodowe w Krakowie)

Teatr

Joanna Godlewska: Byłam świadkiem w sprawie o morderstwo 122
(Teatr Kwadrat w Warszawie, „Szalone nożyczki” Paula Portnera, przekład i opracowanie wersji na Warszawę – Elżbieta Woźniak, scenografia – Józef Napiórkowski, reżyseria – Marcin Sławiński, premiera w listopadzie 1999)

Film

Jan Pniewski: Garb inności 124

(„Duże zwierzę”, reżyseria – Jerzy Stuhr)

Książki

Mieczysław Orski: Opowieści „Misia smorgońskiego” 126

(Zbigniew Żakiewicz, „Gorycz i sól morza. Gdańskie Smorgonie”)

Adriana Szymańska: Sztuka wrażliwości 129

(Krystyna Miłobędzka, „Imiesłowy”)

**Maria Magdalena Matusiak: Droga w górę albo Teatr Moralny
ludzkiego żywota 133**

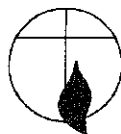
(Michał Jagiełło, „Jawnie i skrycie”)

Ryszard Matuszewski: Zamość mityczny 135

(Piotr Szewc, „Zmierzchy i poranki”)

Piotr Urbański: Nihil magis oratorium scripsi 139

(Salvatore I. Camporeale, „Lorenzo Valla i jego traktat o donacji Konstantyna. Retoryka, wolność i eklezjologia w XV wieku”)



Sommaire

Marian Machinek MSF

Implications éthiques du projet d'accéder à la connaissance du génome humain

9

L'analyse du génome offre à la science une possibilité inédite, celle de manipuler l'être humain. Un maniement responsable des résultats de cette démarche a une grande importance, dans la mesure où elle correspond au cas particulier d'enchevêtrement du savoir et du pouvoir. Aussi longtemps que l'étude du génome sert une multiplication des chances de l'homme dans sa vie, et se montre respectueuse de autres valeurs éthiques, elle est moralement plausible et bonne, mais dès qu'elle devient un moyen usurpateur au service d'un pouvoir quasi divin, elle est hautement immorale.

abbé Alfons J. Skowronek

Sécularisation – un défi pour les Églises et les théologiens

27

Le christianisme est et demeurera la seule clef permettant de comprendre la conscience séculière qu'a de lui-même l'homme d'aujourd'hui: sans référence au christianisme, la sécularisation ne serait qu'un terme vide de sens, ce qui veut dire que sa dimension historique spécifique échapperait à la tentative d'en saisir l'essence.

Marek Blaza SJ

Kiedy nastąpiła Wielka Schizma?

44

L'absence d'une unité complète entre l'Église catholique romaine et l'Église orthodoxe résulte d'un processus maintes fois séculaire qu'il faudrait revoir avec perspicacité pour comprendre les conséquences du Grand Schisme pour les deux Églises. Ce n'est qu'après avoir analysé le processus de partage que catholiques et orthodoxes pourront oeuvrer efficacement pour le rétablissement d'une pleine unité ecclésiale entre eux.

*Józef Baniak***Pauvreté et aisance des ex-prêtres paroissiaux
et de leurs familles (fin)**61

*Tadeusz Chabrowski***Poésies**69

*Michał Horoszewicz***Les disproportions pacellines**

71

L'on peut croire que le pape Pie XII sera rangé parmi les personnalités du milieu du XX^e siècle qui prêtent particulièrement à controverse. Pourtant, il ne s'agit pas de tout son pontificat de près de vingt ans, mais uniquement des années de la seconde guerre mondiale auxquelles se rapporte le problème dit du silence de Pie XII.

*Peter Gumpel SJ***Rendre la justice à Pie XII
en rapport avec l'article de M. Horoszewicz**

81

Pinchas E. Lapide, intellectuel et publiciste juif connu, était consul d'Israël à Milan. Indigné par le dénigrement de Pie XII, il décida de prendre la parole pour le défendre. Il estime à quelque 700 et jusqu'à 860 mille le nombre de juifs qui ont évité la mort grâce à l'action de l'Eglise catholique inspirée par Pie XII.

*Robert Danieluk SJ***Les origines russes d'„Etudes”**

95

Aux origines de cette histoire se trouve une personnalité hors du commun: le duc Ivan Serguéievitch Gagarine, descendant d'une vieille famille aristocratique russe (1814-1882). En 1842, Gagarine se convertit au catholicisme; peu après, il entra chez les jésuites, dans la province française de la Compagnie de Jésus.

*Tomasz Piotr Terlikowski***Relations entre orthodoxes et protestants
avant la Révolution d'Octobre**

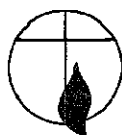
109

L'univers de l'orthodoxie et celui du protestantisme ne sont et n'ont jamais été étrangers l'un à l'autre. Le facteur d'union, ce n'étaient pas uniquement la

personnalité de Jésus Christ ou les quelques dogmes fondamentaux du christianisme, mais également la communauté d'intérêts politiques et de l'histoire, et le martyre commun au XX^e siècle.

Comptes rendus

118



Marian Machinek MSF

Etyczne implikacje Projektu Poznania Ludzkiego Genomu

Nie sposób nie dostrzec fascynujących osiągnięć, jakimi mogą się pochwalić nauki empiryczne u kresu dwudziestego wieku. Do tych, które na pewno należy zaliczyć do najwybitniejszych i najbardziej brzemiennych w skutkach jest odkrycie mechanizmów dziedziczenia, a w następstwie odczytanie kodu genetycznego i związane z nim poważne możliwości manipulacji żywymi organizmami. W kontekście niezwykle ambitnych współczesnych projektów w dziedzinie genetyki, niektóre, nie tak dawne przecież odkrycia, jak np. rozszyfrowanie przez J.D. Watsona i F. Cricka struktury DNA i przedstawienie przez nich w 1953 r. modelu podwójnej helisy, zdają się odległymi i stosunkowo nieskomplikowanymi osiągnięciami.

Dziedzina genetyki i technologii genetycznej dostarczała w ostatnim dziesięcioleciu raz po raz elektryzujących wiadomości. Wspomnieć tu można choćby zaprezentowaną w lutym 1997 r. przez szkockich naukowców z Edynburga owcę Dolly¹, czy też ogłoszoną w październiku 1999 r. propozycję internetowej aukcji komórek jajowych pochodzących od najpiękniejszych modelek świata². Jednak za największy i najbardziej ambitny projekt współczesnej nauki, którego wszystkich

¹ Była to pierwsza udana próba sklonowania ssaka z innego dorosłego osobnika. Zanim mogła urodzić się Dolly, dokonano ponad 200 nieudanych prób.

² Propozycję tę złożył amerykański fotograf Ion Harris. Grupą docelową miały być zamożne, a bezdzietne pary amerykańskie, które mogłyby w ten sposób „upiększyć genotyp swych potomków”. Cena jednej komórki jajowej miała wynosić co najmniej 10 000 \$. Zob. *Auktion für „schöne Gene”*, „Frankfurter Allgemeine Zeitung” z 26 X 1999, s. 17.

skutków i konsekwencji nie sposób nawet przewidzieć, należy uznać Projekt Poznania Genomu Ludzkiego. Słusznie określa się go jako odkrycie ostatniego nieznanego kontynentu³. Możliwości, jakie dałoby poznanie kodu życia są tak oszałamiające, iż niektórzy mówią z przestachem o quasi-boskiej władzy, jaką otrzyma nauka. Jak nigdy dotąd, wiedza o człowieku stanie się jednocześnie władzą nad człowiekiem. Trudno więc się dziwić, iż euforii naukowców towarzyszy raczej chłodna rezerwa wielu społeczności, a nierzadko też otwarta wrogość i domaganie się moratorium na tego rodzaju badania. Już kilka dziesięcioleci temu wielu myślicieli zwracało uwagę na to, iż współczesna nauka nie może pretendować do miana obszaru „poza dobrem i złem”, obszaru, gdzie nie istnieją żadne etyczne normy, a jedyną wytyczną postępowania jest naukowa efektywność, albo co najwyżej jakaś mglista perspektywa wykorzystania wyników badań dla dobra ludzkości. Coraz bardziej jednak widać, iż niczym nie ograniczony pęd do wiedzy może przerodzić się w Damoklesowy miecz, który zawisnie już nie tylko nad jednostkami, ale nad całą ludzkością. Nie musi to naturalnie prowadzić do „etyki defensywnej”, odnoszącej się z niechęcią do wszystkiego co nowe, czy do promowania w każdym przypadku „bioetyki granicy”⁴. Genetyka nie jest wcale jakąś demoniczną dziedziną wiedzy, której należy się bać, ani też cudowną kurą, która już wkrótce zacznie znosić złote jajka. W żadnym jednak wypadku etycy nie powinni pozwolić na wykluczenie siebie

³Tak nazywa badania nad ludzkim genomem Ojciec Święty. Zob. Jan Paweł II, *Badania nad genomem ludzkim*. Przemówienie do uczestników IV Zgromadzenia Plenarnego Papieskiej Akademii „Pro vita”, w: K. Szczygieł (red.), *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, Tarnów 1998, s. 296, 298. Wyrażając swój podziw, papież ostrzega jednocześnie przed redukcjonizmem i dyskryminacją, jakie wiążą się z badaniami genetycznymi.

⁴Terminem tym określa K. Kloskowski ściśle określone, deontologiczne normy etyczne zakazujące niektórych badań genetycznych. Kloskowski przeciwstawia ją „bioetyce ułatwiania”, która traktuje przyrodę i człowieka instrumentalnie, i w której „akceptuje się jako dopuszczalne zawsze i wszędzie, wszystko, co czyni życie człowieka wygodniejszym”. Akceptując potrzebę poddania badań genetycznych etycznej ocenie, wydaje się jednak, iż taki podział jest zbyt schematyczny. Zob. K. Kloskowski, *Pierwszeństwo etyki i bioetyki przed genetyką*, w: „Znak” 48,12 (1996), s. 76.

poza nawias w dyskusji na temat najnowszych jej osiągnięć, pod pretekstem braku kompetencji. Etyka nie jest dla genetyki wiecznie niedzisiejszą, utyskującą „prorokinią zagłady”, lecz niezbędną pomocą, aby geniusz ludzki nie stał się przyczyną nieodwracalnych szkód.

W artykule niniejszym zostanie rozpatrzone wiele etycznych implikacji, związanych z Projektem Poznania Ludzkiego Genomu. Etyczny wymiar wiąże się właściwie nie tyle z samym poznaniem ludzkiego genomu, ile z zastosowaniem wiedzy zdobytej w wyniku tego projektu. Jednak jak nigdy dotąd, badania podstawowe i ich praktyczne zastosowanie są tu ściśle powiązane.

Co to jest HGP?

Human Genome Project (HGP), jak brzmi angielska nazwa Projektu Poznania Ludzkiego Genomu, można określić jako międzynarodowy program badawczy mający na celu uzyskanie bardzo dokładnych map ludzkiego genomu, czyli rozszyfrowanie kompletnej informacji genetycznej człowieka. HGP zakłada osiągnięcie trzech celów. Najpierw chodzi o ustalenie map genetycznych (genetic mapping), czyli lokalizacji poszczególnych genów na każdym z 23 chromosomów człowieka⁵. Na drugim etapie zostaną sporządzone fizyczne mapy (physical mapping) o jeszcze większej rozdzielczości, mające na celu lokalizację określonych miejsc restrykcyjnych. I wreszcie w trzecim etapie powstaną mapy zsekwencjonowanych nukleotydów (sequencing)⁶. Dwa pierwsze cele zostały już w wielkiej mierze osiągnięte, chociaż występują jeszcze problemy w zintegrowaniu wyników badań poszczególnych grup naukow-

⁵ Genom człowieka składa się z 22 autosomów i 2 chromosomów płciowych x i y. Zob. H.G. Gassen, *Genomanalyse. I. Medizinisch*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg-Basel-Rom-Wien 1995³, s. 465-466.

⁶ Zob. R. Colombo, *The human genome project: the aim and limits of research*, w: J. de D. Vial Correa, E. Sgreccia, *Human genome, human person and the society of the future*, Città del Vaticano 1999, s. 82-88.

ców. Trzeci cel, jakim jest pełne zsekwencjonowanie, odczytanie niejako „litera po literze” ludzkiego DNA, czyli ok. 3 miliardów nukleotydów, tworzących ludzki genom, wymaga jeszcze wiele wysiłku i nakładów. Problemem dla naukowców jest fakt, iż jedynie 3-5% ludzkiego DNA zawiera informacje konieczne do syntezy RNA i protein, co stanowi ok. 100 000 genów. Funkcja pozostałych 95% DNA jest nieznana, choć wiele wskazuje na to, iż nie chodzi tu po prostu o „niepotrzebne” DNA. Spełnia ono prawdopodobnie rolę regulatora procesów dziedziczenia i jego zbadanie, jak i zachodzące współzależności, są tak samo istotne⁷. Osobnym problemem stanie się sformułowanie algorytmów i innych pomocy analitycznych, które dopiero umożliwią uporządkowanie, interpretację i wykorzystanie dostarczonej przez projekt prawdziwej powodzi danych. HGP obejmuje również charakterystykę genomów innych istot żywych, które służą jako organizmy modelowe do stworzenia map ludzkiego genomu. Analizuje się więc genomy m.in. myszy (*mus musculus*), muszki owocowej (*drosophila melanogaster*), nicienia (*caenorhabditis elegans*) i bakterii (*escherichia coli*). Analizy te zostały już po części zakończone⁸.

Po raz pierwszy ideę pełnego poznania genomu ludzkiego sformułowano w 1985 r. Miał to być skoordynowany na skalę międzynarodową wysiłek wielu ośrodków badawczych, mający na celu zbadanie przyczyn różnych chorób dziedzicznych. Wkrótce okazało się, iż najpoważniejsze zaangażowanie finansowe wykazały Stany Zjednoczone, które publikowały ok. 46,8% wszystkich danych w ramach HGP⁹. Już w latach 1986 i 1987 w prace nad projektem zaangażowały się amerykańskie

⁷H.G. Gassen, *Genomanalyse. I. Medizinisch*, dz. cyt., 465. Zob. też Th. Bangsow, B. König, *Das „human genome project”*, w: H.G. Gassen, K. Minol, *Gentechnik*, Stuttgart-Jena 1996⁴, s. 385.

⁸Zob. F.S. Collins, K.G. Jegalian, *Odczytać kod życia*, w: „Świat Nauki”. Wydanie Specjalne, nr 101/2000, s. 55.

⁹Dla porównania udział innych krajów w publikacji danych na temat badania ludzkiego genomu: Wielka Brytania 12,4%, Francja 6,4%, Japonia 6,1%, Kanada 4,8%, Niemcy 3,4%, Holandia 2,9%, Włochy 2,9%, Australia 2,3%, inne 12,0%. Zob. Th. Bangsow, B. König, *Das „human genome project”*, dz. cyt., s. 373.

instytucje państwowe National Institute of Health oraz Department of Energy. Jednym z głównych odpowiedzialnych został J.D. Watson, współodkrywca struktury DNA i laureat nagrody Nobla. Do koordynowania międzynarodowych wysiłków w dziedzinie analizy genomu utworzono w 1988 r. Human Genome Organisation (HUGO). Koszty całego projektu są ogromne i osiągną wielkość rzędu wielu miliardów dolarów¹⁰. W grudniu 1999 r. prasa doniosła o prawie kompletnym (97%) zsekwencjonowaniu pierwszego z 23 ludzkich chromosomów w ramach HGP. Chodzi o chromosom 22, zawierający 33 464 mln nukleotydów, co stanowi ok. 1,7% całego ludzkiego genomu¹¹. Zakończenie prac nad „atlasem ludzkiego genomu” przewidywano początkowo na rok 2003¹². Szybko jednak okazało się, że postęp jest szybszy niż przypuszczano. Na początku roku 2000 były pracownik HGP, który założył własną firmę o nazwie Celera Genomics, C. Venter, ogłosił, iż jego firmie udało się sporządzić niemal kompletną mapę ludzkiego genomu i że tym samym wyprzedziła ona pracujący pod rządowymi auspicjami Human Genome Project. Ostatecznie doszło jednak do porozumienia i 26 czerwca 2000 r. obie grupy naukowców ogłosiły w obecności prezydenta USA, B. Clintona wspólne oficjalne oświadczenie o zakończeniu mapowania ludzkiego genomu i podjęciu współpracy. Sukces ten został natychmiast okrzyknięty największym odkryciem w historii ludzkości, a genetyczna mapa najważniejszą mapą, jaką nakreśliła ręka człowieka. Nie umniejszając wagi tego spektakularnego sukcesu, trzeba jednak zaznaczyć, iż jest to dopiero początek badań. Potrzeba jeszcze lat, aby ustalić, jak funkcjonują i za co są odpowiedzialne poszczególne geny, których położenie ustalono.



¹⁰ Zob. R. Colombo, *The human genome project*, dz. cyt., s. 80-82.

¹¹ Zob. M. Fikus, *Pierwszy chromosom rozszyfrowany*, w: „Wiedza i Życie”, nr 2/2000, s. 16-17.

¹² Zob. F.S. Collins, K.G. Jegalian, *Odczytać kod życia*, dz. cyt., s. 52 n. Niektórzy podają rok 2005 jako termin zakończenia projektu.

Diagnostyka i terapia genetyczna

Jednym z celów, jaki towarzyszył Projektowi Poznania Ludzkiego Genomu od początku, jest zwiększenie możliwości diagnozowania i leczenia wielu chorób pochodzenia genetycznego. W 1990 r. w USA po raz pierwszy dokonano kompensacji uszkodzonych genów przez dodatkowe wprowadzenie do komórek genów zdrowych¹³. Umożliwienie diagnostyki i terapii, nie jak dotychczas na poziomie cech fenotypicznych, lecz na poziomie programu genetycznego stanowi jakościowe novum w medycynie. Dzięki genetycznemu monitoringowi można będzie wykryć dziedziczne predyspozycje do jakiejś choroby jeszcze na długo przed pojawieniem się pierwszych objawów¹⁴. Możliwość diagnozowania chorób genetycznych może zatem umożliwić ich wczesne leczenie. Jak bliska jest ta perspektywa, świadczą badania nad tzw. DNA-chipami, czyli genetycznymi mikroprocesorami. Na niewielkiej płytce krzemowej zamiast tranzystorów (jak w mikroprocesorach komputerowych) upakowane zostają tysiące krótkich cząsteczek DNA. Umożliwiają one szybkie diagnozowanie anomalii genetycznych, co może doprowadzić do powstania medycyny osobistej, polegającej na ustalaniu osobistych profilów genetycznych (jak się obecnie dokonuje np. badanie moczu albo krwi) oraz na dobieraniu leków całkowicie indywidualnie¹⁵. Oszałamiająca wprost wielość dostępnej informacji genetycznej wiąże się z innym jeszcze problemem natury etycznej, mianowicie z diagnozowaniem tych chorób, których jeszcze nie umiemy leczyć. Ponieważ wykrycie takiej dziś jeszcze nieuleczalnej choroby w żadnym wypadku nie pomaga pacjentowi, a jedynie go obciąża, pojawia się postulat, iż diagnostyka genetyczna powinna objąć jedynie takie

¹³ Zob. Th. Bangsow, B. König, *Das „human genome project”*, dz. cyt., s. 386.

¹⁴ Zob. J. Reiter, *Prädiktive Medizin – Genomanalyse – Gentherapie*, w: R. Löw, *Bioethik. Philosophisch-theologische Beiträge zu einem brisanten Thema*, Köln 1990, s. 65.

¹⁵ Zob. T. Łęski, *Genetyczny mikroprocesor*, w: „Wiedza i Życie”, nr 2/2000, s. 18-22.

choroby, które na dzisiejszym poziomie medycyny mogą być leczone, aby w ten sposób uchronić się od dyktatu informacji genetycznej. W tym kontekście może zmienić się również rola terapeuty, który często sam będzie przeżywał konflikt interesów. Z jednej strony bowiem będzie on naukowcem zainteresowanym uzyskaniem nowych danych i postępowaniem w swojej dziedzinie, z drugiej zaś powinien pozostać rzecznikiem praw pacjenta i obrońcą życia¹⁶.

Jedną z dziedzin, w których analiza genetyczna ma już szerokie zastosowanie jest diagnostyka prenatalna. Niektóre ze stwierdzonych w jej ramach schorzeń można dziś, choć jeszcze w bardzo ograniczonym stopniu, leczyć już w łonie matki, podając odpowiednie leki lub też nawet dokonując bezpośrednich zabiegów. Wykrycie defektów genetycznych w okresie przedporodowym może również umożliwić terapię prewencyjną, polegającą np. na zastosowaniu odpowiedniej diety, zmniejszającej lub opóźniającej wybuch choroby¹⁷. Wykorzystanie możliwości, jakie daje analiza genomu, aby wcześniej wykryć genetyczne anomalie i przez aborcję nie dopuścić do narodzin dzieci upośledzonych, trzeba jednak uznać za wysoce niemoralne. Natomiast żadnych zastrzeżeń etycznych nie budzi diagnostyka genetyczna prowadzona z zamiarem zwiększenia szans życiowych dzieci, ma ona bowiem na celu wczesne wykrycie wad rozwojowych i ich terapię¹⁸.

W obliczu rozszerzania diagnostyki genetycznej pojawia się pytanie o rozumienie zdrowia i choroby, czy też o definicję pojęć genetycznej normalności i anormalności. Nie da się zdefi-

¹⁶ Zob. V. Cappelletti, *The human genome: historical analysis and ethical considerations*, w: J. de D. Vial Correa, E. Sgreccia, *Human genome*, dz. cyt., s. 39.

¹⁷ Zob. B. Hobom, *Möglichkeiten, Perspektiven und Grenzen der Gentechnologie*, w: J. Reiter, U. Theile, *Genetik und Moral. Beiträge zu einer Ethik des Ungeborenen*, Mainz 1985, s. 39-40.

¹⁸ Zob. J. Wisser, *Die vorgeburtliche Ultraschalldiagnostik – Ziel und Aufgabe*, w: Deutsche Bischofskonferenz. Evangelische Kirche in Deutschland (wyd.), *Jedes Kind ist lebenswert. Leben annehmen statt auswählen*, Bonn-Hannover 1997, s. 13. Także C. Breuer, *Die Gentechnologie – ethische Fragen und praktische Handlungsmodelle*, w: „Forum Katholische Theologie”, nr 11,3/1995, s. 187-188.

niować choroby jedynie monokauzalnie, dopatrując się jej jedynej przyczyny w zdefektowanych genach i oczekując pełnego uzdrowienia przez usunięcie genetycznych defektów. Wiele chorób genetycznych jest wywoływanych przez wiele przyczyn, wśród których uszkodzone geny stanowią jedynie jeden czynnik. Dopiero w trakcie wzajemnego oddziaływania zdefektowanych genów i innych przyczyn może dojść do wybuchu choroby o podłożu genetycznym¹⁹. Poza tym każdy człowiek nosi w sobie jakąś liczbę wadliwych genów, co nie musi oznaczać, iż jest chory. Jak w tym kontekście zmieni się definicja zdrowia? Czy nie nastąpi przesunięcie akcentu z indywidualnego i subiektywnego poczucia bycia zdrowym w kierunku władczej i „obiektywnej” definicji posiadania prawidłowego genomu?²⁰

Wykryte w ramach diagnostyki genetycznej prawdopodobieństwo wystąpienia choroby może naturalnie również zbawiennie wpłynąć na styl życia nośnika zdefektowanych genów i spowodować, iż będzie się on wystrzegał rodzajów pracy, pożywienia oraz innych czynników mogących sprzyjać wybuchowi choroby. Często mówi się w tym kontekście o nowym rodzaju medycyny, medycynie predyktywnej (łac. praedicare – zapowiadać, przepowiadać), której celem jest przewidywanie zdrowotnej biografii konkretnego człowieka, a także wykrywanie predyspozycji do określonych chorób²¹. Medycyna jednak nie powinna popaść w dyktat informacji genetycznej, ani tym bardziej pozwolić zaprząć się w służbę mentalności eugenicznej. Pojęcie eugeniki, wprowadzone w 1883 r. przez F. Galtona, oznaczało pierwotnie postulat podniesienia „jakości” populacji ludzkiej przez koordynowane przez władze państwowe zachęcanie elit intelektualnych do wydawania na świat jak największej liczby potomstwa. Eugeniczna „idea czystości rasy”, której najbardziej przerażającym i brzemiennym w skutkach owocem była hitle-

¹⁹ Zob. R. Colombo, *The human genome project*, dz. cyt., s. 118-119.

²⁰ Zob. L.R. Kass, *Moralne znaczenie technologii genetycznej*, w: „Arcana”, nr 30/1999, s. 21.

²¹ Zob. J. Reiter, *Prädiktive Medizin – Genomanalyse – Gentherapie*, dz. cyt., s. 61.

rowska ustawa z 1934 r. „Gesetz zur Verhütung erbkranken Nachwuchses”, może w związku z badaniami nad ludzkim genomem powrócić pod pretekstem prawa, a nawet obowiązku selekcji genetycznie nieprawidłowych jednostek, czyli racjonalnego planowania życia i wykluczenia zeń wszelkich zagrożeń, jak i zbyt wielkich obciążeń dla społeczeństwa²². Taka eugeniczna mentalność przebija w wizjach niektórych genetyków, którzy prorokują, iż dzięki znajomości genomu, nikomu nie będzie w przyszłości wolno obciążać społeczeństwa zdeformowanym lub upośledzonym potomstwem, co może być równoznaczne z przymusową aborcją przy stwierdzeniu nieprawidłowości w ramach diagnostyki prenatalnej²³. W związku z analizą ludzkiego genomu wielu badaczy ostrzega przed próbami stworzenia „standardów człowieczeństwa” czyli ujednolicenia ludzkiego genomu, jak i przed nową falą rasizmu związanego z ideologią „czystej rasy”, której wyróżnikami byłyby nie tyle cechy fenotypiczne (np. niebieskie oczy, blond włosy), ile „prawdziwie ludzki” genom. Ideologie rasistowskie otrzymałyby przez to pozór naukowości²⁴.

Niebezpieczeństwo dyktatu genetyki w dziedzinie planowania rodziny jest już obecne w naszej rzeczywistości w postaci diagnostyki preimplantacyjnej związanej z transferem embrionów uzyskanych przez zapłodnienie in vitro. Taki dyktat mógłby prowadzić do poważnego przesunięcia poczucia odpowiedzialności w społeczeństwie; w miejsce współczucia i solidarności wobec upośledzonych mógłby pojawić się roszczeniowy sposób myślenia. To nie społeczeństwo miałoby obowiązek troski o upośledzonych członków, lecz ich rodzice musieliby usprawiedliwić przed społeczeństwem fakt wydania na świat upośledzonego dziecka, mimo iż istniały możliwości diagnostyczne przewidzenia stanu jego zdrowia²⁵.

²² Zob. H. Ritter, *Eugenik*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, dz. cyt., s. 984.

²³ Zob. L.R. Kass, *Moralne znaczenie technologii genetycznej*, dz. cyt., s. 19.

²⁴ Zob. R. Colombo, *The human genome project*, dz. cyt., s. 108.

²⁵ E. Schockenhoff, *Ethik des Lebens. Ein theologischer Grundriß*, Mainz 1993, s. 244-245.

Ile samowiedzy genetycznej służy człowiekowi?

Rozszyfrowanie ludzkiego genomu będzie się łączyło z możliwością ustalenia osobistej karty genetycznej, która by każdemu człowiekowi pozwoliła uzyskać wgląd w prawdopodobny przebieg jego biologicznego życia. Ale czy taki „przezroczysty człowiek” byłby szczęśliwy z tak dalece posuniętą genetyczną samowiedzą? Jednym z problemów, jakie się tu pojawiają, jest obciążenie psychiczne spowodowane wykryciem defektów genetycznych, które wskazują na wielkie prawdopodobieństwo, a nawet „genetyczną pewność” pojawienia się np. schizofrenii czy choroby Alzheimera. Wiedząc o tym, człowiek cieszący się jeszcze dobrym zdrowiem mimowolnie wytwarza w sobie swoją świadomość człowieka chorego, ponieważ perspektywa nieuchronnej choroby na pewno nie pozostanie bez wpływu na jego codzienność, a przede wszystkim na jego życiowe decyzje, jak wybór zawodu czy założenie rodziny. Poza tym, obok chorób genetycznych dających się przewidzieć z wielką pewnością, istnieje wiele innych, których prawdopodobieństwo i intensywność da się jedynie zasygnalizować, co oznacza, iż człowiek ma przed sobą życie w ciągłej niepewności i oczekiwaniu na pierwsze symptomy choroby. Udzielenie przez naukowców i lekarzy wiadomości o genetycznym losie człowieka byłoby jednoznaczne z wywarciem ogromnego wpływu na jego życie osobiste. Jego autonomia i wolność, a także godność osobista byłyby mocno ograniczone. Dlatego też wśród etyków pojawiają się głosy postulujące „prawo do niewiedzy”, które należy przyznać w tej dziedzinie każdemu człowiekowi, aby jego wolność w obecnej sytuacji życiowej nie została poważnie ograniczona przez genetyczną prognozę przyszłości²⁶. Niepomyślna diagnoza genetyczna u dzieci mogłaby doprowadzić do tego, iż dziecko pozbawione zostałoby beztroskiego dzieciństwa i uzyskałoby „status pacjenta”, choć genetycznie wywołana choroba może wybuchnąć dopiero w drugiej połowie jego życia.

²⁶ E. Schockenhoff, *Ethik des Lebens*, dz. cyt., s. 235 n.

Łączy się z tym inny problem, mianowicie natury społecznej. Możliwość ustalenia genetycznej karty każdego człowieka może mieć daleko idące skutki w dziedzinie statusu społecznego jednostki ludzkiej. Wielu obawia się, iż możliwość ustalenia osobistej karty genetycznej szybko przekształci się w obowiązek posiadania i okazywania takiej karty np. pracodawcom czy agencjom ubezpieczeniowym, czyli w swoisty „obowiązek wiedzy” („duty to know”)²⁷. Oznaczałoby to stygmatyzację i dyskryminację osób o niekorzystnych rokowaniach genetycznych, a konsekwencji swego rodzaju antropologiczny redukcjonizm, według którego wartość człowieka byłaby zależna od jakości jego genomu. Genetyczna analiza genomu grozi klasyfikacją ludzi według pozytywnych czy negatywnych cech genetycznych, co sprzeciwia się fundamentalnym prawnym-etycznym pryncypiom, takim jak godność człowieka, równość między ludźmi, czy prawo do swobodnego rozwoju osobowości²⁸.

Niepomyślne rokowania genetyczne mogłyby spowodować również poważne skutki na rynku pracy, jak np. odmowę zatrudnienia czy też zwiększenie składki ubezpieczeniowej z powodu zbyt wielkiego ryzyka, a tym samym poważne zmniejszenie szans życiowych nosicieli „niepożądanego” genomu. W celu zapewnienia ochrony wolności osobistej każdego człowieka, powinno się wprowadzić ścisłą ochronę danych genetycznych, by jedynie zainteresowany mógł decydować o tym, jakie jego genetyczne dane zostaną udostępnione osobom trzecim oraz jakie badania genetyczne będą przeprowadzone. Nie chodzi tu tylko o prawo to tego, aby nie zostać bez własnej wiedzy genetycznej „zeskanowanym”, ale też o prawo do uzyskania jedynie takich informacji o własnym genomie, jakie się pragnie uzyskać. Z prawnego-etycznego punktu widzenia istotne jest także,

²⁷ Zob. K. Krahn, *Chorea Huntington. Das Recht auf Wissen versus – das Recht auf Nicht-Wissen*, w: T.M. Schroeder/Kurth (wyd.), *Medizinische Ethik in der Bundesrepublik Deutschland*, Frankfurt 1989, s. 88.

²⁸ Zob. H.W. Gabriel, *Arbeitsschutz und genetische Analyse*, w: H.-M. Sass (wyd.), *Genomanalyse i Genterapie. Ethische Herausforderung in der Humanmedizin*, Berlin 1991, s. 102.

aby diagnostyka genetyczna nie była w żadnym wypadku dyrektywna, tzn. aby ograniczała się do informacji i nie łączyła się z jakimkolwiek naciskiem ze strony lekarza sugerującym pacjentowi podjęcie jakiejś określonej decyzji²⁹. Niejako ubocznym produktem poznania ludzkiego genomu jest zastosowanie technik genetycznych w sądownictwie. W wielu krajach ściganie np. sprawców gwałtów czy też ustalanie ojcostwa stało się o wiele skuteczniejsze, dzięki faktowi, iż na podstawie tzw. genetycznego odciska palców, uzyskanego nawet z niewielkiego fragmentu tkanki sprawcy (naskórek, ślina, sperma), można z całą pewnością ustalić jego tożsamość³⁰.

Patentowanie życia?

Bardzo problematyczna z etycznego punktu widzenia konsekwencją badań w ramach HGP jest kwestia patentowania wyników badań. Pojawia się tu pytanie, czy ludzki albo zwierzęcy genom lub jego części mogą być opatentowane i stać się przez to czyjąś własnością? Czy wyniki badań, tak przecież istotne dla całej ludzkości, mogą być zastrzeżone i wykorzystywane jedynie przez niewielką grupę naukowców? Wielką irytację wywołała w 1991 r. podjęta przez National Institute of Health próba opatentowania w Stanach Zjednoczonych kilkuset zsekwencjonowanych odcinków ludzkiego genomu³¹. Zwolennicy patentowania i komercjalizacji odkryć w ramach Projektu Poznania Ludzkiego Genomu to przede wszystkim inwestorzy, którzy w projekt włożyli ogromne sumy i spodziewają się w ciągu krótkiego czasu takich samych zysków. Ich argumentacja opiera się na podkreślaniu potrzeby zwrotu zainwestowanych sum, jak i potrzeby ochrony wyników badań przed firmami, które nie ponosiły kosztów badań, a pragną się na nich

²⁹ Zob. H.-L. Günther, *Genomanalyse. II. Rechtlich*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, dz. cyt., s. 456-467.

³⁰ Zob. J. Reiter, *Prädikative Medizin – Genomanalyse – Gentherapie*, dz. cyt., s. 77.

³¹ Zob. Th. Bangsow, B. König, *Das „human genome project”*, dz. cyt., s. 373.

bogaci³². W początkach projektu wielu naukowców zdecydowanie opowiadało się przeciw możliwości patentowania wyników badań, obawiając się komercyjnej presji ze strony sponsorów i przeszkód w zastosowaniu wyników badań ku pożytkowi całej ludzkości. W 1995 r. grupa 200 liderów protestanckich wspólnot religijnych wystosowała memoriał przeciw „patentowaniu życia”³³. Większość naukowców uważa również, iż ograniczenie dostępu do wyników badań w ramach HGP spowodowane ich opatentowaniem przez jakąś grupę naukowców, która uzyskuje je jako pierwsza, mogłoby utrudnić ich zastosowanie. Wszystkie dane powinny być bezpośrednio i bez ograniczeń dostępne wszystkim zainteresowanym, aby zmaksymalizować możliwości ich wykorzystania dla dobra ludzkości³⁴. Wielu etyków przywołuje w tym kontekście tradycyjną katolicką naukę o dobru wspólnym³⁵ jako o wartości, która może być osiągnięta jedynie przy współudziale i kooperacji wielu ludzi. Ponieważ pełna analiza ludzkiego genomu będzie w następnych dziesięcioleciach stanowiła podstawę badań naukowych i warunek polepszenia diagnostyki i terapii, wartość ta nie może zostać poddana jedynie partykularnym interesom³⁶.

Ewolucja człowieka pod lupą

Oczekiwania dotyczące kompletnej analizy ludzkiego genomu koncentrują się nie tylko na przyszłości ludzkości, czy też na próbach dotyczących zrozumienia mechanizmów odpowiedzialnych za starzenie się człowieka i takiej ich modyfikacji, iż przeciętna długość życia ludzkiego osiągnie 90 – 95 lat. Sukces HGP może również umożliwić niespotykany dotąd wgląd

³² Zob. R. Colombo, *The human genome project*, dz. cyt., s. 136.

³³ Tamże, s. 137.

³⁴ Zob. J. Nowak, *Ludzki genom – nadzieje i zagrożenia*, w: „Znak”, nr 48, 12/1996, s. 41-42.

³⁵ Zob. W. Kerber, *Gemeinwohl*, w: *Lexikon der Wirtschaftsethik*, Freiburg-Basel-Wien 1993, s. 339-342.

³⁶ Zob. R. Colombo, *The human genome project*, dz. cyt., s. 134 n.

w prehistorię człowieka i uzyskanie odpowiedzi na wiele pytań dotyczących jego biologicznego pochodzenia. Uzyskane dzięki projektowi dane pobudzą na pewno ożywioną dyskusję filozoficzną, której celem będzie nowe sformułowanie odpowiedzi na pytanie: kim jest człowiek? Aby zgłębić pytanie o biologiczną genezę człowieka w 1994 r. pod auspicjami HUGO powołany został inny projekt: Projekt Poznania Zróżnicowań w Ludzkim Genomie, czyli Human Genome Diversity Project (HGDP). Ma on na celu sporządzenie dokumentacji różnic genetycznych w genomie ludzi żyjących w różnych częściach świata. Właśnie ten projekt ma uchylić rąbka tajemnicy okrywającej naszą biologiczną historię, zawiera jednak w sobie bezsprzecznie również ogromny potencjał społeczny. Analiza porównawcza genomu różnych populacji ludzkich może bowiem na nowo ożywić dyskusję na temat „czystości rasy” oraz sprzyjać mentalności eugenicznej. Analiza ta może jednak przynieść zupełnie odmiennie rezultaty, mianowicie wykazać, iż nie istnieją żadne genetyczne podstawy politycznych czy socjalnych koncepcji ras, a jedynie indywidualne różnice między genomami poszczególnych ludzi. Na taki właśnie ostateczny wynik badań w ramach HGP i HGDP zdają się wskazywać dotychczasowe odkrycia. Mimo stosunkowo dużych zewnętrznych zróżnicowań, gatunek ludzki wykazuje zadziwiająco niewielką różnorodność genetyczną. Jedynie 10-15% różnic między ludźmi jest wynikiem odmienności genetycznej. Prowadzi to do postawienia hipotezy, iż u podstaw gatunku *homo sapiens sapiens* musiała leżeć niewielka, licząca zaledwie kilka tysięcy osobników grupa³⁷. Tym samym w wyniku badań nad ludzkim genomem hipoteza multi-regionalnego pochodzenia człowieka wyparta została przez zaakceptowanie faktu pojawienia się człowieka w jednym miejscu (regionie) na ziemi (prawdopodobnie we wschodniej i południowej Afryce) i następnie jego rozprzestrzenienie się na cały świat. Przełom w badaniach został umożliwiony przez studium nad tzw. mitochondrialnym DNA (mtDNA). Mito-

³⁷ Zob. F.C. Collins, K.G. Jegalian, *Odczytać kod życia*, dz. cyt., s. 55-56.

chondria są znajdującymi się w każdej komórce ciała składnikami, będącymi pochodnymi bakterii, które w początkowych etapach ewolucji zostały przechwycone i uwięzione przez komórki. Mitochondria, odpowiedzialne za dostarczanie komórce energii do procesów komórkowych, mają jedną zadziwiającą cechę: posiadają odrębne DNA, które w trakcie przekazywania informacji genetycznej na następne generacje nie ulega wymieszaniu z informacją genetyczną ojca. Tak więc dziedziczona informacja genetyczna zawarta w mtDNA pochodzi zawsze od matki, nie ulega w trakcie dziedziczenia rekombinacji czy zmieszaniu z DNA ojca, co umożliwia dokonanie w miarę precyzyjnych badań pochodzenia populacji ludzkiej. Badania nad ową „linią matczyną” stanowią podstawę hipotezy o afrykańskim pochodzeniu pramatki Ewy³⁸. Jedną z możliwych interpretacji faktu, iż po przebadaniu mtDNA różnych populacji stwierdzono wielkie ich podobieństwo, jest uznanie zmiany genetycznej, jaka dokonała się w ekstremalnie ograniczonej liczbie osobników i dała w rezultacie pramatkę gatunku *homo sapiens sapiens*³⁹. Odkrycia te będą miały na pewno konsekwencje antropologiczne. Z jednej strony zdają się one bowiem zadziwiająco współbrzmieć z opartą na Biblii chrześcijańską wizją człowieka, z drugiej jednak można się w nich również dopatrywać elementów genetycznego pochodzenia tego, co stanowi o naszym człowieczeństwie, duszy ludzkiej. Przy omawianiu diagnostyki i terapii genetycznej wspomniano już o niebezpieczeństwie biologistycznego zawężania koncepcji człowieka i redukcji człowieczeństwa do ludzkiej informacji genetycznej. Taki los może podzielić również klasyczna filozoficzna koncepcja duszy, która pod wpływem badań genetycznych może ulec swoistemu „zbiologizowaniu”. Współczesna filozofia religii wprawdzie nie neguje faktu, iż dusza ludzka ma

³⁸ J.H. Reichholf, *Zagadka rodowodu człowieka. Narodziny człowieka w grze sił z przyrodą*, Warszawa 1992, s. 13-22.

³⁹ A. Serra, *The origin of man and his evolutionary past: an aim of the „Human Genome Project”*, w: J. de D. Vial Correa, E. Sgreccia, *Human genome*, dz. cyt., s. 159-162.

swój „naturalny komponent” na płaszczyźnie biologicznej, i że typowo ludzkie procesy mogły pojawić się dopiero wtedy, gdy organizmy osiągnęły odpowiednio wysoki poziom skomplikowania⁴⁰. Nie oznacza to jednak, iż można przyjąć linearny rozwój zwierzęcego psychizmu, którego ukoronowaniem byłaby dusza ludzka zredukowana do wzajemnego oddziaływania bilionów neuronów. Chrześcijańska filozofia przyrody uważa poszukiwanie ludzkiej duszy (czyli elementu decydującego o człowieczeństwie) w ludzkim genomie, za niedopuszczalne pomieszczenie płaszczyzn. Przez to przestałaby ona być przedmiotem badań metafizyki, a stała się przedmiotem badań empirycznych⁴¹. Badając biologiczną ciągłość (physical continuity) rozwoju ewolucyjnego ciała ludzkiego z nieludzkich praprzodków, nie wolno zapomnieć o braku tej ciągłości na płaszczyźnie ontologicznej (ontological discontinuity)⁴². Duchowej zasady osoby ludzkiej nie da się nigdy zredukować do biologicznej struktury jej ciała, ani też zbadać jej za pomocą badań empirycznych.

Uwagi końcowe

Celów towarzyszących Projektowi Poznania Ludzkiego Genomu nie sposób ocenić jako moralnie złe. Takie epokowe przedsięwzięcia nauki *ujawniają coraz pełniej wielkość Stwórcy, ponieważ dzięki nim człowiek może poznać ukryty ład stworzenia i zachwycić się niezwykłymi właściwościami swojego ciała, a także rozumu, dostrzegając w nim jakby odbłask Słowa, przez które „wszystko (...) się stało”*⁴³. Projekt ten dostarczy takiego

⁴⁰ Vgl. K. Kloskowski, *Profesora Kazimierza Kłósaka koncepcja kreacjonizmu*, w: „*Studia Philosophiae Christianae*”, nr 28, 2/1992, s. 67-70.

⁴¹ Zob. F. Colombo, *The human genome project*, dz. cyt., s. 129.

⁴² W Przesłaniu do członków Papieskiej Akademii Nauk (zob. Jan Paweł II, *Magisterium Kościoła wobec ewolucji*, w: K. Szczygiel, /red./, *W trosce o życie*, dz. cyt., s. 184-187) papież nazywa teorię ewolucji „czymś więcej niż hipotezą”. Jeżeli chodzi o pochodzenie człowieka, mówi jednak o „ontologicznym skoku”, podkreślając jednocześnie, iż obie wizje, ewolucyjna, oparta na wynikach nauk empirycznych i filozoficzna, oparta na Biblii i chrześcijańskiej filozofii, dadzą się ze sobą pogodzić.

⁴³ Jan Paweł II, *Badania nad genomem ludzkim*, dz. cyt., s. 297.

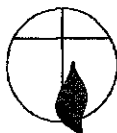
mnóstwa nowych danych o człowieku, że ich całkowite zanalizowanie zajmie następne dziesięciolecie. Problemy etyczne pojawiają się tam, gdzie w grę wchodzi wykorzystanie wyników badań. Analiza genomu daje nauce niespotykane dotąd możliwości manipulacji człowiekiem. Dlatego tak ważną kwestią jest odpowiedzialne obchodzenie się z wynikami tych badań, gdyż stanowią one szczególnie przypadek splotu wiedzy i władzy. Jak długo służą one ochronie życia i polepszeniu zdrowia człowieka, zwiększeniu życiowych szans wielu ludzi, oraz jak długo szanują one inne istotne wartości etyczno-moralne, są moralnie dopuszczalne i dobre. Gdy jednak informacje te zostaną wykorzystane do manipulacji człowiekiem i całymi społeczeństwami, gdy używane są nieodpowiedzialnie w celach selekcyjno-eugenicznych, gdy mają służyć za środek do uzurpacji quasi-boskiej władzy, są wysoce niemoralne⁴⁴. Istotną rolę spełniają tu prawodawstwa krajów, które te projekty finansują. Oby pokusa ogromnych zysków płynących z przemysłowego wykorzystania znajomości ludzkiego genomu nie przysłoniła faktu, iż brak jasnych regulacji prawnych w dziedzinie technologii genetycznej, chroniących godność, integralność i wolność każdej istoty ludzkiej, może wyrządzić ludzkości nieodwracalne szkody. Jednak oprócz prawodawstwa, również teologii, szczególnie zaś etyce teologicznej, nie wolno pozostać w tyle za postępem wiedzy empirycznej. Teologiczna antropologia starająca się objąć i zrozumieć człowieka we wszystkich jego wymiarach i posługująca się całościową wizją człowieczeństwa, zawsze już relatywizowała ludzkie sny o potędze, w których człowiek widział siebie na tronie Stwórcy. Na bardzo różnorodną interpretację rezultatów projektu wskazuje chociażby nomenklatura, jaką określa się genom ludzki w kontekście HGP. Oprócz rzeczowych nazw, takich jak „genowa książka telefoniczna”, czy „kod życia”, pojawiają się określenia wyrażające zabarwienie ideologiczne, jak „ludzka Biblia”, „Święty

⁴⁴J. Reiter, *Genomanalyse. III. Ethisch*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, s. 467.

Graal”, czy „Księga życia”⁴⁵. Zadając konsekwentnie niewygodne pytania o metody, cele i skutki badań genetycznych oraz zmuszając niejako do interdyscyplinarnej, całościowej oceny technologii genetycznej, teologia nie tylko nie stanie się przeszkodą dla tych badań, ale być może przyczyni się do tego, iż ludzkość uniknie niebezpieczeństw, których nie dałoby się już odwrócić.

MARIAN MACHINEK MSF, ur. 1960, dr hab., kierownik Katedry Teologii Moralnej i Duchowości Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego. Mieszka w Olsztynie.

⁴⁵Zob. R. Colombo, *The human genome project*, dz. cyt., s. 129.



ks. Alfons J. Skowronek

Sekularyzacja – wyzwanie dla Kościołów i teologów*

Sekularyzacja nie jest charakterystycznym problemem naszych czasów ani nawet naszych dni. Fenomen ten – m.in. rozluźnianie się związków z religijnością, odchodzenie od kościelnych form pobożności – wiąże się z istotą każdej religii i każdego wyznania. Termin „sekularyzacja” sięga wprawdzie czasów nowożytnych (szczególnie w odniesieniu do Kościołów)¹, samo zjawisko natomiast jest „stare jak świat”, czyli daje o sobie znać od pojawienia się człowieka, istoty przecież religijnej od zarania jej dziejów. Przeobfita literatura sięga istotnie do najstarszych pomników piśmiennictwa, by dowodzić tezy o zawsze istniejącej sekularyzacji. Mimo to w dziedzinie terminologii panuje jeszcze sporo niejasności². Jeżeli, dla przykładu, przyjąć, że zachodzące w ciągu wieków przełomowe

* Odczyt wygłoszony 18 września 2000 r. w Warszawie na Międzynarodowym Sympozjum *Dialog i sekularyzacja*, we Franciszkańskim Centrum dla Europy Wschodniej i Azji Północnej.

¹ Wiązanie pojawienia się sekularyzacji z okresem historii nowożytnej jest zabiegiem wątpliwym. Nie jest bowiem prawdą, by epoka przednowożytna prezentowała nam społeczeństwo bez reszły chrześcijańskiej. Wcześniejsze okresy dziejów niesłusznie gloryfikowane bywają jako złoty okres religijności ludu. Dzisiejsza historiografia pokazuje, iż mówienie np. o chrześcijańskim średniowieczu jest legendą. Historycy francuscy chrześcijański Zachód ok. roku 1500 nazywają obszarem niemal misyjnym. Dysponujemy bowiem tylko wyrywkowymi wiadomościami o ówczesnych chłopach analfabetach i nie wiemy, w co wierzyli rzeczywiście i jak praktykowali. Por. U. Altermatt, *Katholizismus und Moderne*, Zürich 1989, s. 65.

² Dotyczy to nawet samej nazwy. Na przykład język niemiecki operuje co najmniej czterema blisko brzmiącymi określeniami: Säkularisation (wszelkie trendy emancypacji, zeświecczenia w kulturze, Kościołach), Säkularität (już raczej jako efekt sekularyzacji), Säkularismus, w obszarze anglosaskim secularism, (używane w celu oddania egzystencji bez Boga). Oprócz tego funkcjonują takie nazwy jak: Entkonfessionalisierung (praktyczne zacieranie się różnic między wyznaniem), Entkirchlichung (zanikanie więzi z Kościołem jako instytucją) itp.

częstokroć zmiany wewnątrz samego chrześcijaństwa siłą rzeczy prowadziły do jego dechrystianizacji, do sekularyzacji chrześcijańskich społeczeństw, a w konsekwencji także do nowej fali ich rechrystianizacji, wówczas samorzutnie nasuwa się pytanie na temat faz i zasięgu tych procesów chociażby w krajach samej Europy. Jak te przeobrażenia jawią się w pryzmacie wyznaniowych różnic, w świetle zróżnicowanego wykształcenia ludzi, pełnionych zawodów i stanu posiadania warstw społecznych, roli wieku chrześcijan oraz ich doświadczeń ze światem, jak na fenomeny sekularyzacji wpływały określone wydarzenia historyczne, ekologiczne katastrofy i wojny, choroby zwłaszcza epidemiczne, a także osobiste koleje losu ludzi? Czy dechrystianizacja jest w ogóle przydatną kategorią do odmierzenia zagrożeń, niżów, oddalania się wiernych od religii? Czy spadek (lub wzrost) frekwencji w niedzielnej mszy św. dostarcza miarodajnych podstaw do wyrokowania o stopniu religijności wiernych? Sam udział w niedzielnym nabożeństwie byłby nader ubogim i jednowymiarowym wskaźnikiem na przebogatej skali odcieni religijnych przeżyć. W świetle takich i wielu innych fundamentalnych pytań zjawisko sekularyzacji wymyka się wszelkiej ściślejszej definicji. W dużych przybliżeniach można je tylko opisywać.

Ten stan rzeczy skłania do próby najogólniejszego zarysu pewnych charakterystycznych postaci sekularyzacji, by w drugim podejściu przyjrzeć się sekularyzacji w jej kształcie polskim i wreszcie spojrzeć na sekularyzację w pryzmacie Kościołów, konkretnie: ich zachowań w obliczu tego prastarego fenomenu.

Zasadnicze przejawy procesu sekularyzacji

Nie ma dziedziny życia politycznego, społecznego, ekonomicznego czy kulturalnego nie dotkniętej od wieków procesami sekularyzacji rozwijającymi się na drodze pokojowej. Najważniejszą cechą nowożytnego państwa stał się jego świecki charakter. Nigdzie nie istnieją już dzisiaj państwa sakralne, czyli państwowe twory łączące sprawowanie władzy z religią, nie ma nawet państw wyznaniowych (poza takimi może wyjątkami, jak

Grecja i Serbia z prawosławiem jako religią historyczną lub demokratyczne państwa skandynawskie z wyznaniem luteraniskim). Dodać trzeba tu od razu, że Kościoły tym typem sekularyzacji nie tylko nie poczuły się zagrożone, lecz uznały ją za stan nieodwracalny. Wprawdzie utraciły przy tym nieco na swym autorytecie, a może i na prestiżu, zyskując w zamian wcale nie bagatelną korzyść: niezależność, pełną suwerenność i to do tego stopnia, że dzisiaj żadna władza polityczna raczej już nie zdobywa się na ingerencję w kompetencje Kościołów³. Przeciwnie, państwa zabiegają o zawieranie z Kościołem konkordatów. Z miejsca jednak należy zaznaczyć, że Kościół katolicki przeciwstawia się skrajnym programom sekularyzacji, o których wspomnimy nieco później.

Sekularyzacyjne trendy dotyczą nie tylko Kościołów. Rozciągają się również na naukę. Sukcesy nauk przyrodniczych mogą służyć jako paradygmat dla postępu w ogóle, a wiara pokładana w te nauki wynaturzała się i wynaturza w końcu w ideologię, ulegając degradacji do poziomu namiastki religii. Podobną sytuację obserwujemy w dziedzinie gospodarki. Kapitalistyczny system ekonomii od dawna obywa się bez wszelkich bodźców religijnych i sam urasta do wielkości ogromnego Kosmosu wciągającego w orbitę swych wpływów całość życia społeczeństw (dzisiejsza globalizacja). W ostatnich stuleciach fenomen sekularyzacji objął oczywiście także całe polacie literatury, filozofii i sztuki – rozluźniając ich odniesienia do tradycji chrześcijańskiej w języku, obrazach i sposobach myślenia. Z drugiej zaś strony mamy do czynienia z procesami przedziwnej transformacji i recepcji poszczególnych treści chrześcijańskiego przekazu wiary; można zauważyć nieprzezwyciężone i nawet niepokonalne więzi z językiem religii. Rewolucję Francuską witano, na przykład, jako datę historiozbawczą, konkretnie jako „chrzest ludzkości” albo też jako „Święto Przy-

³ R. Rémond, *La secolarizzazione. Religione e società nell'Europa contemporanea*, Roma-Bari 1999, s. 259 n. Dzieło Rémonda jest jednym z najznakomitszych historycznych ujęć zagadnienia sekularyzacji.

mierza"⁴. Wyrastający z kalwinizmu angielski purytanizm konstytutywne elementy nowożytnego ducha kapitalizmu wiązał z duchem „chrześcijańskiej ascezy”⁵.

Pod wspólny mianownik sekularyzacji podciąga się jednak najczęściej zmiany zachodzące w praktykach religijnych poszczególnych wiernych lub całych grup ludności. Wśród licznych tego typu przejawów wymienia się: spadek uczestnictwa w niedzielnych nabożeństwach, zanikanie tradycją uświęconych form religijnych, dystansowanie się od udziału w życiu kościelnym, odchylenia od nakazanych i objętych sankcjami norm kościelnych, dowolność i wybiórczość nawet w odniesieniu do określonych przez Kościół formuł wiary. Powtórzmy: te i inne objawy nie są jednakże tylko sygnaturą obecnej doby Kościoła, lecz rysują nader realistyczny obraz chrześcijaństwa w minionych stuleciach.

Współczesne znamiona sekularyzacji sprowadzają się natomiast raczej do trzech haseł: „odkościelnienie” (Entkirchlichung), „odchrześcijanienie” (Entchrislichung) i „odkonfesyjnienie” (Entkonfessionalisierung). Hardo i obco brzmiący przekład tych szyfrów nie oznacza, by cudzoziemskie były także ich treści i by nie dotyczyły one także polskiej rzeczywistości religijnej. Szerzej będzie o tym mowa w osobnym paragrafie niniejszego szkicu. Naturalnie, nie ma u nas masowych, a nieraz spektakularnych, wystąpień z Kościoła, jak na przykład w Niemczech. Powierzchowna nawet obserwacja naszych rodzimych realiów nasunie jednak myśl, że chrześcijanie polscy (niezależnie od wyznania) w niemałym stopniu poruszają się na wymienionym potrójnym luzie: określone normy, a nawet prawdy wiary przez Kościół ustalone, często są skłonni przyjmować z lekkim przymrużeniem oka (utarło się niedobre powiedzenie: „Polacy wolą papieża kochać niż słuchać”); wielu Polaków

⁴ U. Ruh, *Säkularisierung*, w: F. Böckle, F.-X. Kaufmann, K. Rahner, B. Walte (Hg), *Enzyklopädische Bibliothek*, B. 18, Freiburg Br. 1982, s. 74 nn. Z niwy rodzinnej: na jednym z polskich uniwersytetów powstała przed laty praca magisterska o religijnych i liturgicznych elementach w przemówieniach Władysława Gomułki (!).

⁵ M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen³ 1963.

szuka swego zbawienia poza instytucjonalnym Kościołem. O procesie dechrystianizacji naszego społeczeństwa mogłoby niejedno powiedzieć każde z zarejestrowanych u nas wyznań, pewnie jednak najwięcej rzecznicy Kościoła katolickiego. Zacieranie się międzywyznaniowych różnic jest znane każdemu zaangażowanemu w polski ruch ekumeniczny; tu i tam spotkać się już można z taką oto, wcale nie nieprawowierną, legitymacją osobistej tożsamości: jestem chrześcijaninem wyznania katolickiego.

W zakres sekularyzacji, bez mała niepostrzeżenie opanowującej nasze życie codzienne, wchodzi tzw. profanacja czasu, lepiej, choć też niedokładnie: jego „dereligionizacja”. Nie chodzi w tym przypadku bynajmniej o świadome wypieranie ze społeczeństwa religii, niemniej mamy tu do czynienia z postępującą jej marginalizacją, której skutki trudno przewidzieć. Rytm naszego życia był – i dotąd jeszcze jest – regulowany cyklem niedziel i religijnych świąt. Po dzień dzisiejszy nasz cywilny kalendarz tchnie mniej lub więcej treściami kalendarza liturgicznego. Ferie szkolne i akademickie są organizowane ściśle według rytmu świąt kościelnych, cały rok szkolny jest sterowany poniekąd dynamiką roku kościelnego. Ale i tutaj zaczyna działać świecki sposób myślenia. Czynniki ustalające terminy wakacji biorą pod uwagę już nie tyle cykl liturgiczny, ile kierują się twardymi wymogami zakwaterowania i turystyki, w kalkulację wchodzi logistyka środków i dróg transportu itp. Boże Narodzenie i Wielkanoc w oparciu o dłuższe ferie to święta respektowane przez dzisiejsze społeczeństwo w stopniu można jeszcze większym niż w przeszłości; w krajach o wyższym standardzie życiowym stają się tymczasem w rosnącej mierze upragnioną okazją dla urlopowych wypadów turystycznych. W miastach zwykłe niedziele roku kościelnego przekształcają się w dni wielkich zakupów (big shopping). W Polsce w niedziele chyba wszystkie megasamy pracują na pełnych obrotach. Na ulicach większych naszych metropolii niedziele i święta tracą swój odświętny wygląd. Trzeba pewnie przyznać, że w wielu innych państwach Europy Zachodniej dni tych jeszcze nie pochłonęła taka handlowa hektyka jak u nas.

Wyliczone ogólnie i na wrywki symptomy zeświecczenia nazwać można sekularyzacją aksamitną, procesem pełzającym,

w swym przebiegu łagodnym i raczej bezkonfliktowym. Współcześnie przybiera ona także formy ostrzejsze, postać posunąć radykalnych⁶. Dotyczy to zwłaszcza płaszczyzny moralności. Tak oto legalizacja rozwodów jest dziś w skali europejskiej faktem dokonanym; wyjątek stanowi Malta, która swe odnośne prawodawstwo w dalszym ciągu orientuje na nauczanie Kościoła. I pomyśleć, że jeszcze w latach sześćdziesiątych XX w. prawodawstwo europejskie harmonizowało ściśle z moralnością głoszoną przez Kościół katolicki: to, co Kościół określał jako grzech, było winą lub przestępstwem ściganym i przez prawo cywilne (publiczne cudzołóstwo, konkubinat, dzieci z nieprawego łoża itp.).

To samo odnosi się do aktu przekazywania życia. W 1967 r. parlament francuski zaaprobował ustawę zezwalającą na antykoncepcję. W tym samym roku w Wielkiej Brytanii zalegalizowano dobrowolne przerywanie ciąży, za czym siedem lat później poszła Francja. Ostatnio aborcję zdepenalizowała Belgia. Ostatnim krajem europejskim piętnującym praktykę usuwania ciąży jest Irlandia – jak długo jeszcze?, pytają obserwatorzy tej sceny życia społecznego. Anglia, która Oscara Wilde’a skazała na karę więzienia za homoseksualizm, w 1967 r. skreśliła paragraf o sankcjach karnych za ten czyn. Dzisiaj w wielu krajach toczy się ożywiona dyskusja o prawnym zrównaniu stadół homoseksualnych z szacownymi i uświęconymi związkami małżeńskimi. Są to pewnie już szczyty zawirowań ekstremalnych: w jaskrawej opozycji do prokreacji, istotnego celu małżeństwa, pary homoseksualne dążą do równouprawnienia z małżonkami i wysuwają nawet postulat do wychowywania dzieci, „dostarczanych” im naturalnie przez prawowitych małżonków lub partnerów heteroseksualnych.

Powracając do wywoławczego hasła „sekularyzacja”, nie sposób przemilczeć, że od około stu lat słowa tego używa się jako neutralnej kategorii opisowej dla charakterystyki zjawisk kulturalno-historycznych. Z pomocą tego wyrazu określać zaczęto proces „odczarowywania świata” (*Entzauberung*), jaki

⁶ R. Rémond, dz. cyt., s. 275 nn.

faktycznie dokonał się w historii współczesnej cywilizacji przede wszystkim dzięki nowoczesnym naukom i technice⁷. Dzisiaj zaś, rzecz paradoksalna, słowo „sekularyzacja” nabiera znaczenia na wskroś pozytywnego. Peter L. Berger, amerykański socjolog i zaangażowany chrześcijanin, który tej problematyce poświęcił sporo czasu, a swe dawniejsze poglądy ustawicznie rewiduje, ostatnio ze zdecydowaną aprobatą ocenia pokłosie historycznych procesów sekularyzacji. Jest zdania, iż twierdzenie, jakobyśmy żyli w świecie zsekularyzowanym jest czystą fikcją. Błędna jest teza wywodząca się z Oświecenia, jakoby związana z sekularyzmem modernizacja życia prowadziła do zaniku religii. Jest diametralnie inaczej: *Większość oświeceniowych myślicieli oraz większość ludzi myślących postępowo skłania się zawsze ku opinii, że sekularyzacja jest czymś dobrym, przynajmniej o tyle, o ile odrzuca takie religijne zjawiska, jak „wsteczniactwo”, „zabobonność” czy „reakcyjność”*⁸. Berger nie ma oczywiście na oku sekularyzacji w jej wydaniu agresywnym i zaborczym, a podążającej do dezintegracji wartości moralnych. Na innym miejscu wyznaje wprost, że *wszystkie publikacje historyków i socjologów z lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych, określane mianem „teorii sekularyzacyjnej”, były w gruncie rzeczy jedną wielką pomyłką. To samo można powiedzieć także o moich wcześniejszych pracach – popełniałem zresztą ten błąd w dobrym towarzystwie, gdyż większość socjologów religii zajmowała to samo stanowisko*⁹.

Stanowisko Bergera można wesprzeć refleksją, że mówienie o Oświeceniu jako źródle i ostoi prądów sekularyzacji jest co najmniej spojrzeniem fragmentarycznym i jednostronnym. Wielu historyków przechodzi bowiem do porządku nad faktem, że już w wieku XVII, a następnie w kolejnych stuleciach aż po sam wiek XX powstające katolickie i protestanckie ruchy odnowy przeobrażały tradycyjne chrześcijaństwo i wypełniały je

⁷W. Pannenberg, *Christentum in einer säkularisierten Welt*, Freiburg Br. 1988, s. 10.

⁸P.L. Berger, *Sekularyzm w odwrocie*, „Res Publica Nowa”, nr 1/1998, s. 68.

⁹Tamże, s. 67.

nowym życiem. O kierunku owych trendów odrodzeńczych mówią same ich nazwy: Revival (reanimacja), Awakening, Erweckung czy Réveil (przebudzenie). Były to zrywy silne do tego stopnia, iż słusznie pozwalają one nawet wątpić, czy w okresie nowożytnym dochodziło w ogóle do jakiegś prawdziwej sekularyzacji. W analizie chrześcijaństwa wieków nowożytnych nie wystarcza zatem samo pojęciowe narzędzie sekularyzacji. Do sensownych badań nad religijnością tej epoki przystępować można tylko z aparatem następującej triady pojęć: sekularyzacja – dechrystianizacja – rechrystianizacja. Dopiero konstruktywny sens tych trzech kategorii pozwoli na ujęcie kompleksowej pełni procesów po części sobie przeciwnych¹⁰.

Zjawiska te warto zwięźle prześledzić na przykładzie sekularyzacyjnych procesów w Polsce. Dokonywały się one w specyficznych uwarunkowaniach społeczno-politycznych i chyba nie znajdują paralleli w innych krajach.

Sekularyzacja a sprawa polska

Ramy tego szkicu nie pozwalają nawet na migawkowe odniesienia do wcześniejszych okresów historii Polski¹¹. Naświetlone tu zostaną, i to też w koniecznym skrócie, jedynie pewne momenty z czasów po II wojnie światowej. Przemiany ostatniego pięćdziesięciolecia stanowią spójną całość i oferują znakomity wziernik w sytuację sekularyzacji zaprogramowanej, szerszonej i sterowanej w Polsce najpierw politycznie, a w latach po przełomie 1989 r. postępującej już raczej w sensie światopoglądowej oferty do wolnego wyboru¹².

¹⁰ H. Lehmann, *Von der Erforschung der Säkularisierung zur Erforschung von Prozessen der Dechristianisierung und der Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa*, w: H. Lehmann (Hg), *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa*, Göttingen 1997, s. 13.

¹¹ Świątynny wgląd w ogólną historię problematyki sekularyzacji daje dzieło: D. Menozzi, *La Chiesa Cattolica e la secolarizzazione*, Torino 1993.

¹² Nin. uwagi w znacznym stopniu nawiązują do dwu wnikliwych studiów na ten temat: L. Luks, *Der „Sonderweg“ des polnischen Katholizismus (1945–1989)* i: P. Kriedte, *Katholizismus, Nationsbildung und verzögerte Säkularisierung in Polen*. Oba przyczyniki znajdują się w cytowanym już opracowaniu zbiorowym pod redakcją H. Lehmann, patrz przypis nr 10.

W powojennej historii Polski uderza fakt, że znalazłszy się w orbicie radzieckiego ateistycznego imperium komunistycznego, pod wpływami całkowicie obcej narodowi ideologii marksistowsko-leninowskiej, zaczęto w kraju na wskroś katolickim realizować zakrojony na szeroką skalę plan ateizacji społeczeństwa. Drugi fakt, z którego zaborcy nie zdawali sobie sprawy, to stosunkowo szybkie załamanie się owej ofensywy laicyzacji Polski. Reżim przeliczył się jeszcze z innym czynnikiem. Spotęgowana urbanizacja i industrializacja kraju rozminięła się ze spodziewaną zmianą wyznaniowej mapy Polski. Próbowano mianowicie wygrywać przeciwko „nieoświeconym” chłopom powstały ruch robotniczy i inteligencję pracującą licząc na oderwanie mas od Kościoła. I te kalkulacje spełzły na niczym. Na skutek religijnego renesansu w latach sześćdziesiątych religijność narodu znacznie się zwiększyła.

Na groteskę wręcz zakrawa fakt liczby wierzących w łonie rządzącej do 1989 r. Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej. Wedle przeprowadzonej w 1978 r. ankiety 59,9% członków partii i 39,4% partyjnych funkcjonariuszy zadeklarowało się jako wierzący.

Ten stan rzeczy nie wiązał się z bojowością polskiego katolicyzmu. Sukces Kościołowi przyniosła raczej zadziwiająca giętkość miarodajnych kół kościelnych połączona z nieugiętą wiernością wobec zasad podstawowych, w myśl łacińskiej reguły *fortiter in re suaviter in modo* (= w samej rzeczy mocno, łagodnie w sposobie). Krytykowana wówczas z wielu stron skłonność hierarchii Kościoła do kompromisów nie tylko Kościoła nie skompromitowała (jak miało to miejsce w innych krajach bloku sowieckiego), lecz pozwoliła mu okrzepnąć, a nawet się umocnić. Porozumienie między rządem PRL i Kościołem zawarte w 1950 r., w licznych kręgach uważane za ostateczny akt kapitulacji Kościoła, w którym strona kościelna w zasadzie godziła się z narzuconym jej przez reżim statusem tolerowanej mniejszości, rozumiane jest dzisiaj, z perspektywy 50 lat, z gruntu inaczej. Młody, wówczas 50-letni, prymas S. Wyszyński w ogromnie ryzykownym zawirowaniu wydarzeń wyprowadził po prostu komunistów w pole. Wyczuwał, że ów niekorzystny dla Kościoła układ sprowokuje ich do zastosowania linii jeszcze

bardziej twardej i nieubłaganej, że z tym większą zaciętością podpisane porozumienie będą łamali. I tak się stało. Już trzy lata później, w 1953 r., Episkopat zarzucił komunistom bezprzykładną zdradę zawartego z nimi „Porozumienia”, gdy ci zażądali od polskich biskupów poddania państwowej nominacji wszystkich kierowniczych stanowisk kościelnych. Wtedy to z ust Prymasa Tysiąclecia padło słynne kategoryczne słowo „Non possumus!”, *Rzeczy Bożych na ołtarzach Cezara składać nam nie wolno. NON POSSUMUS!* Za tą deklaracją posypały się ze strony reżimu ze wzmożoną siłą zajadłe akty represji z aresztowaniem niekonformistycznego prymasa, ostrą sekularyzacją w jej rdzennym znaczeniu, czyli konfiskatą dóbr kościelnych, zamykaniem katolickich szkół, szpitali itd. Wszystko to niedługo przycichło, bo już w 1956 r. powiało w Polsce jesienną odwilżą, której z kolei też nie był pisany dłuższy żywot. W każdym razie natychmiast dał o sobie znać wzrost ludzi przynajmniej się do Kościoła. I tak w 1958 r. 92% Polaków określało się jako wierzący, w dziesięć lat później – w wyniku nowej fali sekularyzacji – było ich już tylko 83%. Liczba wiernych na Uniwersytecie Warszawskim wynosiła w 1958 r. 69%, w 1971 r. – 52%. Kardynał Wyszyński zdawał sobie sprawę z sensu wydarzeń, był mężem o rozległej wizji ówczesnej rzeczywistości. *Prymas wiedział, co robi...*¹³

Niemniej nowy kompromis zawarty w 1956 r. między państwem i Kościołem położył kamień węgielny pod specyficzny rozwój stosunków na linii państwo/Kościół, dla którego trudno szukać paraleli wewnątrz całego byłego bloku tzw. państw socjalistycznych. Polskim katolikom wymieniony kompromis stworzył mianowicie warunki umożliwiające wytworzenie się gęstej sieci instytucji pozakościelnych, które promieniować zaczęły daleko poza ramy katolickie. Wskażmy bodaj na trzy z nowych ewenementów: ukonstytuowanie się w sejmie poselskiego Koła „Znak”, powstawanie Klubów Inteligencji Katolickiej (KIK-ów) i dopuszczone na nowo lub nowo pojawiające się niezależne katolickie organy prasowe.

¹³ B. Cywiński, *Prymas wiedział, co robi...*, „Tygodnik Powszechny”, nr 15/2000.

Zezwalając w 1956 r. katolikom na światopoglądową autonomię, komuniści wykonali ryzykowny krok. Prowadziło to bowiem prostą drogą do krystalizowania się postaw niekonformistycznych w społeczeństwie. Na taką koncesję nie zdobyło się wówczas żadne z państw bloku wschodniego, z wyjątkiem komunistów praskich w 1968 r., czego następstwa są znane. Zwiększająca się zaś popularność katolicyzmu w Polsce zaowocowała rychło całkowitym zaskoczeniem dla rządzącego aparatu, który religię traktował już jako przymierającą formację światopoglądową, swój marksizm natomiast jako najbardziej postępowy model interpretacji świata. Ta postawa wyniosłości i wiele innych momentów zdecydowały o zagubieniu łączności reżimu z dniem dzisiejszym. Partia nie zdobyła się mianowicie na integrację powstałego w jej łonie w latach 1956–1966 nurtu rewizjonistycznego; przeciwnie, nonkonformistów spotkało wykluczenie z jej szeregów. Tak oto na skutek swego zaskorupienia się oficjalny marksizm utracił dla inteligencji siłę przyciągania.

W stosunku odwrotnie proporcjonalnym rozwijała się ewolucja polskiego katolicyzmu. W nastawieniu do własnych dysydentów Kościół wykazał zadziwiające otwarcie się. Więcej: w przykościelnych pomieszczeniach i nawet w samych murach świątyń nonkonformiści marksistowscy zaczęli głosić swe odczyty. Zakwitła niespodziewana tolerancja, której przed II wojną światową Kościół polski ostoją przeciw raczej nie był.

W rezultacie proces stopniowej sekularyzacji polskiego społeczeństwa lat siedemdziesiątych został nie tylko powstrzymany, lecz przeobraził się nawet w swe przeciwieństwo. Liczba przyznających się do Kościoła osiągała górny pułap 95-98%. Szczególnie dumny był Kościół z pozyskania sympatyków wśród inteligencji i robotników, czyli w sferach szczególnej troski komunistów. To samo odnosiło się do młodzieży. Odegrały tu niemałą rolę nowe ruchy młodzieżowe, jak „Światło i Życie” oraz „Oazy” tworzone przez ks. Franciszka Blachnickiego, które swym wpływem ogarniały setki tysięcy młodych. Niejako zwieńczeniem wszystkich inicjatyw stał się ruch „Solidarności”, skupiający w swych szeregach blisko 10 mln członków, który od swych początków współdziałał z Kościołem

i posługiwał się jego religijnymi symbolami. Podczas gdy jeszcze w 1970 r. strajkujący robotnicy Stoczni Gdańskiej śpiewali „Międzynarodówkę”, dziesięć lat później robotnicy intonowali na wiecach już wyłącznie pieśni kościelne. Nastąpiło, niestety, zaskakujące, a przez Kościół raczej nie sterowane, „klerykalizowanie się” społeczeństwa.

Ten rozwój wypadków ku antysekularyzacji był w dużym stopniu następstwem patologicznej sytuacji, jaka wytworzyła się w kraju po 1945 r. Albowiem Kościół nie wycofał się z życia społeczno-politycznego, ani też nie zamknął się w getcie własnego fundamentalizmu. Po przełomie roku 1989 Polska jakby zaczęła płynąć na fali ogólnych trendów europejskich. Do tej pory komunizm był dla Kościoła w Polsce swego rodzaju gigantyczną „zamrażarką” schładzającą rodzące się ewentualnie sympatie z Zachodem Europy. Od 1989 r. nieomal przez jedną noc, Kościół polski stanął oko w oko w obliczu wyzwań współczesności. Do tej pory Polska uchodziła za najbardziej religijny kraj w cywilizacji euroatlantyckiej. W części kleru i elit świeckich fakt ten budził nadzieję, że Polska stanie się modelem dla nowych przekształceń w zsekularyzowanej Europie i zaczynem w postulowanej przez Jana Pawła II neoewangelizacji. Pojawiały się jednak też głosy ostrzegawcze, przede wszystkim ze strony socjologów religii, którzy pod kryształową powierzchnią dnia codziennego dostrzegać zaczęli rysy i pęknięcia. I rzeczywiście, niejako z dnia na dzień maleć i błędąć zaczyna wielki triumfalny pochód Kościoła ostatnich lat. Tu i tam notuje się wprawdzie jeszcze pewne sukcesy, jak wprowadzenie do szkół religii, wzmożony dostęp Kościoła do środków przekazu itd. Ale właśnie te osiągnięcia zaczynają budzić niepokój. To, co w latach siedemdziesiątych i z początkiem osiemdziesiątych stanowiło bastion oporu Kościoła przeciwko dyktaturze, obecnie zdaje się zwracać przeciwko niemu samemu. W szerszych kręgach społeczeństwa podnoszą się obawy przed klerykalizacją życia państwowego, głosy krytyki przeciwko mieszanii się biskupów i księży w sprawy polityki – ich wypowiedzi bywają posądzane o jednostronność i partyjniactwo. Na przedstawicieli państwowych biskupi wywierali nacisk, ażeby w ustawach o szkolnictwie i środkach przekazu znalazł się zapis o obo-

wiązku respektowania wartości chrześcijańskich; ponadto wspierali partie i właściwych dla siebie kandydatów przy szybko następujących po sobie wyborach. Ostatecznie w episkopacie zwyciężyło skrzydło opowiadające się za wycofaniem się Kościoła ze starć politycznych, a skoncentrowaniem się na sprawach ściśle duszpasterskich.

Nad obrazem Kościoła ciąży jednak po dziś dzień fala fundamentalizmu z ośrodkiem dynamicznie, niestety, rozwijającym się w Radiu Maryja, z jego częstokroć pseudopolitycznymi audycjami, których treści i sposób przekazywania wyzwalają wiele bezsilnych protestów. Swym zasięgiem rozgłoszenia ta zajmuje duże obszary na mapie polskiego katolicyzmu¹⁴. Przy tym obnoszącym się często buńczucznie polskim katolicyzmem, „postchrześcijański” Zachód wytyka Polakom przodujące miejsce w stosowaniu aborcji, fali alkoholizmu, eskalacji politycznych i gospodarczych afer, patologicznej kradzieży samochodów itp.

W 1989 r. jeszcze 88% ankietowanych Polaków uważało, że wpływ Kościoła (jako instytucji) na społeczeństwo oceniać należy pozytywnie, w 1992 r. odsetek ten wyniósł już tylko 45%. Dzisiaj obniżył się pewnie jeszcze bardziej.

Sekularyzacja nie wprowadza rozdźwięku w posłannictwo Kościoła

W. Pannenberg, jeden z dzisiejszych czołowych teologów ewangelickich, wygłasza opinię, w myśl której wszelka konfrontacja Kościoła z sekularyzacją, a nawet korektury nanoszone na dzisiejszy sekularyzm przez Kościoły byłyby w społeczeństwach z góry źle przyjmowane; z miejsca narażałyby się na posądzenie o klerykalną żądzę panowania i sterowania kultu-

¹⁴ Słuszne te spostrzeżenia referuję za J. Gowinem, naczelnym redaktorem miesięcznika „Znak”, który w publikacji *Ost-West. Europäische Perspektiven*, wydanej ostatnio w Freising (2000) zeszyt nr 2, dokonuje rzeczowego bilansu obecnej sytuacji Kościoła w Polsce. Mam przed sobą jedynie omówienie artykułu Gowina w: *Informationsdienst KNA*, nr 24/2000, s. 3 n.

ra¹⁵. W tym stwierdzeniu tkwi jądro prawdy. Rozwijając je możemy wykonać dalszy krok i powiedzieć, że sekularyzacja, czyli „uświatowienie świata” nie tylko nie jest wymierzona przeciwko chrześcijaństwu, lecz w pewnym sensie jest nawet jego dziełem. Po II Soborze Watykańskim termin „sekularyzacja”, obrosły w mnóstwo ujemnych konotacji, spokojnie zastąpić możemy słowem „autonomia” doczesnych rzeczywistości i mówić o ziemskich sektorach życia, które rządzą się swymi własnymi prawami. Autonomia ludzkich spraw doczesnych wcale bowiem nie orzeka, jakoby rzeczy stworzone były od Boga niezależne, i że człowiek może nimi się posługiwać bez odniesienia do Stwórcy. Oprócz tego odwołać się tu należy jeszcze do religijnego doświadczenia, że wierzący wszystkich religii głos i objawienie się Boga zawsze rozpoznawali i odczytywali także z obserwacji stworzonego przez Niego świata. Zapominanie zaś o Stwórcy prowadzi w końcu do zaciemnienia obrazu samego człowieka. W ten sposób autonomię ujmuje II Sobór Watykański w Konstytucji o Kościele w świecie współczesnym.

O tak rozumianej autonomii rzeczy ziemskich Sobór mówi w sposób niezrównany i kategoryczny: *Jeżeli przez autonomię w sprawach ziemskich rozumiemy to, że rzeczy stworzone i społeczności ludzkie cieszą się własnymi prawami i wartościami, które człowiek ma stopniowo poznawać, przyjmować i porządkować, to tak rozumianej AUTONOMII NALEŻY SIĘ DOMAGAĆ* (podkr. A.S.); *nie tylko bowiem domagają się jej ludzie naszych czasów, ale odpowiada ona także woli Stwórcy. Wszystkie rzeczy bowiem z samego faktu, że są stworzone, mają własną trwałość, prawdziwość, dobroć i równocześnie własne prawa i porządek, które człowiek winien uszanować...* (KDK, nr 36).

W świetle tej wypowiedzi mówienie o przeciwstawianiu się Kościoła sekularyzacji jest nie tyle nieporozumieniem, ile raczej niezrozumieniem istoty świeckości świata. Konsekwentnie przedmiotem licznych dialogów ekumenicznych prowadzonych przez chrześcijańskie Kościoły nigdy nie był dialog o podjęciu

¹⁵ W. Pannenberg, dz. cyt., s. 55.

wspólnej strategii przeciwko procesom sekularyzacji¹⁶. Ekstremalnym formom sekularyzacji Kościoły przeciwstawiały się stanowczo, lecz głównie pośrednio, przez odnowę przeprowadzaną we własnych szeregach. Dla przykładu: w reakcji na europejskie rewolucje roku 1848 w Kościele katolickim doszło do powstania swoistej kontrrewolucji modlitwy. Przeciwko wojującym trendom kultury świeckiej w ostatnich dziesięcioleciach wieku XIX katolicyzm wytworzył, sięgając po środki współczesnych mediów, zwartą i zorganizowaną religijność mas. Na wsiach i mniejszych miastach zadomowiła się praktyka codziennej mszy św. z częstym przyjmowaniem Komunii św. Powstawały nowe formy kultu, jak nabożeństwa i procesje, ruch pielgrzymkowy i wzmożony kult świętych. Kult maryjny cieszyć się zaczął bezprzykładnym rozwojem. Środowiska katolickie na wszelkie sposoby chroniły swych wiernych przed złymi infiltracjami czasów nowożytnych. Katolicy przeżywali jednak wtedy swój Kościół przede wszystkim raczej jako warowną instytucję ze sprawnie funkcjonującą hierarchią niż jako lud Boży. Wielkie znaczenie przypadło intensyfikacji dzieł misyjnych, a następnie, już za naszych dni, dziełu neo- lub reewangelizacji wewnątrz samego Kościoła, co stanowi jeden z głównych akcentów pontyfikatów papieży Pawła VI i Jana Pawła II, którzy pragną przezwyciężyć rozbrat między Ewangelią a laicką kulturą, ów istny dramat naszej epoki¹⁷.

Systematycznej odpowiedzi na problematykę sekularyzacji próbuje udzielić tzw. teologia sekularyzacji miarodajnie związana z dwoma nazwiskami: F. Gogartena, teologa ewangelickiego, i J.B. Metza, teologa katolickiego. W ich ujęciu powraca jeszcze raz złożona problematyka genezy sekularyzacji oraz postaw wobec niej Kościoła i teologii. Ograniczmy się pokrótce do katolickiej wersji zagadnienia zaprezentowanej przez Metza,

¹⁶ Jedynie w 1928 r. na Międzynarodowej Konferencji Misyjnej (z której niedługo później wyłoniła się Ekumeniczna Rada Kościołów) w Jerozolimie dokonano stwierdzenia, że sekularyzm przeciwstawia się dziełu misji.

¹⁷ Paweł VI, List Apostolski *Evangelii nuntiandi* (1975); Jan Paweł II, Adhortacja Apostolska *Catechesi tradendae* (1979).

którego odnośny typ teologizowania przypada bezpośrednio na dni po zakończeniu II Soboru Watykańskiego.

W swej „teologii świata” Metz sięga do nowożytnej skrótowej formuły o „świeckości świata”, który to model świata wyrasta jednak ze źródeł chrześcijańskich. Autor podkreśla: świeckość świata, jak pojawiła się ona w nowożytnym procesie sekularyzacji, a dzisiaj jawi się nam w formie globalnie wyostrojonej, w swej istocie nie była skierowana przeciwko chrześcijaństwu, lecz powstała dzięki niemu – oczywiście nie w swych poszczególnych historycznych przejawach. Pierwotnie jest więc wydarzeniem chrześcijańskim i dziś raczej składa świadectwo na rzecz Godziny Chrystusa w obecnej sytuacji światowej¹⁸. Uwolnienie świata do jego własnej autonomii dokonało się mianowicie w akcie przejścia świata przez Boga w Jego Synu. Wcielenie Syna Bożego stało się fundamentalną zasadą dla rozwoju sekularyzacji. A więc: chrześcijaństwo jako sprawca i promotor procesów sekularyzacyjnych! Metz nie jest oczywiście bezkrytycznym obserwatorem tego scenariusza, pozostaje daleki od zamiaru „ochrzczenia” nowożytnego procesu sekularyzacji. Raczej uwypukla istotną różnicę między aprobowaną przez wiarę świeckością świata a faktyczną realizacją tejże świeckości w okresie nowożytnym. Podstawowe zadanie Kościoła Metz upatruje w zwiększonej czujności, ażeby wobec sekularyzacji afirmowanej przez chrześcijaństwo dzisiejszy świat nie stosował uników przez ucieczkę w osłonę przeróżnych ideologii lub nieusprawiedliwionego absolutyzowania innych wartości.

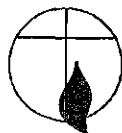
Spostrzeżenia powyższe doskonale podsumować może następujące zdanie H. Friesa, teologa katolickiego: *Teologiczna interpretacja sekularyzacji musi być sądem zróżnicowanym. Właściwym słowem nie jest tutaj ani czyste NIE ani bezkrytyczne TAK. W tym punkcie rozstrzygać musi wyczucie dla tego, co chrześcijańskie oraz umiejętność rozróżniania duchów*¹⁹.

¹⁸ J.B. Metz, *Zur Theologie der Welt*, Mainz 1968, s. 16.

¹⁹ Za: U. Ruh, dz. cyt., s. 95.

Jedno staje się przy tym wszystkim jasne i nawet oczywiste, że jedynym kluczem do zrozumienia sekularnej samoświadomości współczesnego człowieka jest i pozostanie nadal chrześcijaństwo; bez odniesienia do chrystianizmu sekularyzacja będzie stanowiła kategorię zawieszoną w próżni, to znaczy – jej specyficzny wymiar historyczny będzie się wymykał wszelkiej próbie uchwycenia jego istoty. Albowiem, powtórzmy raz jeszcze, w swym kształcie pierwotnym sekularyzacja wyrasta bezpośrednio z samego chrześcijańskiego Objawienia. Poza Jezusem Chrystusem Nowy Testament nie zna świętych osób, obszarów, rzeczy lub świętych struktur. W wolności dzieci Bożych chrześcijanin jest panem nad całością świata, w którym wszystko jednocześnie jest święte i nieświęte. Tak oto św. Paweł w swym przekonaniu, że *nie ma niczego, co by samo przez się było nieczyste* (Rz 14,14), potrafi sformułować zdanie, które możemy uważać za kwintesencję chrześcijańskiej sekularyzacji: *Czy to świat, czy życie, czy śmierć czy to rzeczy terazniejsze, czy przyszłe; wszystko jest wasze, wy zaś Chrystusa, a Chrystus Boga* (1 Kor 3,22 n.).

ALFONS JÓZEF SKOWRONEK, ksiądz, ur. 1928, specjalizuje się w zakresie teologii ekumenicznej. Emerytowany profesor Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, autor licznych publikacji, m.in. książek: „Z Kościołem w trzecie tysiąclecie” (1999), „Kościoły chrześcijańskie na niemieckojęzycznym obszarze Europy Zachodniej” (2000). Mieszka w Otwocku.



Marek Blaza SJ

Kiedy nastąpiła Wielka Schizma?

Powszechnie przyjmuje się, że definitywne zerwanie jedności eklezjalnej między chrześcijańskim Zachodem i Wschodem, czyli tzw. Wielka Schizma, dokonało się 16 lipca 1054 r., kiedy to kard. Humbert złożył na ołtarzu Hagia Sophia w Konstantynopolu bullę wyklinającą patriarchę Konstantynopola Michała Cerulariusza i jego zwolenników. W odwecie z polecenia cesarza Konstantyna IX Monomacha 24 lipca 1054 r. potępiono legatów papieskich na czele z kard. Humbertem. Czy jednak rzeczywiście to wydarzenie doprowadziło do definitywnego zerwania jedności między Wschodem i Zachodem, a może data ta ma raczej charakter symboliczny? Już bowiem przed rokiem 1054 dochodziło do konfliktów między Rzymem i Konstantynopolem, w wyniku których jedność eklezjalna była zrywana, a następnie przywracana. Z drugiej strony rok 1054 nie stanowi również definitywnego zerwania jedności między chrześcijańskim Wschodem i Zachodem choćby z tego powodu, że konflikt między kard. Humbertem i patriarchą Michałem Cerulariuszem miał charakter lokalny i dotyczył przede wszystkim Kościoła rzymskiego i Kościoła konstantynopolitańskiego. A zatem dzisiejszy brak pełnej jedności między Kościołem rzymskokatolickim i Kościołem prawosławnym jest wynikiem wielowiekowego procesu, który należałoby bardziej wnikliwie prześledzić, aby zrozumieć, jakie konsekwencje wypływają z Wielkiej Schizmy dla obydwu Kościołów. Dopiero bowiem po zanalizowaniu procesu podziału katolicy i prawosławni będą mogli skuteczniej pracować na rzecz przywrócenia pełnej jedności eklezjalnej między sobą.

Pierwsze spory między Wschodem i Zachodem¹

Już w drugiej połowie II w. rozgorzał pierwszy spór między Wschodem i Zachodem, który dotyczył obchodzenia Wielkanocy. Niektórzy chrześcijanie w Syrii i Azji Mniejszej świętowali Wielkanoc zgodnie z tradycją żydowską 14 Nisan, niezależnie od tego, czy wypadło to w niedzielę, czy w inny dzień tygodnia. Obchodzący w tym dniu Wielkanoc chrześcijanie kładli akcent na zbawczy wymiar śmierci Chrystusa. Natomiast w Rzymie oraz w niektórych regionach wschodnich świętowano Wielkanoc zawsze w niedzielę po 14 Nisan, przez co podkreślano wydarzenie zmartwychwstania Chrystusa². Pierwotnie obydwie zwyczaje nie budziły sprzeciwów, choć Wschód i Zachód prowadziły rozmowy w tej sprawie, które jednakże nie przyniosły porozumienia. Natomiast, kiedy papież Wiktor I (zm. 199) postanowił narzucić jedną datę świętowania Wielkanocy całemu Kościołowi, wówczas pojawiły się głosy sprzeciwu. Wiktor I zagroził biskupom azjatyckim, że jeśli nie przyjmą daty świętowania Wielkanocy przez niego ustanowionej, to zostaną wyłączeni z Kościoła. Ze względu jednak na niebezpieczeństwo rozłamu w Kościele i dzięki interwencji św. Ireneusza Wiktor I odstąpił od swego zamiaru. Również historyk Euzebiusz z Cezarei skrytykował przedsięwzięcie papieża Wiktora I, który *występuje z zamiarem odcięcia od wspólnej jedności wszystkich gmin azjatyckich oraz kościołów sąsiednich, jak gdyby były innowiercze, i ogłasza publicznie na piśmie, że wszyscy bez wyjątku bracia tamtejsi są wyłączeni z jedności. Nie podobało się to jednak wszystkim biskupom. Owszem, zwrócili się do niego z upomnieniem, by się starał o pokój, o jedność i miłość bliźniego*³. Mimo to sprawa daty Wielkanocy nadal pozostawała przedmiotem sporów. Wiele synodów, które odbyły się

¹E. Przekop, *Rzym-Konstantynopol na drogach podziału i pojednania*, Olsztyn 1987, s. 21-27.

²W Galii niektórzy chrześcijanie obchodzili Wielkanoc 25 marca, a nawet 27 marca; zob. E. Braniște, *Liturgica generală*, București 1993, s. 172-179.

³Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, V, 24, 9-10.

pod koniec II w. oraz w III w., poruszało tę kwestię, nie rozwiązując jej jednak definitywnie. Z drugiej strony, w całym Kościele stopniowo coraz powszechniej przyjmował się zwyczaj świętowania Wielkanocy w niedzielę po 14 Nisan, tak że na I Soborze Nicejskim (325) ta właśnie data Wielkanocy została oficjalnie przyjęta zarówno przez Wschód, jak i Zachód. Z kolei I Sobór Konstantynopoliński (381) zakończył inny spór dotyczący ponownego udzielania chrztu heretykom. Zarówno Kościół aleksandryjski, jak i afrykański stały na stanowisku, że chrzest udzielany przez heretyków jest zawsze nieważny. Również biskupi zebrani na synodach w Ikonium i Synnadle (Frygia) podzielili to stanowisko. Kiedy jednak biskup Kartaginy Cyprian (zm. 258) w imieniu 72 biskupów Numidii i Afryki prokonsularnej poprosił papieża Stefana (zm. 257) o uznanie nieważności chrztu udzielanego przez heretyków, ten ostatni nie tylko odmówił poparcia, ale wręcz pod groźbą ekskomuniki zabronił ponownego udzielania chrztu powracającym z herezji, a jedynie polecił wkładać na nich ręce na znak pokuty. Wówczas znaczna część biskupów Azji, Cylicji, Kapadocji i Afryki Zachodniej wystąpiła przeciw papieżowi, a Firmilian z Cezarei wręcz oskarżył go o zerwanie jedności z Kościołem i orzekł, że papież Stefan jest schizmatykiem. Jednak do rozłamu w Kościele nie doszło, głównie dzięki interwencji Dionizego z Aleksandrii. Nadal jednak nie istniała jednolita praktyka jednania heretyków z Kościołem. Dopiero I Sobór Konstantynopoliński określił, których heretyków należy ponownie ochrzcić (eunomianie, montaniści, sabelianie), a którym należy udzielić jedynie sakramentu bierzmowania (arianie, macedonianie, nowacjanie, kwartodecymianie, apolinaryści) (kan. 7).

Kiedy synod wschodni w Tyrze (335) deponował Atanazego z urzędu biskupa Aleksandrii, odwołał się on do tej decyzji do biskupa Rzymu, co bardzo rozdrażniło biskupów wschodnich. Synod rzymski (340), któremu przewodniczył papież Juliusz, orzekł, że depozycja Atanazego jest nielegalna. W odpowiedzi na tę decyzję biskupi wschodni zebrani na synodzie w Sardyce (w pobliżu dzisiejszej Sofii) w 343 r. rzucili klątwę na papieża Juliusza, ponieważ poparł on biskupa wyklętego przez Wschód, a następnie opuścili Sardykę na znak protestu. Dlatego też

można o tym wydarzeniu mówić jako o pierwszym w historii zerwaniu Wschodu z Zachodem chrześcijańskim. Kolejnym punktem spornym stała się nowa stolica cesarska w Konstantynopolu, która na mocy uchwał I Soboru Konstantynopolańskiego i Soboru Chalcedońskiego (451) została wyniesiona do rangi patriarchatu, który rangą ustępuje jedynie Rzymowi. Już w 382 r. papież Damazy zwołał synod, na którym przypomniano, że istnieją jedynie 3 stolice biskupie, które mogą poszczycić się Piotrowym pochodzeniem: Rzym, Aleksandria i Antiochia. I tylko biskupi tych stolic mają prawo do przewodzenia w Kościele. Również papież Leon Wielki nie przyjął uchwały Soboru Chalcedońskiego dotyczącej podniesienia Konstantynopola do rangi drugiego patriarchatu w chrześcijańskim świecie. Z drugiej strony, teoria o trzech siedzibach Piotrowych również nie ma uzasadnienia historycznego, ale służyła kolejnym papieżom do walki z Konstantynopolem.

Schizma akacjańska⁴

Na Soborze Chalcedońskim została potępiona herezja monofizytyzmu, według której Chrystus miał mieć tylko jedną naturę – boską. Ojcowie soborowi przyjęli zatem naukę, że Chrystus jest jedną osobą, ale ma dwie natury – boską i ludzką, które są od siebie oddzielone i się ze sobą nie zlewają. Jednakże potępieni na Soborze Chalcedońskim monofizyci coraz bardziej rośli w siłę we wschodnich prowincjach Cesarstwa Bizantyjskiego. Dlatego też w celu zachowania jedności państwa cesarz Zenon (zm. 491) wraz z patriarchą Konstantynopola Akacjuszem (471–488) w 482 r. zredagowali edykt unijny zwany Henotikonem, który opierał się na postanowieniach trzech pierwszych soborów powszechnych: I Nicejskiego (325), I Konstantynopolańskiego i Efeskiego (431). W Henoti-

⁴E. Przekop, *Rzym-Konstantynopol na drogach podziału i pojednania*, s. 27-29; tenże, *Wschodnie patriarchaty starożytne*, Warszawa 1984, s. 139-141; G. Ostrogorski, *Dzieje Bizancjum*, Warszawa 1968, s. 77; J. Kulisz SJ, A. Mostowska Baliszewska, *Spór o Jezusa Chrystusa w ciągu dziejów*, Warszawa 1998, s. 190-191; F. Dvornik, *Bizancjum a prymat Rzymu*, Warszawa 1985, s. 43-50.

konie jest mowa o Chrystusie współistotnym w bóstwie i współistotnym w człowieczeństwie, ale ani razu nie pojawiają się w nim terminy „jedna natura” lub „dwie natury”. Dokument ten nie zadowalał jednak ani zwolenników Soboru Chalcedońskiego, ani monofizytów. Z drugiej strony patriarcha Aleksandrii Piotr Mongo, który uchodził w Rzymie za monofizytę, podpisał formułę wiary zawartą w Henotikonie. Mimo to Rzym nadal uważał go za monofizytę i dlatego papież Feliks III (483–492) wysłał legatów do Konstantynopola w celu wyjaśnienia sprawy Piotra Mongo, a samego patriarchę Akacjusza zawezwał przed swój trybunał. Legaci uznali jednak Piotra Mongo za prawowitego patriarchę Aleksandrii, za co zostali ekskomunikowani w 484 r. przez synod w Rzymie. Synod ten zdepnował również patriarchę Konstantynopola Akacjusza, ponieważ miał on pozostawać we wspólnocie z heretykami. Z kolei Akacjusz usunął imię papieża z greckich dyptychów⁵. W ten sposób doszło do pierwszej poważnej schizmy między Wschodem i Zachodem, która trwała ok. 35 lat. Nawet po śmierci Akacjusza (489), Piotra Mongo (490) i cesarza Zenona sytuacja nie uległa zmianie. Bezpośredni następca Akacjusza na stolicy w Konstantynopolu, Frawit, przesłał do papieża Feliksa III list z prośbą o udzielenie mu jedności (communio). Z kolei papież odroczył udzielenie communio nowemu patriarche, dopóki ten nie potępi Akacjusza i Piotra Mongo. Zarówno Frawit, jak i jego następcy nie mieli zamiaru tego uczynić. Dopiero cesarz Justyn I (518–527), któremu zależało na polepszeniu stosunków z Rzymem, nakazał patriarche Janowi II z Kapadocji (518–520) wykreślić patriarchę Akacjusza i jego następców, Frawita, Eufemiusza, Macedonusa i Tymoteusza I z dyptychów oraz uznania formuły papieża Hormizdasa (514–523), że wiara chrześcijańska jest przechowywana w niezmiennej, prawdziwej i doskonałej postaci jedynie przez Rzym. W ten sposób w 519 r. została przywrócona jedność między Rzymem i Konstantynopolem i choć w Bizancjum wykreślono Akacjusza z dyptychów,

⁵ Dyptychy to drewniane tabliczki, na których zapisywano imiona patriarchów i innych hierarchów, których wspomniano podczas sprawowania liturgii. Wykreślenie imienia patriarchy z dyptychów oznaczało zerwanie jedności eklesjalnej z danym patriarchatem.

wcale nie oznaczało to, że został on tam uznany na błędzącego w wierze. Tak czy inaczej, potępienie Akacjusza i Piotra Mongo przez Rzym uznano na Wschodzie za decyzję niesprawiedliwą. Rzym bowiem stanowczo zażądał przyjęcia nauki Soboru Chalcedońskiego, nie zdając sobie sprawy z tego, że groziło to rozpadem Cesarstwa Bizantyjskiego.

Monoteletyzm i Sobór Trullański⁶

Kiedy cesarz Herakliusz (610–641) w 627 r. odebrał Persom Syrię, Palestynę i Egipt, które oni zagarnęli na początku VII w., zdawał sobie sprawę, że na tych terytoriach mieszkali monofizyci, których nie można już było pozyskać z pomocą dekretu unijnego Henotikon zredagowanego w 482 r. przez cesarza Zenona i patriarchę Akacjusza. Dlatego też w porozumieniu z patriarchą Konstantynopola Sergiuszem (610–628) w 622 r. stworzył on nową formułę wiary zwaną monoteletyzmem, według której Chrystus posiadał tylko jedną wolę (gr. *thelema*), idąc na ustępstwo wobec monofizytów uznających w Chrystusie tylko jedną boską wolę. W 633 r. patriarcha Sergiusz ujął naukę o jednej woli Chrystusa w liście zwanym *Psephos*, którego pierwszym adresatem był patriarcha Aleksandrii Cyrus. Natomiast na przełomie 633/634 r. Sergiusz przesłał ów list *Psephos* do papieża Honoriusza I, który choć był zwolennikiem uchwał Soboru Chalcedońskiego, to jednak pochwalił Sergiusza za rozwiązanie problemu woli w Chrystusie i stwierdził: *dlatego my wyznajemy również jedną wolę w Chrystusie*. Nie wiadomo jednak, czy papież dobrze zrozumiał naukę wyłożoną przez Sergiusza. W każdym bądź razie zachęcony pozytywną odpowiedzią papieża, Sergiusz zredagował nowe pismo, które w 638 r. cesarz Herakliusz wydał jako edykt *Ekthesis*, w którym nakazuje wszystkim chrześcijanom przyjęcie nauki o jednej woli Chrystusa. Jednak w 640 r. papież Jan IV (640–642) na synodzie potępił monoteletyzm. Natomiast patriar-

⁶E. Przekop, *Rzym-Konstantynopol na drogach podziału i pojednania*, s. 32-35; tenże, *Wschodnie patriarchaty starożytne*, s. 141-145; J. Kulisz SJ, A. Mostowska Baliszewska, dz. cyt., s. 196-206; F. Dvornik, dz. cyt., s. 61-72.

cha Konstantynopola Pyrrus na wieść o tym zerwał jedność z Rzymem. Edykt Ekthesis odrzucili także monofizyci. Natomiast nowy cesarz bizantyjski Konstans II (641–668) również nie dał za wygraną: w 647 r. wydał nowy edykt zwany *Typos*, na mocy którego zakazał biskupom, w tym papieżowi, pod groźbą usunięcia z urzędu, jakiegokolwiek dyskusji na temat tego, czy Chrystus posiada jedną czy też dwie wole. W odpowiedzi na ten edykt papież Marcin I (649–655) ponownie potępił monoteletyzm. Ponadto w październiku 649 r. papież zwołał synod na Lateranie, na którym potępiono naukę zawartą tak w *Ekthesis*, jak i w *Typos*. Potępienie nie dotyczyło jednak cesarzy bizantyjskich, a jedynie patriarchów Konstantynopola Sergiusza, Pyrrusa i Pawła, których uznano za odpowiedzialnych za redakcję obydwu edyktów. Jednak cesarz Konstans II nie tylko nie uznał uchwał soboru, ale nakazał uwięzić papieża, co po wielu perypetiach udało się uczynić w 653 r. Papież Marcin I zmarł na wygnaniu na Krymie dwa lata później. Natomiast Maksym Wyznawca, który, choć sam był grekiem, brał jednak udział na synodzie laterańskim (649) jako teolog, został okaleczony i zmarł na wygnaniu na Kaukazie w 662 r. Po takich wydarzeniach było niemal oczywiste, że spór dotyczący monoteletyzmu mógł zakończyć się dopiero po śmierci Konstans II (668). Dlatego też kolejny cesarz Konstantyn IV (668–685) zwołał sobór, który przeszedł do historii jako III Sobór Konstantynopolitański (680–681). Na soborze tym potępiono monoteletyzm oraz jego zwolenników, m.in. patriarchów Sergiusza i Pyrrusa, a także papieża Honoriusza oraz przyjęto naukę o dwóch wolach Chrystusa. Spór dotyczący monoteletyzmu zakończył się, ale wnet rozgorzał inny. Oto w 691 r. cesarz Justynian II zwołał kolejny sobór, który miał zająć się dyscypliną kościelną. Ponieważ obrady tego soboru odbywały się w wielkiej sali pod kopułą (in *Trullo*) pałacu cesarskiego, dlatego też znany jest on pod nazwą Soboru Trullańskiego. Obradujący na tym soborze biskupi uchwalili

⁷Wschód uznaje to zgromadzenie biskupów in *Trullo* za sobór powszechny, uważając go za kontynuację III Soboru Konstantynopolitańskiego. Natomiast Zachód mówi raczej o synodzie in *Trullo*, który miał charakter lokalnego zgromadzenia biskupów wschodnich.

102 kanony, spośród których kilka w sposób ewidentny było sprzecznych z dyscypliną Kościoła łacińskiego, np. odrzucenie celibatu duchownych (kan. 13) oraz zakaz poszczenia w soboty z wyjątkiem Wielkiej Soboty (kan. 55). Sobór ten powtórzył również uchwałę Soboru Chalcedońskiego (kan. 28) nie uznając wówczas przez Rzym, na mocy której Konstantynopol jest drugą stolicą patriarchalną po Rzymie, bo jest Nowym Rzymem (kan. 36). Początkowo Rzym nie uznał uchwał Soboru Trullańskiego. Dopiero ojcowie II Soboru Nicejskiego (787), a potem kolejni papieże, a zwłaszcza Hadrian I i Jan VIII, zatwierdzili uchwały Soboru Trullańskiego jako uchwały będące legalnym prawem bizantyjskim obowiązującym na Wschodzie. Dlatego nie można uznać uchwał Soboru Trullańskiego za próbę zerwania jedności między Konstantynopolem i Rzymem.

Ikonoklazm⁸

W ciągu wieków kult obrazów w Cesarstwie Bizantyjskim rozrósł się do niezwykle dużych rozmiarów, tak że w końcu zaczęło dochodzić do poważnych nadużyć. Dlatego też cesarz Leon III (717–741) Izauryczyk w 729 r. oficjalnie wydał edykt, w którym zakazał okazywać jakiegokolwiek kultu obrazom, co zapoczątkowało w Cesarstwie Bizantyjskim epokę ikonoklazmu, czyli obrazoburstwa. Cesarz zażądał również od papieża Grzegorza II (715–731), aby podporządkował się temu edyktowi. Ponadto, w liście skierowanym do papieża Leon III mówił o sobie, że jest nie tylko cesarzem, ale również najwyższym kapłanem. Papież odpowiedział cesarzowi: *Wszystkie narody Zachodu są gotowe wystąpić przeciwko wam, aby pomścić narody Wschodu, którym tyle wyrządzacie krzywdy*. W rewanżu Leon III zagarnął należące do Rzymu Sycylię i Illirię. Papież nie zerwał jednak stosunków z Konstantynopolem, choć sam ikonoklazm potępił. W związku z tym syn Leona III, Konstantyn V po śmierci swego ojca zwołał w pałacu cesarskim Hieria w 754 r. sobór, którego głównym zadaniem było zatwierdzenie doktryny ikonoklazmu. Faktycznie, wszyscy uczestnicy tego soboru poparli

⁸E. Przekop, *Rzym-Konstantynopol na drogach podziału i pojednania*, s. 35-36; G. Ostrogorski, dz. cyt., s. 147-167.

ikonoklazm, jednak z drugiej strony w soborze tym nie uczestniczył ani papież, ani żaden patriarcha wschodni, ani żaden legat papieski czy patriarchy. Natomiast stolica patriarchalna Konstantynopola była w tym czasie nieobsadzona. Dlatego też sobór ten został nazwany „soborem bez głowy”. Dopiero na ostatniej sesji Konstantyn V przedstawił kandydata na nowego patriarchę Konstantynopola, Syleona, uczestnikom soboru, którzy wybrali go przez aklamację. Natomiast papież Stefan II (752–757) mimo tego, że potępiał ikonoklazm i nie uznał „soboru bez głowy”, to jednak zwrócił się do Bizancjum o pomoc wojskową przeciwko Longobardom. Cesarz jednak odmówił pomocy. W związku z tym papież poprosił o pomoc Karolingów, którzy pod względem poglądów teologicznych byli właściwie takimi samymi obrazoburcami, jak cesarz bizantyjski. Jednak król Franków Pepin Mały podarował papieżowi zdobyte terytorium, które dotąd należało do Bizancjum. Po niedługim czasie papież Leon III ukoronował Karola Wielkiego na cesarza zachodniego. Bizantyjczycy uznali to wydarzenie za zdradę wobec ich cesarstwa. Z drugiej strony nadarzyła się wówczas okazja, aby połączyć obydwa cesarstwa przez zawarcie małżeństwa: w 802 r. posłowie papieża i cesarza Karola Wielkiego zaproponowali panującej w Bizancjum cesarzowej Irenie małżeństwo z tym ostatnim. Irena była pierwszym imperatorem-kobietą w Bizancjum, a ponadto przyczyniła się do zwołania II Soboru Nicejskiego (787), na którym potępiono ikonoklazm. Niestety do małżeństwa między monarchami nie doszło, gdyż 31 października 802 r. nastąpił przewrót pałacowy, w wyniku którego Irena została zesłana na wygnanie, a rządy w Bizancjum objął Nicefor I (802–811).

Schizma focjańska⁹

Od 847 r. na tronie patriarchalnym w Konstantynopolu zasiadał Ignacy, który został wyniesiony do tej godności za sprawą

⁹E. Przekop, *Rzym-Konstantynopol na drogach podziału i pojednania*, s. 37-44; F. Dvornik, dz. cyt., s. 73-89; G. Ostrogorski, dz. cyt., s. 194-211; E. Przekop, *Wschodnie patriarchaty starożytne*, s. 145-147; 157-158; M. Starowieyski, *Sobory Kościoła niepodzielonego*, Tarnów 1994, s. 133-146.

cesarzowej Teodory. Jednak w 858 r. jej syn, Michał III, objął rządy w cesarstwie, a wówczas Ignacy został zmuszony do ustąpienia z urzędu. Na jego miejsce cesarz mianował wybitnego świeckiego uczonego, urzędnika dworu cesarskiego Focjusza. Również synod elekcyjny poparł tę kandydaturę, ponieważ godziła ona zarówno zwolenników, jak i przeciwników Ignacego. Focjuszowi udzielono zatem wszystkich święceń w ciągu tygodnia. Uzgodniono ponadto, że święceń biskupich Focjuszowi udzielią biskupi zarówno ze stronnictwa popierającego Ignacego, jak i jego przeciwników. Zwolennicy Ignacego wydelegowali dwóch biskupów, natomiast przeciwnicy Ignacego jednego – Grzegorza Asbestasa, który został złożony z urzędu na jednym z synodów konstantynopolitańskich obradujących pod przewodnictwem Ignacego. Grzegorz Asbestas odwołał się od tej decyzji do Rzymu, skąd jednak odpowiedź jeszcze nie nadeszła. Mimo to biskup Grzegorz Asbestas był współkonsekratorem na święceniach biskupich Focjusza. Kiedy jednak Focjusz oznajmił papieżowi, że jest nowym patriarchą Konstantynopola oraz poprosił papieża Mikołaja I (858–867) o udzielenie mu communio, ten ostatni odmówił, ponieważ sprawa depozycji Ignacego nie była oczywista dla Rzymu. Poza tym, Rzym niechętnym okiem patrzył na to, że Focjusz jako człowiek świecki został wyniesiony od razu do godności patriarchy. Dlatego też papież wysłał w tej sprawie swoich legatów do Bizancjum, gdzie brali oni udział w synodzie konstantynopolitańskim (861). Uczestnicy tego synodu przyznali papieżowi prawo do osądzania patriarchy w sprawach dyscyplinarnych. W zamian za takie oświadczenie legaci papiescy przekroczyli swoje kompetencje i orzekli w imieniu papieża, że depozycja Ignacego była zgodna z prawem, ponieważ sam Ignacy był mianowany przez cesarżową Teodorę. W synodzie tym uczestniczył również sam Ignacy, który do tych orzeczeń nie wnosił pretensji i nie miał zamiaru odwoływać się do Rzymu. Jednakże zwolennicy Ignacego udali się do Rzymu, w wyniku czego w 863 r. na miejscowym synodzie anulowano postanowienia synodu konstantynopolitańskiego oraz uznano wybór Focjusza na patriarchę za niezgodny z prawem, ponieważ został on wyniesiony na ten urząd jako osoba świecka, a taka praktyka na Zachodzie nie była znana. Focjusz

jednak nie ustąpił. Co więcej, gdy tylko na prośbę cara bułgarskiego Borysa, który przyjął chrzest z Konstantynopola (864), zaczęli przybywać z Rzymu misjonarze łacińscy w celu organizowania swoich struktur kościelnych, Focjusz przypuścił gwałtowny atak na Kościół rzymski, oskarżając chrześcijański Zachód o błędy doktrynalne, takie jak np. dodanie słowa, *Filioque*¹⁰ do wyznania wiary, zachowywanie postu w soboty oraz wprowadzenie obowiązkowego celibatu dla duchownych. Dlatego też w 867 r. na synodzie konstantynopolitańskim Focjusz wraz z patriarchą aleksandryjskim, antiocheńskim i jerozolimskim rzucili klątwę na papieża Mikołaja I, który nigdy się o niej nie dowiedział, bo wkrótce potem zmarł. Natomiast w Konstantynopolu nastąpił przewrót pałacowy, w wyniku którego Michał III został zamordowany, a Focjusz został zmuszony do rezygnacji z urzędu, ponieważ nie chciał wpuścić nowego cesarza Bazylego I do kościoła z powodu zamordowania Michała III. W związku z tym Ignacy ponownie objął urząd patriarchy Konstantynopola. Wnet w stolicy cesarskiej zwołano sobór zwany ignacjańskim lub antyfocjańskim, uznawany od czasu Wielkiej Schizmy przez Zachód za ósmy sobór powszechny (869–870), który ostatecznie miał potępić Focjusza oraz synody, które usunęły Ignacego z urzędu. Okazało się jednak, że większość biskupów popierała Focjusza, tak że na pierwszej sesji soborowej stawilo się zaledwie dwunastu biskupów. Na siódmej sesji, w której brało udział 38 biskupów, potępiono wreszcie Focjusza. Na zakończenie soboru ignacjańskiego przemówił zabójca Michała III, cesarz Bazyli I, który wezwał do łagodności i umiarkowania. Natomiast tuż po zakończeniu soboru przybyła delegacja bułgarska, która poprosiła o przyjęcie Bułgarii do patriarchatu Konstantynopola. Mimo

¹⁰ Słowo „*Filioque*” w Kościele zachodnim było już wówczas coraz powszechniej dodawane do Wyznania Wiary Nicejsko-Konstantynopolitańskiego: „Wierzę w Ducha Świętego (...), który od Ojca i Syna (*Filioque*) pochodzi”. Ta zachodnia formuła wiary zgodna była bowiem z nauczaniem św. Augustyna o pochodzeniu Ducha Świętego „od Ojca i Syna (*Filioque*)”. Od czasów Focjusza spór o to, czy Duch Święty pochodzi wyłącznie od Ojca (teologia wschodnia) czy też od Ojca i Syna (teologia zachodnia) staje się poważnym sporem doktrynalnym.

protestów legatów papieskich Bułgaria weszła pod jurysdykcję patriarchy Konstantynopola. Dlatego też papież Hadrian II w 878 r. wysłał kolejnych legatów do Bizancjum, aby pod groźbą ekskomuniki i usunięcia z urzędu przymusili Ignacego, by zrzekł się Bułgarii na korzyść Rzymu. Jednak gdy legaci przybyli do Konstantynopola, Ignacy już nie żył, a do tego, ku ogromnemu zaskoczeniu, cesarz Bazyli I mianował nowym patriarchą Konstantynopola Focjusza. Ponadto w Rzymie rozpoczął pontyfikat nowy papież Jan VIII (872–882), który szukał wsparcia w Bizancjum przeciwko saracenom oraz podjął starania, aby Bułgaria wróciła pod jurysdykcję rzymską. Gdy legaci nowego papieża przybyli do Konstantynopola, nie wiedzieli, jak się zachować, gdy na tronie patriarchalnym ujrzeli dopiero co potępionego Focjusza. Dlatego też w celu uregulowania sytuacji Focjusz w 879 r. zwołał sobór, zwany focjańskim, który do czasu Wielkiej Schizmy był uważany na Zachodzie za ósmy sobór powszechny. Na pierwszą sesję tego soboru przybyło 383 biskupów, uczestniczyli też przedstawiciele wszystkich patriarchatów, w tym legaci papiescy, a obradom przewodniczył sam Focjusz. Wszyscy uczestnicy soboru focjańskiego, łącznie z legatami papieskimi, potępił sobór ignacjański, który odbył się 10 lat wcześniej. Na soborze focjańskim uchwalono również bardzo istotny kanon dotyczący uszanowania różnorodności zwyczajów Kościoła wschodniego i zachodniego: *Każda stolica miasta miała pewne starożytne przekazywane zwyczaje i nie trzeba na ich temat zawzięcie dyskutować ani się kłócić. Strzeże bowiem Kościół rzymski swoich zwyczajów i to jest właściwe. Strzeże i Kościół konstantynopolitański swoich zwyczajów. Tak samo i inne stolice wschodnie* (kan. 1). W ten sposób na tym soborze po raz ostatni w skuteczny sposób przywrócono jedność między Kościołem łacińskim i greckim. Co więcej, aż do Wielkiej Schizmy sobór focjański (879–880) był uważany za ósmy sobór powszechny. Brało w nim przecież udział 10 razy więcej biskupów niż na soborze antyfocjańskim (869–870), który po Wielkiej Schizmie Zachód uznał za ósmy sobór powszechny. Z drugiej strony choć sobór focjański poєднаł obydwie Kościoły, to jednak Rzym nie odzyskał Bułgarii, a patriarcha Focjusz po dojściu do władzy

cesarza Leona VI (886–912) został usunięty z urzędu i zmarł na wygnaniu w 897 r.

Konflikt patriarchy Cerulariusza z kardynałem Humbertem¹¹

Michał Cerulariusz zanim został patriarchą Konstantynopola, był autorem nieudanego spisku na cesarza Michała IV Paflagionczyka. Dlatego też Cerulariusz spędził kilka lat na wygnaniu, gdzie złożył śluby zakonne. Potem wrócił do Konstantynopola, osiągając coraz wyższe stanowiska kościelne. W końcu w 1043 r. został patriarchą Konstantynopola. W tym czasie w Bizancjum panował Konstantyn IX Monomach, który uchodził za słabego władcę. Cerulariusz popadł w otwarty konflikt z Rzymem dopiero w 1053 r. Otóż papież Leon IX (1049-1054) chciał zunifikować obrządek i dyscyplinę w południowej Italii, którą zamieszkiwali również Italogrecy. W odwecie Cerulariusz nakazał kościołom i klasztorom łacińskim w Konstantynopolu przyjąć obrządek grecki. Kościoły i klasztory, które nie usłuchały nakazu patriarchy, zostały zamknięte. W tym też czasie w Konstantynopolu oficjalnie podważano już ważność konsekracji przaśnego (niekwaszonego) chleba w Kościele łacińskim i na dowód tego nawet deptano łacińskie hostie konsekrowane. W specjalnym liście do łacinników bp Leon z Ochrydy wezwał ich do porzucenia błędów takich, jak np. używanie niekwaszonego chleba do Eucharystii, zachowywanie postu w soboty czy opuszczanie „Alleluja” w Wielkim Poście. List ten został przetłumaczony na łacinę przez kard. Humberta, który następnie zredagował odpowiedź w 40 punktach oraz wykazał Kościołowi bizantyjskiemu 90 błędów. Odpowiedź ta nie została jednak przesłana do Konstantynopola. Wnet bowiem Cerulariusz wyśtosował do Rzymu list o charakterze pojednawczym. W związku z tym i odpowiedź na ten ostatni list była bardziej umiarkowana. W czerwcu 1054 r. przybyli legaci papiescy z tym właś-

¹¹E. Przekop, *Rzym-Konstantynopol na drogach podziału i pojednania*, s. 45-51; F. Dvornik, dz. cyt., s. 90-110; G. Ostrogorski, dz. cyt., s. 276-278.

nie listem. Na czele delegacji rzymskiej stał kard. Humbert. W liście, który otrzymał Cerulariusz, podano w wątpliwość legalność jego wyboru, a także przypomniano mu o prymacie papieża. W tym też czasie odbyła się dysputa teologiczna, której przewodniczył kard. Humbert i mnich z klasztoru Studytów Nicetas Stethanos. Obie strony wykazywały sobie błędy doktrynalne, a kard. Humbert oskarżył wręcz Bizantyjczyków o usunięcie Filioque z wyznania wiary. W końcu w dyskusji kard. Humbert zwyciężył Nicetasa. Natomiast Cerulariusz nie brał udziału w tej polemice i ignorował legatów. Kard. Humbert nie mógł tego dłużej znieść i wraz z pozostałymi legatami 16 lipca 1054 r. złożyli na ołtarzu Hagia Sophii w Konstantynopolu bullę wyklinającą patriarchę Michała Cerulariusza i jego zwolenników, po czym pospiesznie udali się w kierunku Rzymu. Bulla zawierała wiele inwektyw skierowanych przeciw Cerulariuszowi, co nie spodobało się Bizantyjczykom. 24 lipca spalono bullę z polecenia cesarza i potępiono legatów papieskich. Współcześni łacinnicy i grecy chyba nie od razu zdali sobie sprawę z tego, co się wydarzyło, ponieważ konflikt kard. Humberta z patriarchą Michałem Cerulariuszem miał w dużej mierze charakter prywatny. Gdy bowiem kard. Humbert składał bullę ekskomunikującą patriarchę na ołtarzu w Hagia Sophia, papież Leon IX już nie żył. Powstaje więc wątpliwość, czy legaci papiescy mieli w ogóle prawo wykląć patriarchę w imieniu nieżyjącego papieża. Z drugiej strony, patriarcha Michał Cerulariusz ekskomunikował jedynie legatów papieskich, a nie samego papieża.

Świadomość schizmy na Rusi¹²

Po wzajemnym wyklęciu się Michała Cerulariusza i kard. Humberta patriarcha Antiochii Piotr III wykazał chęć pośredniczenia w sporze między Rzymem i Konstantynopolem. Kiedy jednak w 1098 r. krzyżowcy zdobyli Antiochię i ustanowili

¹²B. Kumor, *Problem jedności Kościoła na Rusi z Kościołem katolickim do końca XII wieku*, w: *Teologia i kultura duchowa starej Rusi*, Lublin 1993, s. 127-135.

w tym mieście łacińskiego patriarchę, rozłam między łacinnikami i grekami w patriarchacie antiocheńskim stał się faktem. Natomiast nadal utrzymywała się jedność eklezjalna między Rzymem a Kościołem na Rusi. Świadczy o tym chociażby wymiana listów pomiędzy papieżem Grzegorzem VII i księciem Izasławem, którego papież nazywa królem Rusi. Co więcej, Grzegorz VII nakazuje królowi polskiemu Bolesławowi Śmiałemu zwrócenie księciu Izasławowi ziem, które strona polska zabrała Rusinom. Za pontyfikatu papieża Urbana II więzy Rzymu z Rusią jeszcze bardziej zacieśniły się. Również liczne nadal były małżeństwa dynastyczne książąt ruskich z łacinnikami. Tak np. córka wielkiego księcia Świętopelka, Zbysława, wyszła za mąż za Bolesława Krzywoustego (1103), a córka wielkiego księcia Wsiewołoda Mściśławicza, Wierzchosława, wyszła za mąż za Bolesława Kędzierzawego (1137). Małżeństwa takie były zawierane bez przeszkód aż do 1180 r. W XII w. przetłumaczono również na język słowiański wiele życiorysów świętych Kościoła łacińskiego i wprowadzono do kalendarza liturgicznego na Rusi obchody ku czci niektórych świętych Kościoła zachodniego, jak np. św. Ambrożego z Mediolanu, św. papieża Leona, Klemensa, Linusa, Sykstusa, Marcina, a także św. Wawrzyńca, diakona. W 1091 r. wyruszyła również pielgrzymka z Rusi do Rzymu, skąd przywieziono liczne relikwie. Jeszcze w latach 1106–1107 Daniel z Czerlichowa podczas pielgrzymki do Ziemi Świętej był gościnnie przyjmowany tak w greckich, jak i łacińskich klasztorach, a w Wigilię Wielkanocną, w Bazylice Grobu Pańskiego podczas cudu zstępowania Świętego Ognia, widział on kapłanów greckich i łacińskich, którzy stali jeden obok drugiego. Dopiero pod koniec XII w. pod wpływem duchownych przybywających z Konstantynopola, na Rusi zaczęła wzrastać świadomość podziału, jaki zaistniał już wcześniej między grekami i łacinnikami. Dzieła dokończył zbrojny atak Niemców na Ruś Nowogrodzką w latach siedemdziesiątych XII w. Ze strony Kościoła rzymskiego pierwszym znanym świadectwem mówiącym o braku jedności z Kościołem ruskim jest list apostolski papieża Innocentego III „*Licet hactenus*” (1207) skierowany do tegoż Kościoła, w którym papież informuje, że przyśle na Ruś swego

legata, aby córkę przyprowadził z powrotem do Matki i członki do Głowy¹³.

Zdobycie Konstantynopola przez krzyżowców¹⁴

Mimo oficjalnego zerwania jedności między Rzymem i Konstantynopolem w 1054 r., nie od razu jednak zostały zerwane wszystkie więzi między łacinnikami i grekami. Tak np. na górze Athos i w Konstantynopolu jeszcze przez pewien czas czynne były kościoły i klasztory łacińskie. Ogół wiernych Kościoła łacińskiego i greckiego nadal był przekonany, że stanowi jeden organizm kościelny, a grecy utrzymywali, że *łacinników należy miłować „jak braci”, bo są prawowiernymi dziećmi tego samego Kościoła*¹⁵. W sposób definitywny zerwanie jedności eklezjalnej między Wschodem i Zachodem nastąpiło za sprawą IV wyprawy krzyżowej, której celem nie była obrona Ziemi Świętej, ale zdobycie Konstantynopola, które miało miejsce w Wielki Piątek, 12 kwietnia 1204 r. Krzyżowcy grabili domy i kościoły. Nie obeszło się i bez profanacji Postaci eucharystycznych w kościołach obrządku greckiego. Jeden z kronikarzy bizantyjskich napisał: *Saraceni nawet są dobrzy i litościwi w porównaniu z tymi ludźmi, którzy noszą krzyż Chrystusa na ramieniu*. Chociaż papież Innocenty III potępił postępowanie krzyżowców, to jednak w nowo zaistniałej sytuacji widział szansę na zjednoczenie się obydwu Kościołów. Dlatego po zdobyciu Konstantynopola przez krzyżowców ustanowił łacińskiego patriarchę w mieście oraz podporządkował mu całą hierarchię grecką. Również krzyżowcy uważali, że przez takie działania zakończy się schizma. Stało się jednak inaczej. Wielu greckich biskupów uciekło do Nicei, która stała się nową, „zastępczą” stolicą Cesarstwa Bizantyjskiego. W ten sposób antagonizmy grecko-łacińskie osiągnęły swoje apogeum.

¹³ *Documenta Pontificum*, t. 1, nr 3, s. 11-12; *Acta Innocenti PP. III (1198-1216)*; Romae 1944, nr 105, s. 334-336.

¹⁴ F. Dvornik, dz. cyt., s. 111-119; E. Przekop, *Rzym-Konstantynopol na drogach podziału i pojednania*, s. 55-57; G. Ostrogorski, dz. cyt., s. 332-334.

¹⁵ W. Hryniewicz OMI, *Kościoły siostrzane*, Warszawa 1993, s. 18-19.

W 1215 r. papież Innocenty III zwołał IV Sobór Laterański, na który oprócz hierarchów łacińskich przybyła również delegacja patriarchy aleksandryjskiego na czele z diakonem Germanem. W tym czasie patriarchat Aleksandrii był ostatnim patriarchatem wschodnim, który pozostawał w jedności z Rzymem. Intencją papieża Innocentego III było, aby na IV Soborze Laterańskim została odnowiona jedność między Rzymem a wszystkimi patriarchatami wschodnimi, co jednak nie mogło się ziścić, ponieważ w każdym patriarchacie wschodnim (oprócz aleksandryjskiego) oprócz greckiego hierarchy zasiadał również hierarcha łaciński. Również wśród uczestników tego soboru byli łacińscy patriarchowie Konstantynopola i Antiochii. Ponadto uczestnicy IV Soboru Laterańskiego potwierdzili naukę o pochodzeniu Ducha Świętego od Ojca i Syna, a także w piśmie zatytułowanym „O pysze Greków” zakazali grekom zarówno obmywania ołtarzy po mszy sprawowanej w obrządku łacińskim, jak również chrzczenia dzieci, które przyjęły ten sakrament z rąk duchownych obrządku łacińskiego. A zatem IV Sobór Laterański zamiast zjednoczyć chrześcijan wschodnich i zachodnich, jeszcze bardziej poróżnił obydwie strony. Cały proces podziału został ukoronowany w 1219 r., kiedy to papież Honoriusz III mianował Atanazego z Clermontu łacińskim patriarchą Aleksandrii, co dla greckich patriarchów tego miasta oznaczało zerwanie wspólnoty z Kościołem rzymskim. Odąd panuje już powszechne przekonanie o braku jedności eklezjalnej między Kościołem rzymskim i Kościołami wschodnimi. Od XIII w. rozpoczyna się okres prób przywracania unii między poszczególnymi Kościołami wschodnimi i Rzymem. Jednak przywrócenie pełnej jedności między Kościołem rzymskokatolickim i Kościołami prawosławnymi również będzie stanowić długotrwały proces. Można jedynie żywić nadzieję, że nie będzie on aż tak długi, jak proces zrywania tej jedności między chrześcijańskim Wschodem i Zachodem.

MAREK BLAZA SJ, ur. 1970, doktorant Instytutu Ekumenicznego KUL, stały współpracownik „Przeglądu Powszechnego”. Mieszka w Lublinie.

Józef Baniak

Ubóstwo a zamożność eksksięży parafialnych i ich rodzin (dokończenie)

Zamożność rodzin badanych eksksięży

Ukazany wyżej poziom zamożności badanych eksksięży, jak również ich podejście osobiste do idei ubóstwa ewangelicznego i do etosu kapłańskiego, wywołują pytanie o związek tej zamożności z poziomem życia ich rodzin, które założyli po odejściu z kapłaństwa. Czy wpływ ten był rzeczywiście realny i czy w każdym przypadku oddziaływał wprost proporcjonalnie na poziom materialny życia ich rodziny? Jak samo badani eksksięża oceniali zamożność własnych rodzin? Czy ich żony także wniosły swój wkład pieniężny i materialny do poziomu zamożności swoich rodzin, czy też był to wyłączny wkład samych księży? Czy mniej zamożni księża mogli liczyć na pomoc materialną i finansową swoich rodziców lub rodzeństwa po odejściu z kapłaństwa? Czy pomocy udzieliły im także władze kościelne lub koledzy-księża? Na te pytania odpowiem w dalszej analizie, biorąc pod uwagę wypowiedzi badanych księży.

Z rozmów i relacji badanych eksksięży wynika, iż zamożność ich rodzin jest bardzo zróżnicowana i uwarunkowana wieloma czynnikami zewnętrznymi. Do czynników tych włączają oni także własne oszczędności z okresu pracy duszpasterskiej w parafiach. Oszczędności te, jako podstawę zamożności swoich rodzin, wskazały 2/5 badanych księży. Wielu stwierdziło wprost, iż to dzięki pieniądзом i dobrom zgromadzonym w okresie życia kapłańskiego, zakupionymi wówczas mieszkaniom lub wybudowanym domom, mogli oni łatwiej i szybciej zagospodarować życie własnych rodzin założonych po rezygnacji z kapłaństwa.

Tabela 3. Poziom zamożności rodzin badanych eksksięży
w świetle ich własnych ocen i opinii.

Kryteria oceny zamożności rodzin eksksięży	Ks. diecezjalni		Ks. zakonni		Ks. razem	
	Liczba	%	Liczba	%	Liczba	%
1. Zamożność osobista						
księdza a był jego rodziny:						
– miała istotny wpływ	85	45,6	41	41,0	126	43,9
– miała ograniczony wpływ	21	11,2	17	17,0	38	13,3
– nie miała wpływu	36	19,2	22	22,0	58	20,2
– trudno ocenić	21	11,2	9	9,0	30	10,4
– brak danych	24	12,8	11	11,0	35	12,2
2. Poziom zamożności mojej rodziny:						
– znacznie wyższy od rodzin świeckich	22	11,8	8	8,0	30	10,4
– zamożniejszy od rodziny przeciętnie bogatej	39	20,9	23	23,0	62	21,6
– zamożniejszy od rodziny biednej	32	17,2	22	22,0	54	18,8
– równy poziomowi zamożności innych średniozamożnych rodzin	58	31,0	19	19,0	77	26,8
– niższy od poziomu rodziny bogatej	13	6,9	11	11,0	24	8,4
– bardzo niski w ocenie społecznej	10	5,3	8	8,0	18	6,3
– trudno to ocenić obiektywnie	10	5,3	6	6,0	16	5,6
– brak danych	3	1,6	3	3,0	6	2,1
3. Wkład ekonomiczny żony do poziomu zamożności własnej rodziny:						
– bardzo znaczący	42	22,6	24	24,0	66	23,0
– znaczący	36	19,2	15	15,0	51	17,8
– podobny do mojego	18	9,6	9	9,0	27	9,4
– niewielki	10	5,3	10	10,0	20	7,0
– żaden	16	8,6	13	13,0	29	10,1
– trudno ocenić obiektywnie	35	19,2	14	14,0	50	17,4
– nie pamiętam	17	9,1	7	7,0	24	8,3
– brak danych	12	6,4	8	8,0	20	7,0

4. Pomoc z zewnątrz dla rodziny księdza:						
– od władz kościelnych	16	8,6	10	10,0	26	9,1
– od księży kolegów	19	10,2	18	18,0	37	12,9
– od rodziców żony	59	31,6	42	42,0	101	35,2
– od rodziców księdza	28	15,0	14	14,0	42	14,8
– od dalszych rodzin obu stron	26	14,0	17	17,0	43	15,0
– od świeckich przyjaciół	48	25,7	19	19,0	67	23,0
– z innych jeszcze źródeł	34	18,2	15	15,0	49	17,1
– nie otrzymała wcale	87	46,5	51	51,0	138	48,1
– brak danych	21	11,2	17	17,0	38	13,2
5. Perspektywa dobrobytu rodziny:						
– nie widzę zmian na lepsze	28	15,0	17	17,0	45	15,7
– pragnę polepszenia bytu rodziny	83	44,4	39	39,0	122	42,5
– liczę jedynie na własną zaradność	33	17,6	17	17,0	50	17,4
– powinien trwać obecny stan	26	14,0	16	16,0	42	14,6
– brak odpowiedzi	17	9,1	11	11,0	28	9,8
Ogółem	187	100,0	100	100,0	287	100,0

Natomiast co szósty badanych eksksięż stwierdził, że pieniądze i dobra materialne zgromadzone w okresie kapłańskim miały jedynie ograniczony wpływ na poziom zamożności jego rodziny. Wprawdzie oszczędności te ułatwiły im start w życie małżeńskie i rodzinne po porzuceniu kapłaństwa, to jednak oni sami nie przywiązywali do nich zbytnej wagi. Siebie samych oceniali pozytywnie, zwłaszcza własną zaradność i przedsiębiorczość, postrzegali siebie jako mężczyzn rozsądnych i odpowiedzialnych za los swoich żon i dzieci. Te postawy skłaniały ich, jak zaznaczali, do poszukiwania źródeł zdobycia środków niezbędnych do życia swej rodziny, a zarazem nie pozwalały im na „ogłądanie się w dawną przeszłość” i w niej dostrzegać środki potrzebne do życia.

Co piąty badany stwierdził, iż jego zamożność z okresu życia kapłańskiego nie miała wpływu na dobrobyt jego rodziny. Eksksięża ci, choć nieliczni, odznaczali się krótkim stażem pracy kapłańskiej, niezbyt dużymi oszczędnościami pieniężnymi,

a niektórzy byli wręcz biedni. Wielu z nich ożeniło się z zamożnymi kobietami, co skłaniało ich poniekąd, jak zaznaczali, do lekceważenia własnego, skąpego wkładu finansowego i materialnego w poziom dobrobytu własnej rodziny.

Z badań wynika, iż zaledwie co dziesiąty eksksięża uznał poziom zamożności swojej rodziny za znacznie wyższy od poziomu zamożności rodziny świeckiej. W tej grupie dominują ilościowo eksksięża diecezjalni nad zakonnymi. Z kolei, co piąty stwierdził, że jego rodzina jest zamożniejsza od przeciętnej zamożnej rodziny świeckiej. Tyle samo eksksięży oceniło zamożność swojej rodziny jako znacznie wyższą od zamożności rodzin świeckich mniej zamożnych. W ocenie zaś nieznacznego odsetka eksksięży ich rodzina jest biedniejsza od średnio zamożnej rodziny świeckiej. Ich rodzinom żyło się więc gorzej, co wywoływało u nich żal i ból, a także inspirowało ich do szukania nowych źródeł ułatwiających podniesienie poziomu zamożności swojej rodziny.

Jak zaznaczyłem wyżej, niektórzy eksksięża ożenili się z zamożnymi kobietami. Fakt ten miał istotny wpływ na poziom zamożności ich rodziny. Taką opinię wyrazili zarówno sami ci eksksięża, jak i eksksięża biedniejsi, którzy ożenili się z kobietami mniej zamożnymi lub wręcz biednymi. Żony biedniejsze w większości wykonywały różne zawody humanistyczne lub urzędnicze, z których same utrzymywały się, oszczędzały środki z myślą o założeniu rodziny. Wywodziły się one najczęściej z rodzin średnio zamożnych lub biednych, a niekiedy wielodzietnych. Dlatego nie mogły liczyć na pomoc dla własnej rodziny, jaką założyły przez małżeństwo z niezamożnym eksksiędzą.

Z jakich źródeł otrzymywali pomoc finansową i materialną eksksięża biedniejsi po odejściu z kapłaństwa i założeniu własnej rodziny?

Należy podkreślić, iż niespełna 1/2 badanych eksksięży nie otrzymała żadnej pomocy z zewnątrz w tym trudnym okresie swego życia. Dlatego mogli oni liczyć, jak zaznaczają, wyłącznie na siebie i na środki będące w dyspozycji własnej żony. Eksksięża ci mówili mi, że rezygnacja z kapłaństwa i zawarcie małżeństwa wywołały ostre konflikty w ich środowiskach ro-

dzinnych i wśród duchowieństwa. W konsekwencji tej zmiany życiowej odsunęli się od nich najbliżsi koledzy-księża, którzy unikali kontaktów z nimi, a władze kościelne nie chciały im pomóc w ułożeniu życia rodzinnego. Fakt ten odczuli i przeżyli boleśnie eksksięża mniej zamożni i nie umiejący przewidzieć w okresie kapłańskim problemów czekających ich po odejściu z kapłaństwa. W podobnej sytuacji znalazły się niektóre żony tych eksksięży. Wyjście za mąż za eksksiędza zmieniło nastawienie do nich najbliższej rodziny i wywołało ostre konflikty w ich środowiskach. Zjawisko to dało się zauważyć szczególnie wyraźnie w środowisku wiejskim i małomiasteczkowym, opartym jeszcze mocno na „głosie” opinii publicznej. Tu najczęściej były one piętnowane i musiały zmienić wraz z mężem-eksksiędzą miejsce zamieszkania czy nawet środowisko społeczne. Wspólny start w życie małżeńskie i rodzinne rozpoczynali oni najczęściej w innym regionie kraju lub województwa czy powiatu, jak najdalej od parafii, w której poznali się i podjęli decyzję o założeniu własnej rodziny. W takim położeniu była większość badanych i ich żon.

Ponad połowa badanych eksksięży otrzymała pomoc materialną z różnych źródeł. Największy ich odsetek (1/3) wskazał na rodziców żony, przy czym liczniej eksksięża zakonni. Rodzice ci wsparli ich finansowo, albo pomogli w uzyskaniu mieszkania i pracy, a także byli tolerancyjni i nie krytykowali swych córek dlatego, iż wyszły za mąż za eksksięży. Tym rodzicom nie przeszkadzało kapłaństwo zięciów, choć często sami byli katolikami wierzącymi i praktykującymi. Inni eksksięża (1/5) pomoc taką uzyskali od przyjaciół świeckich i duchownych, którzy rozumieli ich trudne położenie życiowe i nie odrzucili ich z powodu rezygnacji z kapłaństwa. Eksksięża ci i ich żony byli im wdzięczni za tę pomoc i utrzymywali z nimi trwałe kontakty i więzi.

Niektórzy otrzymali pomoc od własnych rodziców lub od rodzeństwa, jednakże przypadki te były rzadkie, a sama pomoc spóźniona. Tak przynajmniej relacjonują ją sami badani i ich rodziny.

Jedna piąta badanych byłych księży otrzymała wsparcie finansowe lub inną pomoc, choćby w uzyskaniu mieszkania czy stałej pracy zarobkowej, od kolegów księży lub od władzy

kościelnej. O takiej pomocy częściej mówili mi eksksięża zakonnici niż diecezjalni. W rozmowie na ten temat często nie ukrywali oni wzruszenia i radości, wysoko oceniając dobrą wolę i życzliwość swoich dawnych przełożonych kościelnych. Nie odsunęli się oni od nich w tych trudnych i dramatycznych momentach życia, nie potępił ich decyzji odejścia z kapłaństwa, lecz starali się zrozumieć obiektywnie sens ich postępowania i wesprzeć ich różnorodną pomocą w tym okresie. O podobnej szlachetności i przyjaźni mówili niektórzy eksksięża żonaci w odniesieniu do swoich dawnych kolegów-księży, zarówno diecezjalnych, jak i zakonnych. Przyjaźń taka trwała w następnych latach, często bywali oni gośćmi w ich domach rodzinnych. O takiej wyrozumiałości, życzliwości i wspaniałomyślności czy pomocy środowiska kościelnego mówili jedynie niektórzy badani żonaci eksksięża, czyli co trzeci diecezjalny oraz co drugi zakonny. Pozostali eksksięża spotkali się z odmienną reakcją i postawą środowiska duchownego, tzn. albo z potępieniem i agresją, albo ze zwyczajną obojętnością czy lekceważeniem. Wtedy mogli liczyć na życzliwość ludzi świeckich, albo na siebie i swoje małżonki.

W konsekwencji zapytałem badanych, czy planują zasadnicze zmiany w dotychczasowej zamożności własnej rodziny? Jak sami i ich żony oceniają perspektywę wzrostu dobrobytu w swojej rodzinie?

Wyniki badań są dość zaskakujące, gdyż aż 2/5 badanych stwierdziły otwarcie, iż pragną usilnie polepszenia bytu własnych rodzin i zrównania jego poziomu z poziomem średnio zamożnych rodzin świeckich; przynajmniej z zamożnością rodzin z nimi zaprzyjaźnionych. Stwierdzali, iż w początkowym okresie życia małżeńskiego i rodzinnego mieli wiele trudności i kłopotów bytowych. Z tego powodu wielu musiało ciężko pracować, żeby polepszyć codzienny byt swoich rodzin, a dotyczy to szczególnie tych, których żony nie pracowały zawodowo lub którzy mieli kilkoro dzieci. Inni, oceniając dość krytycznie własną zamożność rodzinną, stwierdzali otwarcie, iż mogli ją polepszyć wyłącznie przez własną pracę i zaradność. Jedynie nieliczni ocenili bardzo wysoko własną zamożność, dlatego nie przewidywali poważniejszych zmian w dobrobycie swoich

rodzin. Troszczyli się jedynie, żeby poziom ten nie uległ pogorszeniu.

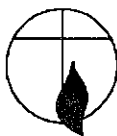
Zakończenie

Prezentowany tu problem postaw byłych księży żonatych wobec idei ubóstwa ewangelicznego i ich zamożności z okresu życia kapłańskiego, a także problem zamożności ich rodzin okazał się bardziej złożony i niespójny teoretycznie, aniżeli zakładałem hipotetycznie w koncepcji badań empirycznych. Badania te potwierdziły zasadność hipotezy podstawowej, która przyjmowała, że dominujący odsetek eksksięży, zwłaszcza diecezjalnych, łamie zasadność idei ubóstwa, choć aprobejuje jego sens podstawowy. Eksksięża ci ukazali typowo materialistyczne podejście do własności i posiadania dóbr i wartości, podejście nie różniące się w zasadzie od podejścia osób świeckich. Podejście to łączy się ściśle z laickim stylem życia, który cechuje zdecydowaną ich większość. Ten styl życia jest efektem kryzysu ich powołania i kryzysu samego modelu kapłaństwa służebnego. W wyniku tego kryzysu księża ci porzucili kapłaństwo i powrócili do życia świeckiego w małżeństwie i rodzinie. Dla wielu z nich życie to okazało się bardziej skomplikowane niż sobie wcześniej wyobrażali. Do kłopotów podstawowych sami zaliczyli trudności bytowe i ekonomiczne, które dotknęły zarówno ich, jak i rodziny, które założyli po odejściu z kapłaństwa. Trudności te nie były im znane jako kapłanom żyjącym w celibacie. Kapłaństwo gwarantowało im wszystkim o wiele lepsze warunki bytowe, a nadto uwalniało od obowiązku troski o los osób najbliższych – żony i dzieci. Po rezygnacji z kapłaństwa obowiązek ten stał się ich życiową koniecznością, do której wielu nie było przygotowanych ani duchowo, ani realnie.

Z drugiej strony, troska o dobrobyt swoich rodzin, a nierzadko walka z licznymi trudnościami codzienności rodzinnej i małżeńskiej, radykalnie zmieniły nastawienie badanych do wyszczególnionych problemów życia ludzkiego. Problemów tych nie dostrzegali i nie rozumieli w okresie swego kapłaństwa w parafiach i w zakonach. Wiele opowiadało mi podczas badań, iż jako księża nie zdawali sobie sprawy z wagi i skali proble-

mów, z którymi ludzie – jako jednostki i jako rodziny – muszą zmagać się na co dzień. Kapłani katoliccy, w ich ocenie, są całkiem oderwani od normalnych warunków i kłopotów życiowych ludzi, od ich problemów małżeńskich i rodzinnych, od trosk duchowych i materialnych, kłopotów wychowawczych. Jako duszpasterze parafialni lub jako członkowie wspólnoty zakonnej nie spotykają się z tymi problemami i trudnościami, są zamożni i nie brakuje im na ogół środków potrzebnych do zaspokajania własnych potrzeb życiowych, a parafie i zakony zapewniają im w miarę godziwe warunki bytowe. Ogrom i poziom tych trudności poznali oni dopiero po przejściu do stanu świeckiego, kiedy sami się ożenili i założyli własne rodziny, a warunki życiowe zmusiły ich do codziennych trosk o los osób sobie najbliższych – żon i dzieci. Mimo tych trudności chcieliby pracować w Kościele jako księża żonaci, mający własne rodziny.

JÓZEF BANIAK, ur. 1948, dr hab., socjolog i filozof religii, uprawia także teologię pastoralną, wykładowca na Wydziale Teologicznym UAM w Poznaniu. Autor książek „Obraz kapłana w świadomości katolików świeckich” (1994), „Dynamika powołań kapłańskich w Polsce w latach 1900–1994” (1997). Mieszka w Kaliszu.



TADEUSZ CHABROWSKI

Serafin

Serafin był zakonnikiem a teraz nim nie jest,
nienaprawialność czasu przeszłego
sprawiła, że z lekkim sercem wyfrunął z fortecy,
poszybował przez odpryski promieni
do słońca.

Rychło jednak wywinął koziołka,
żadna z metod poznania nieznanego,
nie sprawdziła się;
rudymmentarna opieka Najświętszej Panny
nie chroniła go już przed błakającą się
w jego ciele rozkoszą; w dziewczęcych
ramionach szukał ukojenia.

Bóg, który od czasu do czasu próbował
jeszcze utrwalić w jego sercu Prawo,
zapisane niegdyś w klasztorze na skórze
fioletowym atramentem,
zaczął tracić cierpliwość.

Serafin sucho odpowiadał:
„Już nic nowego nie wymyślisz
na planecie, dusza jak śledź w occie
kołacze się po świetle, w gęstej mgle
trudno dostrzec Twoje Wszystkowidzące Oczy”.

Bóg groził: „Chwackość twoja mnie śmieszy,
jak nietoperz będziesz wisiał głową w dół,
będziesz ociekał potem,
śmiechem śmierci krztusił suche gardło”.

Serafin: „Już wykopałem kwadrat
głęboki na łokieć, zły los mieszam z winem,
w mózgu guz niszczy fanopeję moich myśli”.

Po klasztorze rozbiegane białe myszki
drapiąc pazurkami podłogę maciły ciszę.

Savonarola

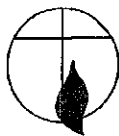
Najlepiej czułem się tam w górze na kazalnicy
z rękami fruwającymi wokół mojego tułowia;
z szybkością jedenastu zdań na minutę
wyrzucałem z gardła ogień,
w którym Bóg i archaniołowie galopowali
na koniach, dusze i potępione widma
powiewały chorągwiami z dymu.
Niebo i Florencja wiedziały, że znam prawdę
a piekło, że obryzgami własnych kłamstw
samo zapcha sobie krtani.

Dzieci, młodzież i starszankowie wierzyli
we wszystko co mówiłem: w ich imieniu
sprzeczałem się z Bogiem i krnąbrną naturą,
wszystkie grzechy, których nie nazwałem
po imieniu były nie do odpuszczenia;
wszystkim cnotom, nawet najmizerniejszym,
próbowałem dodać wyobraźni i splendoru.

Jednego wieczoru wrzucono moje ciało na stos
i podpalono, wykrzykując: „liż językiem płomienie,
czarowałaś nas religią, czaruj siebie teraz
księżycem i welonem nocy, nam zostaw
krzyk ciszy i pustą po sobie kazalnicę”.

Szybciej niż prorocy, zgodziłem się z wolą Pana,
która była echem czasów w jakich żyłem.

TADEUSZ CHABROWSKI, ur. 1934, filozof, literaturoznawca, publicysta tłumacz, poeta. Obecnie jest właścicielem zakładu optycznego. Autor m.in. tomów poezji: „Drewniany rower” (1998), „Panny z wosku” (1992). Mieszka w Nowym Jorku.



Michał Horoszewicz

Dysproporcje pacellańskie

Można sądzić, że wśród szczególnie kontrowersyjnych postaci połowy XX w. znajdzie się Pius XII. Jednakże chodzi tu nie o cały niemal dwudziestoletni pontyfikat, lecz jedynie o okres II wojny światowej, do którego odnosi się tak zwany problem milczenia Piusa XII.

Znamienne, że „Biuletyn KAI” (nr 39 z 30 września 1999 r., s. 19) omawia przygotowania do beatyfikacji Piusa XII – odkładano ją aż do uzyskania zapewnienia, że nie będzie miała negatywnych następstw na włoskiej scenie politycznej – oraz Jana XXIII, lecz nie wspomina w ogóle o zamiarach beatyfikacji Piusa XII; pozwala to domniemywać, że tę ostatnią już przesunięto w odleglejszą przyszłość, podobnie jak to spotkało przewidywaną przed 1992 r. beatyfikację Izabeli Katolickiej, co w różnych kołach uznano za niedopuszczalne.

W ćwierćwiecze zgonu Piusa XII niżej podpisany starał się zarysować „pozawojenne” kontury całego pontyfikatu i uznał, że mieścił się on już w orientacji przedsoborowej, był dla niej jak gdyby zapowiedni i nie tak rzadko prekursorski. Innymi słowy: znaczenie Piusa XII dla Kościoła czasu „pozawojennego” okazało się niekwestionowalne – nawet nadspodziewanie. Inaczej natomiast jest dla lat konfliktu światowego: tam sylwetka Piusa XII znajduje się w „milczącym świetle”. Jest coś niezwykłego, że imię papieża Pacellego wiązało się od pradawna z milczeniem. Dokładniej: od 5 maja 1939 r., kiedy w dwa miesiące po elekcji Emmanuel Mounier już w tytule swego komentarza „En interrogeant les silences de Pie XII” na łamach przeglądu „Le Voltigeur” sformułował ów zarzut czy konstatację w odniesieniu do niedawno zakończonej wojny domowej w Hiszpanii i do włoskiej inwazji na Albanię.

Ważny i wielce pouczający esej Petera Gumpela SJ „Jaki naprawdę był Pius XII” (na tych łamach, nr 9–937 z września 1999 r., s. 187–192) zasługuje na szczególną uwagę, uwzględniając kompetencje autora i jego oficjalną funkcję niezależnego autonomicznego sędziego mianowanego przez Jana Pawła II *do zbadania dokumentów przedstawionych przez promotorów beatyfikacji Piusa XII*. Zapoznał się sam –

jak zaznacza – z ogromną ilością materiałów historycznych *prezentujących odmienne punkty widzenia*. Jeśli więc niżej podpisany uważa się wysunąć kilka zastrzeżeń, to dlatego, że w jego mniemaniu zaistniały pewne „luki dochodzeniowe” w wyłuszczonej argumentacji.

Tytuł eseju sugeruje, że zostaje skrótkowo przedłożona całościowa sylwetka Piusa XII, zatem w odniesieniu do pełnego pontyfikatu; w rzeczywistości rozważania poprzestały na latach wojennych, przy tym zawężając problematykę do kwestii stosunku papieżstwa w odniesieniu do eksterminacji Żydów.

Należy przede wszystkim odróżnić czyn od słowa. Z pewnością – uwzględniając inercję potężnych aliantów zachodnich (USA, Kanada, W. Brytania) nastawionych na prowadzenie wojny, lecz nie na ratowanie ginących – Kościół katolicki uczynił bardzo wiele na rzecz Żydów; oczywiście, jak najbardziej dotyczy to Piusa XII, z którego osobistego impulsu podczas nazistowskiej okupacji Rzymu w eksterytorialnych i „zwykłych” budynkach kościelnych, po części nawet w Watykanie, chroniło się sześć czy siedem tysięcy Żydów, bodaj kilkunastokrotnie więcej niż w bezkresnej Kanadzie. Wiadomo, że wieleśet (półtora tysiąca, może więcej), dzieci żydowskich znalazło przytułek w polskich klasztorach żeńskich; że schronienia bez zastrzeżeń udzielano we włoskich instytucjach kościelnych i we francuskich klasztorach (także na trasach „przerzutowych” do Szwajcarii i Hiszpanii); że odnotowano przypadek udzielenia azylu matce z synem nawet w pewnym klasztorze niemieckim. Bardzo chwalebne pozostają poczynania papieskiej dyplomacji w odniesieniu do zapewne paru tysięcy Żydów z promesami latynoamerykańskimi przetrzymywanych w obozie Vittel i zagrożonych deportacją do Auschwitz (wiąże się to z częściowo rozpoznaną sprawą warszawskiego „Hotelu Polskiego” przy ul. Długiej) czy starania o znalezienie amerykańskiego azylu dla 450-osobowej grupy rabinów z miasta Mir na Grodzieńszczyźnie, która po transsyberyjskiej podróży dotarła do Szanghaju. Niestrudzoną aktywność na rzecz najbardziej zagrożonych wykazywali przedstawiciele papiescy w Turcji, Rumunii i Słowacji oraz na Węgrzech (kolejno: Roncalli, Cassulo, Burzio, Rotta). Ileż słów wdzięczności przesyłały papieżowi jeszcze w czasie wojny różne wspólnoty żydowskie – jest to świadectwo wzruszające i przekonujące. A zatem wiele bezspornych poczynań papieżstwa oraz Kościoła w Europie okupowanej przez III Rzeszę ustanawia chlubny rejestr katolicyzmu.

Jednakże słowa potępiającego z najwyższego urzędu kościelnego zabrakło. Wprawdzie autor szkicu trzykrotnie – bez jakichkolwiek stosownych wskazań – pisze o *publicznych protestach* papieża, ale

sam zaprzecza sobie: papież miał przygotowany tekst publicznego protestu przeciw prześladowaniu Żydów, lecz dowiedziawszy się o katastrofalnych skutkach inicjatywy holenderskich biskupów (protestujących przeciw deportacjom Żydów) ów dokument spalił. Ostatecznie więc nie wiadomo, co czynił Pius XII: czy konsekwentnie i publicznie protestował, czy też spopieliał teksty zamierzonych protestów (mniej o obrazową melodramatyczność podobnego postępowania, przynajmniej tak odtworzoną).

Niesłuszne jest twierdzenie, że Pius XII wielokrotnie protestował przeciwko prześladowaniu Żydów. Wedle mego rozeznania, publiczne jego wypowiedzi ograniczają się do czterech wzmianek nie przekraczających jednego zdania każda: w radiowym orędziu bożonarodzeniowym (1942) oraz w trzech przemówieniach do kardynałów (1940, 1943, 1944), które przecież dotarły do bardzo skromnego grona odbiorców. W 1940 r. papież użył niefortunnego określenia *nie-Aryjczy*; w pozostałych przypadkach mowa jest jedynie o przynależności do danej *narodowości* czy *rasy*. Na rzecz Żydów węgierskich – podobnie bez ich wymieniania – papież wystąpił do bezsilnego już regenta Horthy'ego w dwuzdaniowym apelu z 25 czerwca 1944 r., skądinąd ogłoszonym z co najmniej dwudziestoletnim opóźnieniem; apel ten trudno więc uznać za publiczny.

Warto wspomnieć, że 26 października 1944 r. w postaniu skierowanym do węgierskiego kardynała-prymasa Serediego Pius XII wskazał na obronę osób narażonych na prześladowania i przemoc z tytułu *czy to ich wyznania religijnego, czy też ich rasy bądź ich przekonań politycznych*¹; w słowach tych mieściła się zachęta do wzmożonego wspomagania wszystkich ofiar wojny, bez względu na rasę – odnosiło się to zatem jak najbardziej do Żydów, oczywiście nie wymienionych. Tyle że była to już ostatnia faza wojny.

Znamienne, że w podstawowym dokumencie Komisji do Spraw Kontaktów Religijnych z Judaizmem „Pamiętamy: refleksja nad Szoah” nawiązano do tego, *co papież Pius XII uczynił osobiście lub za pośrednictwem swoich przedstawicieli, aby ratować życie setek i tysięcy Żydów*², nie wspomniano natomiast w ogóle o jakimkolwiek „słowie protestu” z jego strony. Przywołanie tam setek i tysięcy

¹ *Actes et documents du Saint Siège relatifs à la seconde guerre mondiale*, Città del Vaticano 1965–1981, dalej ADSS – tu t. 10, s. 38 i 460.

² Dokument w: G. Ignatowski, *Kościół wobec przejawów antysemityzmu*, Łódź 1999, s. 188; także „L'Osservatore Romano”, wydanie polskie, V-VI 1998, s. 54.

Żydów uratowanych dzięki aktywnościom papieżstwa pozwala domyślać się, że chodzi w przybliżeniu o kilkanaście – czy choćby o parędziesiąt, lecz przecież nie o kilkaset – tysięcy, co wydaje się najzupełniej zgodne z dostępnymi przekazami. Należy jednak wzmiankować, że w tak miarodajnym dwutygodniku „La Documentation Catholique” z 5 kwietnia 1998 r. na s. 339 popełniono omyłkę przekładową, drastycznie zmieniającą sens liczbowy – zamiast *des centaines et des milliers de vies juives* zapisano: *des centaines de milliers...*, zatem setki tysięcy, co ogromnie wyolbrzymiło pułap dokonañ Piusa XII.

11 kwietnia 1951 r. François Mauriac ubolewając wyznał, niewątpliwie jako pierwszy w obrębie katolicyzmu: *...my zwłaszcza, katolicy francuscy (...) nie mieliśmy pociechy usłyszenia następcy Szymona-Piotra Galilejczyka potępiającego przejrzyście i wyraźnie, nie zaś poprzez aluzje dyplomatyczne, ukrzyżowanie niezliczonych „braci Chrystusa”*³. Bez wątpienia – przyznawał wielki pisarz katolicki – milczenie papieża i hierarchii było strasliwym obowiązkiem: chodziło o uniknięcie największych nieszczęść. Niemniej zbrodnia tego zasięgu w nie najmniejszej części opada na świadków, którzy nie wołali, obojętne jaki był powód ich milczenia. A oto co przenikliwie zapisał w 1984 r. teolog-ekumenista Gregory Baum z Toronto: *Przed Holocaustem, podczas niego i po nim świat chrześcijański pozostawał milczący. (...) Milczenie Kościołów było więcej niż obojętnością: wyrażało niejasne poczucie religijne, że Żydzi nie są naszymi braćmi i siostrami. (...) Milczenie papieża Piusa XII stało się symbolem winy Kościoła. Sztuka Hochhutha „Namiestnik” przydała temu symbolowi znaczącą siłę kulturową*⁴. Z kolei amerykański socjolog i historyk, katolik Gordon C. Zahn uznał, iż czołowi zwierzchnicy Kościoła katolickiego w Niemczech i w Rzymie dali się wmanewrować w położenie, w którym Kościół mógł stać się milczącym świadkiem ludobójstwa⁵, co niewątpliwie jest mocną konstatacją.

Oczywiście, w zwięzłym szkicu nie można ogarnąć wszystkiego. Jednakże nawet i tam nie godzi się przemilczać sprawy nocy rzymskiej z 15 na 16 października 1943 r., gdy formacja SS przeprowa-

³ W: L. Poliakov, *Bréviaire de la baine. Le III-e Reich et les Juifs*, Paris 1951, s. X (przedmowa).

⁴ G. Baum, *L'Holocauste et la théologie politique*, Concilium, t. 195, 1984, s. 57-59.

⁵ G.C. Zahn, *War, Conscience and Dissent*, London 1967, s. 235.

dziła „japankę” w okupowanym przez nazistów Wiecznym Mieście: zatrzymano 1259 Żydów, spośród których 1009 skierowano do Auschwitz (przeżyło kilkunastu). Bp Hudal, rektor Niemieckiego Kolegium w Rzymie, przestrzegał gen. Stahela, z ramienia władz okupacyjnych wojskowego gubernatora Rzymu, przed dalszymi podobnymi posunięciami; papieski sekretarz stanu kard. Maglione złożył ustny protest von Weizsäckerowi, ambasadorowi III Rzeszy przy Stolicy Apostolskiej. Papież natomiast powstrzymał się od wystąpienia, którego – paradoksalnie – oczekiwał sam von Weizsäcker, w miastach bowiem francuskich, gdzie działy się podobne rzeczy, biskupi zajmowali wyraźne stanowiska (chodzi o zdecydowane protesty abpa Saliège’a z Tuluzy – późniejszego kardynała – oraz pięciu innych hierarchów); papież zatem, jako zwierzchnik Kościoła i biskup Rzymu, nie mógł – czy nie powinien – uczynić mniej niż tamci. Dyplomata zaznaczał w swym raporcie (ogłoszonym przez Friedlandera, którego tak krytykuje Gumpel): *Kurię szczególnie zaszokował fakt, że działania te przebiegały, jeśli tak można powiedzieć, pod oknami papieskimi*⁶. Ale po dziesięciu dniach ambasador czuł się swobodniej: mimo nacisków z różnych stron papież odmówił włączenia się w jakąkolwiek demonstracyjną deklarację w sprawie wywiezienia Żydów rzymskich. Być może milczenie to pozwoliło uniknąć „większego zła” pod postacią dalszych deportacji; pozostaje jednak faktem, że tysiąc Żydów z własnej diecezji papieża zginęło w Auschwitz bez formalnego – a tak przecież wypatrywanego – protestu ordynariusza. To był zdecydowany test na „milczenie pacellańskie”.

Zetknął się z tym Jan Paweł II podczas dobrze znanej wizyty w rzymskiej synagodze 13 kwietnia 1986 r., gdy przewodniczący Gminy Żydowskiej w Rzymie przypomniał o losach Żydów rzymskich w latach wojny: *to co działo się na jednym brzegu Tybru, nie mogło nie być znane po drugiej stronie rzeki* – w tym kryła się delikatna aluzja do milczenia Piusa XII oraz zapewne do owej pamiętnej i „bezprotestacyjnej” deportacji.

Kłopotliwy dla Stolicy Apostolskiej pozostaje – unikatowy, jak się wydaje – dokument ujawniający, że w Watykanie przyzwalano jesienią 1941 r. na umiarkowany „antysemityzm państwowy” (zakaz dostępu do funkcji publicznych, „*numerus clausus*” w wolnych zawodach oraz szkolnictwie – i to nawet z marginalną wzmianką, że

⁶ S. Friedlander, *Pie XII et le III-e Reich, documents*, Paris 1964, s. 192.

w tym celu IV Sobór Laterański polecił odzieżowe odróżnianie się Żydów od chrześcijan); broniono jednak nienaruszalności małżeństwa, odrzucano wszelki rasizm, choć przystawano na żydowską etniczność. Jest to datowany 2 września 1941 r. raport wichystowskiego ambasadora przy Stolicy Apostolskiej Bérarda, sporządzony na życzenie Pétaina po odpowiednich konsultacjach w Kurii Rzymskiej. Dopiero w 1974 r. z ADSS okazało się⁷, że rozmówcami dyplomaty byli najbliżsi współpracownicy Piusa XII: prałaci Tardini, z czasem roncallański kardynał sekretarz stanu, oraz Montini, przyszły Paweł VI.

Należy dorzucić, że milczenie Piusa XII było w pewnym sensie selektywne. Niemy w obliczu niemieckiego bombardowania Warszawy, Rotterdamu, Londynu i Coventry, protestował donośnie i często w obliczu alianckiego bombardowania Włoch w 1943 r.: średniej wielkości Grosseto, zbombardowane 26 kwietnia 1943 r., spowodowało kilka interwencji dyplomatycznych⁸.

W prawniczym studium o doktrynalnej i dyplomatycznej działalności Watykanu na rzecz pokoju Paul Duclos SJ konstatował, że papież jako najwyższy kapłan szuka największego dobra ogółu wiernych. Nie należy więc dziwić się, że często bywa zmuszany przytłaczać się do *TEORII MNIEJSZEGO ZŁA*⁹ (podkreślenie autora). W liście z 30 kwietnia 1943 r. do bpa von Preysinga papież wyjaśniał swe zrozumienie dla niezbędnej czasem *powściągliwości* „ad maiora mala vitanda”¹⁰ (owo wyrażenie „dla unikania większego zła” doczekało się nawet własnego hasła w rzeczowym skrócie (tomu), bowiem to jeden z powodów, dla których my sami nakładamy ograniczenia w naszych deklaracjach. Podobny взгляд dostrzegał Tittmann, amerykański chargé d'affaires przy Stolicy Apostolskiej, pisząc 6 października 1942 r. do Waszyngtonu w odniesieniu do eksterminacji Żydów na ziemiach polskich: *Stolica Apostolska jest najwyraźniej nadal przeświadczona, że otwarte potępienie przez papieża okrucieństw nazistowskich przynajmniej w odniesieniu do Polski spowodowałoby jedynie gwałtowną śmierć jeszcze bardzo wielu osób*¹¹.

⁷ ADSS, t. 8, s. 297; raport Bérarda w: J. Nobécourt, „La Vicaire” et l’histoire, Paris 1964, s. 356-362.

⁸ ADSS, t. 7, s. 361, 402, 419, 420, 436.

⁹ P. Duclos, *Le Vatican et la seconde guerre mondiale. Action doctrinale et diplomatique en faveur de la paix*, Paris 1955, s. 44; publikacja z „nihil obstat” oraz „imprimatur”.

¹⁰ ADSS, t. 2, s. 324.

¹¹ S. Friedlander, dz. cyt., s. 120.

Nie inaczej argumentował współcześnie Pierre Blet SJ, jeden z czterech redaktorów ADSS: podkreślał aktywności Stolicy Apostolskiej przez nuncjatury oraz episkopaty i wyjaśniał papieską wstrzeźliwość w słowie utrzymując, że *oświadczenia publiczne niczemu nie służą – pogarszałyby jedynie los ofiar i zwiększałyby ich liczbę*¹². Mniemano więc, że wystąpienie publiczne mogłoby przynieść szkody tym Żydom, na których ocalenie wciąż liczył papież (pogląd historyka ks. Johna Morleya); ponadto mogłoby zagrażać innym poczynaniom kościelnym jeszcze możliwym.

W innej konfiguracji milczenie dyktował wzgląd na katolicyzm niemiecki: lękano się represji i ewentualnej schizmy. I tak w ostatnich dniach przedwrześniowych po apelu ambasadora Francji przy Stolicy Apostolskiej o jej gest na rzecz Polski, nim ta znajdzie się w wielkim doświadczeniu, jakie spadnie na nią – prałat Tardini odnotował negatywną reakcję papieża: *Nie można zapominać, że w Rzeszy znajduje się 40 milionów katolików. Na cóż byliby wystawieni po podobnym czynie Stolicy Apostolskiej! – co przejrzyste wyjaśniono w redakcyjnym wprowadzeniu: Moralna pociecha, jaką słowo papieża mogłoby przydać katolikom polskim, byłaby z pewnością bardzo drogo opłacona przez katolików żyjących pod reżimem nazistowskim*¹³. W zestawieniu więc z domniemanymi zagrożeniami mającymi wisieć nad milionami katolików niemiecko-austriackich doła również milionów katolików polskich stawała się „mniejszym złem” nie do uniknięcia.

Oczywiście sztuka Rolfa Hochhutha „Namieśnik” przez rozgłos na światowych scenach nadała problemowi „milczenia pacellańskiego” wymiar powszechny. Warto przypomnieć znamienne zbieżność: trwające w latach 1965–1981 publikowanie jedenastotomowej (w dwunastu woluminach) serii ADSS rozpoczęto na fali kontrowersji spowodowanych sztuką Hochhutha; ta „biała księga” Stolicy Apostolskiej zmierzała do udzielenia odpowiedzi na ujęcia dramaturga niemieckiego.

Autor pisze: *po wielu latach badań źródeł żydowskich Pinchas Lapide obliczył, że Kościół katolicki na polecenie Piusa XII ocalił około 700–860 tys. Żydów. Po pierwsze: o podobnym poleceniu rzekomo papieskim brak przekonującej i jednoznacznej informacji poza*

¹² P. Blet, *Les accusations répétées contre Pius XII*, „Le Documentation Catholique” 19 IV 1998, s. 383.

¹³ ADSS, t. 1, s. 256 i 42.

marginalną wzmianką¹⁴, że przez list „Opere et caritate” w 1940 r. Pius XII miał instruować katolickich biskupów Europy w sprawie wspomagania wszystkich cierpiących z tytułu masowej dyskryminacji nazistowskiej, jednakże w dostępnej literaturze brak dalszych wiadomości o tym dokumencie. Gdzie indziej¹⁵ figuruje informacja o okólnym liście kardynała sekretarza stanu Pacellego z 9 stycznia 1939 r. zalecającym ustanawianie narodowych komitetów mających wspierać niearyjskich katolików – uznano, że struktura krajowa będzie skuteczniejsza od międzynarodowej organizacji katolickiej; wszakże inicjatywa ta ograniczała się do niearyjskich katolików, nie zaś do ogółu Żydów.

Po drugie: Lapide¹⁶ do tej wygórowanej liczby doszedł drogą szczególnej konstrukcji, którą można chyba nazwać „intuicyjno-konceptualną”. Przyjął mianowicie, że w Europie okupowanej przez nazizm, wyłączając Rosję (tak zapisuje), Hitlera przeżyło około 945 tys. Żydów. Do tego dodaje 85 tys., którym chrześcijanie umożliwili przedostanie się do Turcji, Hiszpanii, Portugalii i Ameryki Łacińskiej. Od tej liczby ponad miliona Żydów europejskich, którzy przetrwali wojnę, odejmuje tych, którzy swe wyratowanie mieli zawdzięczać Kościołom protestanckim (przede wszystkim we Francji, Włoszech, Finlandii, Danii, Norwegii i na Węgrzech), Kościołom prawosławnym (w Rumunii, Bułgarii i Grecji) oraz agnostykom, komunistom i niechrześcijańskim nie-Żydom. Pozostałą liczbę, ocenianą – ale wedle jakich kryteriów? – na minimum 700 tys., a na 860 tys. maksymalnie, uznaje za wyratowanych dzięki Kościołowi katolickiemu. Te ustalenia nie są wsparte wyjaśnieniami uwzględniającymi jakiekolwiek miarodajne źródła.

Choć Lapide opublikował wymienione liczby już w 1967 r. (w angielskiej i niemieckiej edycji swej książki), to przecież najwyraźniej niemal nikt – poza M. O’Carrollem CSSp w 1980 r. i zdawkowo w 1994 r.¹⁷ – nie podjął jego spekulacji. A przecież wolno było oczekiwać włączenia ich do obszernego wstępu choćby w t. 10 ADSS odnoszącym się do ofiar wojny w ostatnim jej etapie – wydać się może, iż te przemilczenia wywodzą się z braku zaufania do pułapu liczbowego wysuniętego przez Lapidego. W każdym razie istnieje

¹⁴M. Marchione w „Inside the Vatican” I 1999, s. 73.

¹⁵ADSS, t. 6, s. 14 i 48.

¹⁶P. Lapide, *Rom und die Juden*, Freiburg 1967, s. 185, 188, 359.

¹⁷M. O’Carroll w „The Tablet” 11 VI 1994, s. 739.

drastyczna rozbieżność między jego ujęciami a bardzo przekonującymi i już wymienionymi wskazaniami w autorytatywnym dokumencie „Pamiętamy...”

Należy zaznaczyć, że Israel Gutman i Robert Rozett¹⁸ ustalają wysoce kompetentnie inne dane. Z ogółu Żydów w Europie okupowanej przez nazizm, z wyłączeniem Związku Sowieckiego, miało uratować się – na kontynencie i jako uchodźcy – nieco ponad dwa miliony (2017-2181 tysięcy). Autorzy nie dostrzegają wielusettyśięcznej grupy rzekomo mającej, według Lapidego, swe wyratowanie zawdzięczać strukturom Kościoła katolickiego.

Na zakończenie warto wskazać, że kard. Cassidy, przewodniczący Komisji do Spraw Kontaktów Religijnych z Judaizmem, zapowiedział¹⁹ wspólne badanie materiałów z archiwów watykańskich dotyczących II wojny światowej przez naukowców katolickich i żydowskich; ma to zmierzać do wyłonienia tematów, które *na podstawie znajdującej się w dyspozycji dokumentacji nie zostały jeszcze odpowiednio opracowane*. Wprawdzie nie wiadomo, czy ów zespół uzyska dostęp do nieopublikowanych materiałów archiwalnych, ale można uznać, że jest to poważny krok na drodze rozwiązywania – i to wspólnego – kwestii roli papieżstwa podczas II wojny światowej, co wielokrotnie postulowano po stronie żydowskiej. Jak widać, nie potrafił on jeszcze wypowiedzieć słowa definitywnie rozstrzygającego.

Sumując: z całą pewnością Pius XII głęboko przeżywał prześladowania oraz następną zagładę Żydów; w ramach przez siebie ustalonych – a po części narzuconych przez okoliczności wojenne – starał się intensywnie dopomóc prześladowanym, nierzadko wyprzedzając aliantów tak w chronologii podejmowanych kroków (poczynania papieskiej dyplomacji w odniesieniu do obozu Vittel były wcześniejsze o trzy miesiące od działalności amerykańskiej); jak w zasięgu wsparcia (Kanada a Rzym okupowany przez nazistów).

Można oczywiście sądzić – w ślad za kard. Montinim, którego list do londyńskiego tygodnika „The Tablet” ogłoszono, gdy jego nadawca już został papieżem²⁰ – że gwałtowny konflikt papieżstwa, a zatem i całego Kościoła, z Hitlerem spowodowałby zapewne rozległe repre-

¹⁸I. Gutman, R. Rozett w *Encyclopedia of the Holocaust*, New York 1990, t. 4, s. 1799-1802.

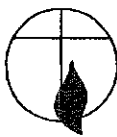
¹⁹„Tygodnik Powszechny”, rubryka „Stolica Apostolska”, 31 X 1999, s. 2 (edycja błędnie datowana 24 X i mylnie numerowana).

²⁰J. Nobécourt, dz. cyt., s. 337-339.

sje, przynosząc poważne szkody katolicyzmowi europejskiemu. Mimo wszystko są to jedynie domniemanie.

Ale z drugiej strony wolno też zastanawiać się, czy nad niezaprzeczalnie zasadnymi racjami kościelno-instytucjonalnymi i polityczno-społecznymi nie mogłyby przeważać czyn religijno-moralny w rodzaju prawdziwie doniosłej encykliki – jakiejś „Cremus pro Iudaeis” – promulgowanej w symbolicznym dla całego chrześcijaństwa zachodniego dniu 24 grudnia 1941 r. i mającej szanse poruszania zarówno kancelarii rządowych, jak też Kościołów oraz ogółu wiernych, trafiając także do chrześcijańskich wspólnot niekatolickich. Niejeden mógłby uznać, że byłby to akt profetyczny nawiązujący do chlubnej tradycji wielowiekowego łańcucha bull „Sicut Iudaeis”. Tyle że to wyłącznie retrospektywna spekulacja.

MICHAŁ HOROSZEWICZ, ur. 1922, ukończył studia techniczne w zakresie chemii fizycznej i technologii żywności, od 1948 r. zajmuje się pracą dziennikarską. Publikował m.in. w pismach: „Argumenty”, „Człowiek i światopogląd”, „Collectanea Theologica”, „Przegląd Powszechny”, „Więź”, „Słowo Żydowskie”. Mieszka w Warszawie.



Peter Gumpel SJ

Oddać sprawiedliwość Piusowi XII

W związku z artykułem Pana Horoszewicza

Podczas II wojny światowej naziści oraz inne środowiska wrogie Kościołowi rozpętali w Polsce perfidną kampanię oczerniającą Piusa XII, kontynuowaną następnie przez dziesięciolecia władzy komunistycznej.

Tego typu działalność propagandowa, prowadzona systematycznie w narodzie odizolowanym od wolnego świata, a zatem pozbawionym dostępu do autentycznych i wiarygodnych źródeł informacji, prawie zawsze oznacza niebezpieczeństwo pozostawienia po sobie trwałych śladów. Nic dziwnego więc, że oszczerstwa rzucane na Piusa XII znalazły posłuch w niektórych kręgach społeczeństwa polskiego, stając się powodem utrzymujących się do dziś przesądów, które powodują wahania, wątpliwości i ogólne zamieszanie.

Świadom tego niebezpieczeństwa, zdecydowałem się odpowiedzieć na artykuł Pana Michała Horoszewicza (dalej: MH) ponieważ niektóre z jego stwierdzeń, przypuszczeń i spekulacji – jakiegokolwiek byłyby ich intencje – nie służą znajomości prawdy historycznej, lecz raczej utrudniają dotarcie do niej, zaciemniając niektóre postaci, a w szczególności postać Piusa XII.

Nie zamierzam zajmować się poszczególnymi stwierdzeniami MH; ograniczę się więc do zaznaczenia tylko tych najbardziej istotnych, omawiając je pokrótce. Przedstawię zatem po kolei pytania sformułowane przez MH, za każdym razem krótko je komentując.

Czy Pius XII stanie się jedną z najbardziej kontrowersyjnych postaci pierwszej połowy XX w.?

Przede wszystkim należy wyjaśnić, że kontrowersyjność, o jakiej MH pisze w odniesieniu do Piusa XII, dotyczy jedynie jego *domniemanego milczenia* wobec niektórych wydarzeń mających miejsce podczas jego pontyfikatu.

Używanie tak ogólnych określeń, jak *wśród szczególnie kontrowersyjnych postaci* może prowadzić do nieporozumień; czytelnicy mogą

zrozumieć, że oprócz tego jednego aspektu, istnieją również inne, gdzie osoba Piusa XII jest przedmiotem kontrowersji.

Warto też zauważyć, że pytanie postawione przez MH jest czystą hipotezą odnoszącą się do przyszłości i to bliżej niesprecyzowanej. Tego typu hipotezy są zazwyczaj ryzykowne. Znane osobistości często bywały przedmiotem kontrowersji trwających dłużej lub krócej po ich śmierci. Kontrowersje takie kończyły się dzięki wolnym od emocji, obiektywnym, bezstronnym i poważnym badaniom. Istnieją przesłanki, że stanie się tak również w przypadku Piusa XII, które zresztą jasno przedstawiłem. Świadczą o tym liczne wypowiedzi znanych historyków różnej narodowości – katolików i niekatolików – występujących przeciwko oskarżeniom pod adresem tego papieża, zawartym w pamflocie Johna Cornwella „Hitler’s Pope”. Ta niecna publikacja podsyciła bezpodstawne oskarżenia dotyczące domniemanego milczenia Piusa XII wobec przeprowadzonej przez nazistów eksterminacji Żydów.

Fakt, że mamy dziś do czynienia z takimi kontrowersjami wokół Piusa XII, nie stanowi sam w sobie dowodu, że ataki skierowane przeciwko niemu są uzasadnione. Warto przytoczyć w tym miejscu stwierdzenie kardynała sekretarza stanu Angelo Sodano. W swoim przemówieniu 8 marca 1999 r. powiedział on: *Nie dziwiu oszczerstwa rzucane po wojnie na Sługę Bożego Piusa XII, przy nieznanomości faktów bądź wręcz takiej manipulacji nimi, by odpowiadały one własnym, z góry przyjętym założeniom. Jest to podstępna forma prześladowania, które zresztą nie jest niczym nowym dla chrześcijan. Pan Jezus zapowiadał to, mówiąc: Sługa nie jest większy od swego pana. Jeżeli Mnie prześladowali to i was będą prześladować (J 15,20)*¹.

Czy można przyjąć, że beatyfikacja Piusa XII została odroczone, podobnie jak w przypadku Izabeli Katolickiej, królowej Hiszpanii?

To „przypuszczenie” MH jest bezpodstawne i pozbawione jakichkolwiek dowodów. Faktem jest, że w 1999 r. pewien znany przedstawiciel jednej z organizacji żydowskich oświadczył, że został zapewniony w Watykanie, iż beatyfikacja Piusa XII została odłożona. Stwierdzenie jest pozbawione podstaw. Natychmiast po tym oświadczeniu kompetentne władze watykańskie wydały następujące oświadczenie, rozpowszechnione w świecie przez różne agencje prasowe:

¹ „L’Osservatore Romano”, 10 marca 1999, s. 6.

Pan X (tu padło nazwisko) jest proszony o podanie, kto z urzędników watykańskich udzielił mu takiego zapewnienia.

Żaden z urzędników Stolicy Apostolskiej nie był upoważniony do udzielenia takiego oświadczenia.

Wiadomość rozpowszechniona przez Pana X jest niezgodna z prawdą i pozbawiona jakichkolwiek podstaw, zaś sprawa beatyfikacyjna Piusa XII jest w toku.

Powyższe dementi zostało wydane po konsultacji najwyższych kompetentnych w tej sprawie instancji Stolicy Apostolskiej.

Niesłuszne jest porównywanie sprawy beatyfikacyjnej Piusa XII ze sprawą Izabeli Katolickiej; ta druga nie została bowiem nigdy formalnie rozpoczęta i w Rzymskiej Kongregacji do Spraw Kanonizacyjnych nie ma żadnych dokumentów na ten temat.

Zupełnie inaczej przedstawia się sprawa beatyfikacyjna Piusa XII: przeprowadzono już całe postępowanie na poziomie diecezjalnym, a Kongregacja ma obfite akta sprawy. Należy dodać, że niektóre tomy tzw. Positio zostały już wydrukowane, zaś kolejne dwa tomy są w końcowej fazie przygotowań do druku.

Fakt, że beatyfikacja Jana XXIII poprzedza sprawę Piusa XII daje się wyjaśnić bardzo prosto: Pius XII kierował Kościołem prawie 20 lat i to w jednym z najtrudniejszych okresów w jego historii, Jan XXIII zaś był głową Kościoła niecałe 5 lat, i to w czasie względnie spokojnym. Zrozumiałe staje się zatem dlaczego ta pierwsza sprawa wymaga odpowiednio większych i bardziej złożonych przygotowań.

Czy jest prawdą, że pontyfikat Piusa XII był jakąś zapowiedzią II Soboru Watykańskiego i to w sposób raczej nieoczekiwany?

Ponieważ obecnie dyskusje dotyczące pontyfikatu Piusa XII koncentrują się niestety na jego domniemanym milczeniu wobec pewnych sytuacji z czasu ostatniej wojny, należy docenić fakt, że MH przypomniał krótko zasługi tego papieża w innych dziedzinach. Jedną z najważniejszych jest jego nauczanie doktrynalne. Ponieważ uczestniczyłem w pracach Soboru i to nie tylko jako zewnętrzny obserwator, mogę stwierdzić, że bogate nauczanie Piusa XII okazało się opatrzościowe i zgodnie z powszechnymi oczekiwaniami miało ogromny wpływ na to tak ważne zgromadzenie. Dowodem na to jest choćby fakt, że po Piśmie Świętym żaden autor nie jest tak często cytowany w dokumentach soborowych jak ten właśnie papież. Jego imię, bądź odsyłacze do jego tekstów pojawiają się ponad 200 razy w notach różnych Konstytucji i Dekretów. Oprócz tego, był on często cytowany w ustnych i pisemnych wypowiedziach Ojców Soborowych.

Nie mogło zresztą być inaczej. Pius XII był za zwołaniem Soboru Powszechnego i poczynił w tym kierunku konkretne kroki. Nie doprowadził zaś tej inicjatywy do końca, świadomy konieczności długich i dokładnych przygotowań, aby przekonać wiernych do konieczności przeprowadzenia reform, co do których on sam był przekonany. W tym celu papież wydał kilka encyklik: „*Mystici Corporis*” o Kościele, „*Divino afflante Spiritu*” o Piśmie Świętym, „*Mediator Dei*” o liturgii, „*Miranda prorsus*” o środkach przekazu oraz wiele innych dokumentów dotyczących różnych działań Kościoła. II Sobór Watykański pogłębił i udoskonalił to jego nauczanie. Stanowi ono w wielu miejscach genezę i fundament nauczania soborowego.

Czy w artykule niżej podpisanego opublikowanym 13 II 1999 r. przez angielskie czasopismo „The Tablet” są luki?

Artykuł, o który chodzi, jest zatytułowany „*Pius XII as he really was*”, czyli „*Jaki naprawdę był Pius XII*”.

MH krytycznie zauważa, że powinienem był pisać o całym pontyfikacie, a nie tylko o postawie papieża wobec zagłady Żydów. Z tej uwagi wnoszę, że MH nie widział nigdy oryginalnego tekstu mego artykułu. Wydawca czasopisma „The Tablet” tuż po tytule zamieścił bowiem następujące słowa: *Możliwość wyniesienia Piusa XII na ołtarze wzbudza żywe kontrowersje. Dyskusje koncentrują się wokół publicznego milczenia wobec Holocaustu. Jezuita i relator sprawy odpowiada na krytyki i domaga się rzetelnej oceny postawy papieża.*

Słowa te, których widocznie MH nie zna, określają jasno cel i granice mego artykułu jak również znaczenie tytułu, który – dodam dla wyjaśnienia – nie pochodzi ode mnie, lecz od wydawcy.

Co do treści artykułu, muszę niestety stwierdzić, że MH dla racji, które trudno mi zrozumieć, nie uwzględnił wielu podanych przeze mnie danych historycznych.

Popelnia on ewidentny błąd dopatrując się w moim tekście sprzeczności, której tam nie ma. Owszem, napisałem, że Pius XII miał opublikować w „*L'Osservatore Romano*” protest przeciwko prześladowaniom Żydów i że zdecydował się tego nie robić, gdy dowiedział się o konsekwencjach publicznego protestu biskupów holenderskich. Napisałem również, że przy *innych* okazjach papież publicznie protestował. Pomiędzy tymi dwoma stwierdzeniami nie ma żadnej sprzeczności! Poniżej powiem o tym innych okazjach. Czuję się też w obowiązku zaznaczyć, że decyzja Piusa XII, by osobiście spalić rękopis tekstu na wieść o tym, co stało się w Holandii, nie ma w sobie nic z melodramatu. Wydaje mi się, że w tym miejscu sformułowanie użyte przez MH jest niewłaściwe.

Czy prawdą jest, że wobec prześladowań Żydów, najwyższy autorytet Kościoła nigdy nie zaprotestował?

To nieprawda. MH przeczy sam sobie, gdy kilka linijek niżej przyznaje, że o ile mu wiadomo, miały miejsce tylko cztery publiczne protesty: w orędziu radiowym z 1942 r. oraz podczas trzech przemówień do kardynałów (1940, 1943, 1944).

Warto w tym miejscu powołać się na to, co napisał na ten temat dr Robert M.W. Kempner, zastępca głównego prokuratora USA w procesie norymberskim. Dr Kempner, który osobiście przesłuchiwał wszystkich postawionych przed sądem przywódców nazistowskich, zatrudnionych w hitlerowskim Ministerstwie Spraw Zagranicznych, stwierdził: *Archiwa Watykanu, diecezjalne oraz te, należące do ministerstwa kierowanego przez Ribbentropa, zawierają całe serie protestów – pośrednich i bezpośrednich, dyplomatycznych i publicznych, tajnych i jawnych*².

MH popełnia również błąd nie biorąc pod uwagę, że do osobistych interwencji Piusa XII, w których ujmował się on za prześladowanymi tylko z tej racji, że należą do określonej rasy, należy jeszcze dołączyć wyraźne i publiczne wypowiedzi papieża o jedności całego rodzaju ludzkiego, o godności osoby, którą należy szanować, o prawie Bożym i naturalnym, które sprzeciwia się zabijaniu i znęcaniu się nad ludźmi itd. Nie zapominajmy też, że przedstawiciele papieża oraz członkowie hierarchii kościelnej tak w krajach wolnych, jak i na terenach będących pod władzą nazistów wyrażali swój protest przeciwko obłędnym teoriom rasistowskim i ich praktyce. Protesty te, pozostawały w bezpośrednim związku z całym nauczaniem Piusa XII, bądź były składane na jego wyraźne polecenie. Również „L'Osservatore Romano” oraz Radio Watykańskie spełniły tu ważną rolę, oczywiście za wiedzą papieża bądź wręcz z jego inspiracji.

Należy uzupełnić te rozważania kilkoma wyjaśnieniami dotyczącymi terminologii. MH krytykuje użycie przez papieża w 1940 r. terminu *niearyjczycy*. Nie rozumiem tej krytyki. Ważniejsze jest, że Pius XII nie użył terminu „Żyd”, istniały bowiem powody unikania tego słowa, które działało na Hitlera jak czerwona płachta na byka. Ten znany powszechnie fakt nie wymaga zresztą dodatkowych wyjaśnień. Wystarczy przytoczyć pewne wydarzenie: po wielu nieudanych próbach, mons. Cesare Orsenigo, nuncjuszowi apostołskiemu w Berli-

²Przedmowa do książki Jenő Levai, *Hungarian Jewry and the Papacy, Pope Pius XII did not remain silent*, London, 1968, s. X.

nie, udało się uzyskać osobistą rozmowę z Hitlerem w 1943 r. Rozmowa odbywała się spokojnie aż do momentu kiedy nuncjusz, posłuszny poleceniom papieża, zaprotestował przeciwko barbarzyństwu niemieckim w Polsce. Hitler powstał wówczas z miejsca, podszedł do okna, i obrócony plecami do swego rozmówcy zaczął bębnić palcami po szybie. Gdy Orsenigo, wykonując dalej instrukcje Piusa XII, zaprotestował przeciwko prześladowaniom rasowym i w tym miejscu użył słowa „Żydzi”, Hitler stracił zupełnie panowanie nad sobą: odwrócił się nagle, rzucił się do stołu, chwycił stojącą tam szklankę i roztrzaskał ją o podłogę. Jeśli więc jedno słowo wywołuje taki efekt u kogoś nienormalnego, oczywiste jest, że unika się tego słowa, zwłaszcza gdy doświadczenie pokazało już bezskuteczność i niebezpieczne skutki jego użycia.

Ta ostatnia obserwacja skłania do jeszcze jednego wniosku. Za każdym razem, gdy papież lub ktoś inny w jego imieniu podniósł głos przeciwko prześladowaniom rasowym, nie tylko brak było jakichkolwiek pozytywnych efektów, lecz prześladowania te jeszcze się nasilały. W konsekwencji elementarna rozważa i troska o los Żydów skłaniały Piusa XII do dużej ostrożności. Z tej samej racji jego interwencje nie mogły być ani zbyt częste, ani zbyt bezpośrednie. Były one niemniej wystarczająco jasne, aby wierni zrozumieli, jakie jest stanowisko Urzędu Nauczycielskiego Kościoła w tej sprawie.

Bardziej niż protesty potrzebna była cicha pomoc, a tej Pius XII udzielał i to o wiele więcej niż to sugeruje MH.

Taktyka papieża, polegająca na unikaniu pokazowych gestów i głośnych protestów na rzecz konkretnej pomocy, była zresztą identyczna z przyjętą przez Międzynarodowy Czerwony Krzyż oraz powstałą wtedy Ekumeniczną Radą Kościołów, a obie te instytucje miały siedziby w neutralnej Szwajcarii.

Czy było powszechnie wiadomo, że Pius XII potępił prześladowanie Żydów przez nazistów i ciągle występował przeciwko tym prześladowaniom?

MH utrzymuje, że te nieliczne protesty, które wymienił, dotarły tylko do wąskiego grona osób. Twierdzi też, że telegram wysłany przez Piusa XII do dyktatora węgierskiego, admirała Horthy'ego został opublikowany dopiero 25 lat po 25 VI 1944 r. Oba te stwierdzenia są fałszywe.

Gdy Pius XII protestował przeciwko prześladowaniom *za przynależność do określonej rasy*, jaką inną rasę mógł mieć na myśli, jeśli nie Żydów? Sami naziści rozumieli to dobrze, o czym świadczą ich

gwałtowne reakcje i oskarżenia wysuwane przez ich propagandę przeciwko papieżowi, który – jak twierdzili – stał się rzecznikiem żydowskich podżegaczy wojennych. Protesty Piusa XII były też znane i właściwie rozumiane w krajach wolnych. Gdyby MH poczytał ówczesne gazety takie jak: „New York Times”, „Washington Post” czy „Times”, nie odważyłby się na sformułowanie swoich stwierdzeń. Wszystko to dotyczy zresztą nie tylko tych kilku protestów, rozpowszechnionych przez „L'Osservatore Romano” i przez Radio Watykańskie, o których była mowa wyżej.

Absurdalne jest to, co MH pisze na temat telegramu Piusa XII do Horthy'ego. Telegram ten nie był szyfrowany lecz otwarty, a jego treść została rozpowszechniona po całym świecie do tego stopnia, że poświęcił mu uwagę nawet parlament angielski, oprócz tego, że oczywiście zainteresowali się nim natychmiast naziści. Również w tym miejscu wszystko, co pisała niezależna prasa z 1944 r., jeszcze dziś dostępna w bibliotekach, powinno było powstrzymać MH od formułowania swych nieprawdziwych stwierdzeń. Również dr Kempner³ przypomina o tym znanym powszechnie telegramie, o którym mówi także Jenő Levai⁴, by wspomnieć tylko te dwa świadectwa.

Czy wiarygodne jest to, co pisze MH w odniesieniu do dokumentu „Pamiętamy: refleksja nad Szoah”, opublikowanego 16 III 198 r. przez Komisję do Spraw Kontaktów Religijnych z Judaizmem?

MH twierdzi, że w dokumencie nie ma żadnej wzmianki dotyczącej protestu papieża przeciwko prześladowaniom Żydów. W rzeczywistości jednak mówi o tym nota nr 16, która po długich dyskusjach została dołączona do tekstu dokumentu i jest jego integralną częścią. Czytamy w niej: *W 1958 r., na wieść o śmierci papieża Piusa XII, Golda Meir przesłała następujące słowa: „Łączymy się w bólu z całą ludzkością (...) Kiedy nasz naród został dotknięty straszliwym męczeństwem, dał się słyszeć głos papieża, podniesiony w obronie ofiar. Nasze czasy zostały wzbogacone tym głosem, który mówił wyraźnie o wielkich prawdach przerastających codzienne konflikty. Opłakujemy wielkiego sługę pokoju”*. Wobec tak oczywistych słów, jak można twierdzić, że w dokumencie „Pamiętamy” nie ma żadnej wzmianki na temat protestu przeciw prześladowaniom Żydów?

MH fałszuje wprost tekst dokumentu twierdząc, że mowa w nim tylko o „setkach i tysiącach” Żydów uratowanych przez Piusa XII

³W.M. Kempner, dz. cyt., s. XII.

⁴J. Levai, dz. cyt., s. 25 n.

osobiście bądź za pośrednictwem jego przedstawicieli, a nie o „setkach tysięcy”. Błąd jego jest tym większy, gdy polemizuje on z „La Documentation Catholique” twierdząc, że zamieszczone tam tłumaczenie „setki tysięcy” jest błędne. Otóż, tekst oryginalny dokumentu w języku angielskim mówi jasno o „hundreds of thousands” czyli o „setkach tysięcy”. Wobec tych faktów wydaje się zbędna jakakolwiek dyskusja z MH, choć należałoby zapytać, dlaczego nie zadał on sobie trudu i nie zapoznał się z tekstem oryginalnym dokumentu, co zrobiłby każdy naukowiec czy poważny dziennikarz.

Warto również pamiętać, że ani w tym dokumencie, ani podczas niedawnej ceremonii, podczas której papież Jan Paweł II prosił Boga o przebaczenie za zło popełnione przez niektórych przedstawicieli Kościoła katolickiego, nie ma nigdzie mowy o winie Kościoła jako takiego, ani tym bardziej o jakiegokolwiek winie Piusa XII, choć niektórzy (nie wszyscy) Żydzi domagali się tego.

Jakie znaczenie może mieć w konfrontacji z przytoczonymi faktami świadectwo kogoś o tak wątpliwym autorytecie jak Gregory Baum, które przytacza MH?

Jak traktować komentarz MH dotyczący podanej przez Pinchasa E. Lapide liczby Żydów uratowanych przez Piusa XII i przez Kościół katolicki?

Pinchas E. Lapide, znany intelektualista i publicysta żydowski, był konsulem Izraela w Mediolanie. Wzburzony podłym oczernianiem Piusa XII w sztuce Hochhutha „Der Stellvertreter” („Namiestnik”), postanowił zabrać głos w obronie papieża. W swoich publikacjach szacuje on na 700–800 tys. liczbę Żydów, którzy uniknęli śmierci dzięki akcji Kościoła katolickiego inspirowanej przez Piusa XII. Dodam tu kilka wyjaśnień.

MH oświadcza, że Lapide dokonał swych obliczeń metodą „intuicyjno-konceptualną”. W rzeczywistości Lapide przeprowadził długie i dokładne poszukiwania w wielu archiwach, szczególnie izraelskich. Na tych właśnie badaniach opierają się podane przez niego liczby. Pamiętamy, że również w cytowanym wyżej dokumencie „Pamiętamy” jest mowa o setkach tysięcy Żydów uratowanych przez Kościół. Podana cyfra nie pochodzi ze studium przeprowadzonego przez Lapide, lecz i innych źródeł, które w znacznej mierze potwierdzają wnioski przez niego wyciągnięte.

Lapide pozostał do końca życia gorliwym Żydem. Pisząc o latach poprzedzających epokę Piusa XII nie jest on wcale pobłażliwy dla Kościoła katolickiego. Czemu zatem miałby bronić Pacellego, zwłaszcza

cza gdyby nie był przekonany o słuszności sprawy? Czyż nie bronił go właśnie dlatego, że chciał prawdy w tej kwestii i był wdzięczny papieżowi i Kościołowi za pomoc okazaną jego rodakom? Wiem, że Lapide stał się później obiektem ataków ze strony niektórych fanatycznie antykatolickich autorów. O ile mi wiadomo, oskarżenia przeciwko niemu kierowane to zwykłe kalumnie.

Zupełnie nie na miejscu jest również insynuacja MH, jakoby publikacja „Actes et Documents du Saint Siège relatifs à la seconde guerre mondiale” nie wspominała o Lapide z powodu braku zaufania do podanych przez niego statystyk. Jego dzieło było studium o charakterze prywatnym i dlatego nie mogło wejść w skład „Actes et Documents”. Insynuacja MH świadczy, że nie zna on i nie rozumie charakteru tej publikacji.

Czy MH wystarczająco jasno pisze na temat niedawno powstałej grupy naukowców katolickich i żydowskich?

Odpowiedź na to pytanie jest zdecydowanie negatywna. Jak wiadomo niektórzy (nie wszyscy) autorzy żydowscy wyrazili wątpliwości co do integralności „Actes et Documents du Saint Siège relatifs à la seconde guerre mondiale”: czy rzeczywiście wszystkie dokumenty w tej sprawie zostały opublikowane? Niektórzy posunęli się nawet do insynuacji, że niektóre z dokumentów kompromitujących Stolicę Apostolską zostały celowo pominięte. Zadaniem mieszanego zespołu historyków (nie jest to ani żadna komisja, ani tym bardziej trybunał) jest zbadanie 12 tomów dzieła, gdyż, jak widać, nawet niektórzy historycy piszący na temat tej pracy, nigdy się z nią nie zapoznali, lub zrobili to w stopniu niewystarczającym. Jeżeli po takim studium ktoś z grupy zechce skonsultować znajdujące się w archiwum i opublikowane już dokumenty, to oczywiście będzie mógł to zrobić. Zostaną również rozważone wszystkie ewentualne postulaty i pytania mogące się zrodzić w trakcie studium. Oczywiście, jest możliwe, że ktoś zechce skonsultować jakieś dokumenty, które nie istnieją w archiwum watykańskim. Zostanie wówczas poproszony o wyjaśnienie, na jakiej podstawie zakłada istnienie takich dokumentów w Watykanie. Ponieważ osobiście znałem wydawców „Actes et Documents” – znanych i uczciwych historyków, już teraz wykluczam w tej kwestii jakąkolwiek manipulację z ich strony. Poza tym, oczekuje się od wszystkich wzajemnego poszanowania i całkowitej bezstronności. Każde stwierdzenie, że w kwestii tej publikacji nie padło jeszcze ostatnio słowo jest, krótko mówiąc, przedwcześnie.

Czy jest wiarygodne to, co MH pisze na temat łapanki Żydów w Rzymie, przeprowadzonej przez nazistów w październiku 1943 r.?

Również w tym miejscu twierdzenia MH są stanowczo niekompletne i nieprawdziwe.

Wspomniana łapanka miała miejsce wczesnym rankiem 16 X 1943 r. Pius XII został o tym poinformowany ok. 7 rano. Osobiście polecił wtedy sekretarzowi stanu Maglione wezwać ambasadora Rzeszy przy Watykanie, barona von Weizsäckera i zaprotestować przeciw tej barbarzyńskiej akcji. MH nie pisze, że to było to polecenie wydane bezpośrednio przez papieża i że złożono wtedy protest w jego imieniu.

Von Weizsäcker wiedział dobrze, że Hitler nienawidził papieża i że publiczny protest Piusa XII nie przyniosłby żadnego skutku, pogarszając jeszcze sytuację Żydów i utrudniając konkretną pomoc, której im już wtedy udzielano. Z tych powodów zaproponował, że on sam spróbuje wpłynąć na władze niemieckie, aby powstrzymać prześladowanie rzymskich Żydów. W rzeczy samej, wysłał on pilną depeszę do Berlina, w której jednak przedstawił całą sytuację w nieco innym świetle. Należy pamiętać, że von Weizsäcker zaliczał się już wtedy do przeciwników Hitlera i wiedział, jak niebezpieczne było przynosić mu niedobre nowiny. Dlatego złagodził całą sprawę, nie oddając właściwie treści i tonu swojej rozmowy z Maglione. Ta podwójna gra wyszła na światło dzienne podczas powojennego procesu członków hitlerowskiego MSZ; von Weizsäcker otrzymał zresztą wtedy duży wyrok.

Prawdziwe jest natomiast stwierdzenie, że bp Hudal i kilku dyplomatów niemieckich złożyli list z protestem na ręce komendanta wojskowego Rzymu generała Rainera Stahela; jak wiadomo inicjatywa ta nie przyniosła żadnego skutku. Inaczej było natomiast z interwencją Piusa XII u Stahela. Generał należał do starej, austriackiej kadry oficerskiej i nie zgadzał się z rzymskimi poczynaniami SS i gestapo, nad którymi nie miał zresztą żadnej władzy. Co zrobił z apelem papieskim w obronie Żydów? Wysłał depeszę do Heinricha Himmlera, zwierzchnika SS i gestapo, w której domagał się zaprzestania akcji przeciwko Żydom. Motywował to racjami natury militarnej: na południu Włoch wojska niemieckie toczyły ciężkie walki z aliantami; zaopatrzenie tych dywizji, i tak trudne ze względu na lotniczą przewagę atakujących i działalność partyzantów włoskich, mogłoby zostać dodatkowo utrudnione, gdyby w Rzymie doszło do jakichś rozruchów. Aby ich nie prowokować należało zatem, argumentował Stahel,

zaprzestać działań antyżydowskich. Himmler dał się przekonać i rozkazał przerwać akcję. Dzięki temu wielu Żydów znalazło wówczas schronienie w ponad 150 domach zakonnych Wiecznego Miasta, w samym Watykanie oraz w Castel Gandolfo – letniej rezydencji papieskiej.

Nadzieje na zwolnienie aresztowanych wtedy Żydów nie spełniły się, po części dlatego, że gestapo i SS nie chciały uwolnić swych ofiar, a także dlatego, że sterroryzowani mieszkańcy Rzymu nie podjęli żadnej akcji, aby im pomóc. W efekcie ofiary pozostały w rękach oprawców i żaden apel w ich sprawie nie został wysłuchany.

Ze względu na powyższe fakty jest oczywiste, że publiczny protest Piusa XII tak 16 X 1943 r., jak i w późniejszych dniach, gdy już wielu Żydów ukrywało się w różnych kościelnych instytucjach, byłby nie tylko bezużyteczny, lecz wręcz szkodliwy dla samych zainteresowanych.

Przedstawione fakty wskazują, jak niesprawiedliwe jest to, co w tym kontekście zarzuca Piusowi XII MH. Trzeba tu też dodać, że szlachetny gest gen. Stahela zainspirowany bezpośrednią interwencją papieża, miał smutny finał. Kilka dni później, 30 X 1943 r., Stahel został karnie przeniesiony na front wschodni. Powodem była jego zbyt duża pobłażliwość względem Włochów oraz zbyt duża otwartość na Watykan.

Czy prawdą jest, jak twierdzi MH, że Watykan pozwolił na umiarkowany antysemityzm państwowy w części Francji nie objętej okupacją niemiecką i rządzonej przez marszałka Pétaina?

Oto jak przedstawiają się fakty:

2 VI 1941 r. w Vichy weszło w życie prawo antysemickie; nastąpiło to przy silnym nacisku nazistów na Pétaina i premiera Laval.

Pétain, który w gruncie rzeczy nie był antysemitą, zapytał przez swego ambasadora przy Watykanie L. Bérarda, jakie jest w tej kwestii stanowisko Stolicy Apostolskiej.

W połowie września 1941 r., podczas przyjęcia, Pétain oświadczył nuncjuszowi apostolskiemu, Valerio Valericmu, że otrzymał od Bérarda raport, z którego wynikało, iż Watykan, poza kilkoma uwagami dotyczącymi pewnych ostrych sformułowań, nie wysuwał w zasadzie większych zastrzeżeń co do tego prawa. Nuncjusz zareagował ostro, oświadczając, że Stolica Apostolska wypowiedziała się już dostatecznie jasno na temat rasizmu, dlatego P. Bérard nie powinien upraszczać sprawy w ten sposób. Marszałek zaprosił zatem nuncjusza do siebie, aby zapoznać go z treścią raportu Bérarda. Valeri, po przeczy-

taniu raportu stwierdził, że sprawa wyglądała inaczej niż przedstawił mu to uprzednio Pétain. W konsekwencji nuncjusz wystosował do Pétaina notę, w której patrząc z punktu widzenia wiary podkreślał mnóstwo niedogodności rzeczzonego prawa. Marszałek odpowiadając stwierdził, że żałuje wielu sformułowań dotyczących Żydów, które miały swoje źródło w interwencji Niemców.

30 IX 1941 r. Valeri wysłał kardynałowi sekretarzowi stanu, Maglione, szczegółowy raport w tej sprawie. Maglione aprobował zachowanie Valeriego w całym tym kontekście, mówiąc o *nieszczęsnym prawie*. Nie było zatem żadnej aprobaty *umiarkowanego antysemityzmu państwowego*, o której mówi MH, lecz raczej jego formalna dezaprobatą.

Wszystkie te wydarzenia są szeroko udokumentowane w „Actes et Documents”. MH odwołuje się do nich tylko raz i to, rzecz ciekawa, tylko w odniesieniu do stwierdzenia Bérarda, który przed sporządzeniem swego raportu nie rozmawiał o tych kwestiach z mons. Montinim czy mons. Tardinim. W archiwum watykańskim nie ma żadnego dokumentu potwierdzającego wypowiedź Bérarda. W istnienie takiego dokumentu można wątpić również dlatego, że mons. Tardini zawsze dokładnie notował przebieg swoich rozmów z ambasadorami i innymi ważnymi osobistościami.

Czy prawdziwe jest stwierdzenie MH o różnicach w reakcji Piusa XII wobec bombardowań Rzymu i innych miast poza Włochami?

Dokładna analiza dowodzi, że to oskarżenie przeciwko Piusowi XII, nie daje się usprawiedliwić. Cztery miasta, które wymienia MH, a których bombardowanie nie spotkało się z reakcją papieża, to Warszawa, Rotterdam, Londyn i Coventry. Zaznaczam, że żadne z tych miast nie było miastem otwartym, ani za takie nie zostało ogłoszone. Warszawa broniła się bohatersko przed niemieckim atakiem do tego stopnia, że pierwsze oddziały pancerne, które próbowały wdrzeć się do miasta zostały odparte i musiały się wycofać. Coventry było centrum przemysłowym, gdzie produkowano silniki do angielskich myśliwców. Rotterdam był terenem długich i zaciekłych walk. W procesie norymberskim sędziowie stwierdzili, że bombardowanie tych miast nie mogą być potępione. Londyn był ważnym punktem strategicznym ze względu na swój port. Faktem jest, że pomimo to wskutek nalotów zginęło wiele niewinnych osób. Wobec tej tragedii Pius XII wcale nie milczał. Często protestował przeciwko temu, że wojna przybierała coraz bardziej okrutny kształt, czego ofiarą

padała ludność cywilna. Papież powtarzał te protesty, gdy naloty były kontynuowane już nie z racji strategicznych, lecz po to, by złamać ludność danego kraju i odebrać jej wolę obrony. Pod koniec wojny bombardowania miast włoskich miały również ten cel, jak wiadomo dziś z dokumentów i wypowiedzi różnych przywódców alianckich.

Przypadek Rzymu jest szczególny. To miasto – ogłoszone miastem otwartym – nie było ani centrum przemysłowym ani miejscem stacjonowania jednostek niemieckich, z wyjątkiem niewielkich oddziałów wartowniczych, chroniących ambasadę, szpitale wojskowe itp. W przedstawionym przez MH porównaniu sytuacji Rzymu z innymi miastami nie ma miejsca na te wszystkie różnice. Choćby z tej tylko racji nie sposób przyjąć jego oskarżeń wysuwanych pod adresem papieża. Pius XII nie był zresztą odosobniony w usiłowaniach mających na celu uchronienie Rzymu przed bombardowaniami. Szczególny charakter miasta, jednego z głównych ośrodków kultury i sztuki na świecie sprawiał, że wiele osobistości wrogich faszystom i nazizmowi, katolików i niekatolików, usiłowało uchronić Rzym przed dywanowymi nalotami, które dla racji czysto terrorystycznych dokonywane były na inne miasta włoskie: Mediolan, Turyn, Genua, Neapol itd.

Jak ustosunkować się do stwierdzenia MH, że przed wybuchem wojny Pius XII nie wypowiedział ani słowa w obronie Polski, gdyż niebezpieczeństwo zagrażające 40 milionom Polaków wydawało się mniejsze od tego, które zagroziłoby takiej samej liczbie katolików niemieckich, gdyby papież ujął się za Polskę?

Stwierdzenie to, jak również zawarta w nim insynuacja nie tylko nie daje się uzasadnić, ale jest wręcz krzywdzące.

Od chwili przejęcia steru rządów Kościołem, Pius XII próbował zapobiec wybuchowi wojny i nie ustawał w tych staraniach aż do ostatniego momentu.

Jedynym krajem bezpośrednio zagrożonym była wtedy Polska, stąd wysiłki papieża, aby zapobiec śmiertelnemu niebezpieczeństwu, w obliczu którego się znalazła. Ta akcja mediacyjna, którą ilustruje dobrze pierwszy tom „*Actes et Documents*”, nie przyniosła niestety skutków i została odrzucona przez obie strony, przez władze polskie również. Gdyby przed wybuchem wojny papież stanął wyraźnie po jednej ze stron, w tym samym momencie wszystkie jego wysiłki medacyjne byłyby z góry skazane na niepowodzenie.

Jeśli zdajemy sobie z tego sprawę, staje się oczywiste, że propozycja ambasadora francuskiego, o której wspomina MH była, obiektyw-

nie rzecz biorąc, chybiona: po układzie Ribbentrop-Mołotow był to raczej rozpaczliwy akt paniki, bez szans na jakikolwiek sukces.

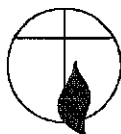
Zastanawiające, że MH przedstawił tylko część negatywnej odpowiedzi, udzielonej przez mons. Tardiniego francuskiemu ambasadorowi. Tardini stwierdził wtedy, że Stolica Apostolska zrobiła już wszystko, co było w jej mocy, i w danej sytuacji nie było już możliwości, aby zrobić cokolwiek więcej. MH twierdzi, że interwencja Stolicy Apostolskiej byłaby dla Polaków *moralną pociechą*, tym samym przyznaje, iż nie była ona w stanie powstrzymać samej agresji. Nie ma natomiast wątpliwości, że ta „moralna pociecha” miałaby poważne konsekwencje dla katolików niemieckich. Przy całej nieżyczliwej im postawie Hitlera, zostaliby oni z pewnością okrzyknięci zdrajcami ojczyzny. Nie było zatem rzeczą rozsądną narażać ich na takie niebezpieczeństwo tylko po to, by dać „moralną pociechę” Polakom. Jeżeli w tej perspektywie rozważyć odpowiedź Tardiniego, staje się jasne, że była ona rozsądna i konieczna.

Bez oceny intencji MH, a tylko na podstawie tego, co on sam napisał, doszedłem do wniosku, że negatywna ocena sformułowana przez niego w odniesieniu do Piusa XII, jego działań i zachowań przed i w czasie ostatniej wojny, jest niesłuszna. Bazuje ona na niewystarczającej znajomości faktów i dlatego nie zasługuje na wiarę.

Bardzo mi przykro, ale musiałem dać wyraz tym moim przekonaniom. Dla racji, które podałem na początku, nie mogłem postąpić inaczej. Na skutek tragicznych wydarzeń, których skutki Polska musiała cierpieć przez kilkadziesiąt lat, ten szlachetny naród był pozbawiony dostępu do rzetelnej informacji. Dlatego groziło mu i nadal grozi niebezpieczeństwo stania się ofiarą przesądów i zamieszania, które my historycy winniśmy korygować i eliminować.

tłum. Robert Danieluk SJ

KURT PETER GUMPEL SJ, ur. 1923, emerytowany profesor Uniwersytetu Gregoriańskiego, pracuje w Kurii Generalnej Towarzystwa Jezusowego w Rzymie. Mieszka w Rzymie.



Robert Danieluk SJ

Rosyjskie początki „Études”

Kwietniowy numer specjalny „Études” w kilku tylko zdaniach przypomina rosyjskie korzenie tego powszechnie znanego dziś czasopisma redagowanego przez francuskich jezuitów¹. Warto chyba przypomnieć czytelnikom „PP” tę mało znaną historię, która przecież, jak wolno przypuszczać, mogłaby potoczyć się zupełnie inaczej...

Między Wschodem a Zachodem

W połowie XIX w. wśród rosyjskiej kolonii w Paryżu miało miejsce wiele nawróceń na katolicyzm. Różne były tego przyczyny – aby je poznać, należałoby wrócić do początków tamtego stulecia, które okazały się dla Rosji czasem swoistego przebudzenia. Wojny napoleońskie spowodowały otwarcie się Rosjan na Europę Zachodnią: pobyt zwycięskiej armii carskiej we Francji, liberalne początki rządów Aleksandra I (1801–1825) oraz ogólny klimat rozpoczynającej się epoki Romantyzmu – wszystko to przyniosło w efekcie większe skutki niż cała akcja reformatorska prowadzona wcześniej przez Piotra Wielkiego (1682–1725). Intelktualne ożywienie pod wpływem napływających z Zachodu idei wywodzących się z kręgu filozofów niemieckich: Kanta, Schellinga, Fichtego, Hegla i Feuerbacha, zaowocowało również uaktywnieniem się moskiewskiego środowiska akademickiego. W tym kontekście, około roku 1840 zarysowały się w rosyjskiej myśli społeczno-politycznej dwa główne kierunki: słowianofile, propagujący model Rosji jako mocarstwa odizolowanego od reszty świata, oraz grupa prozachodnia, opowiadająca się za większą otwartością, czy też – powiedzielibyśmy dzisiaj – integracją europejską. Te dwa przeciwstawne sobie stronnictwa zakładały również krańcowo odmienne koncepcje życia religijnego: o ile grupa prozachodnia skłaniała się ku wolności religijnej, o tyle w koncepcji słowianofilów Rosja mogła być tylko prawosławna².

¹P. Vallin, *Études. Histoire d'une revue. Une aventure jésuite. Des origines au Concile Vatican II (1856 à 1965)*, „Études”, nr specjalny, kwiecień 2000.

²P. Pierling, *Le prince Gagarin et ses amis (1814–1882)*, Beauchesne, Paris, 1996, s. 12-13.

Zwiększonemu otwarciu się i zainteresowaniu Zachodem towarzyszyło również pewne ożywienie duchowe dające się zauważyć w niektórych kręgach arystokracji rosyjskiej. Świadectwem wewnętrznych poszukiwań i pytań egzystencjalnych właściwych tej epoce są dzienniki niektórych z ówczesnych konwertytów, którzy wstąpili później do jezuitów: Jewgienija Bałabina i Iwana Gagarina zachowane w Archiwum Biblioteki Słowiańskiej w Meudon. Bałabin zostawił w rękopisie „Histoire de la conversion d'un Russe à l'Eglise catholique”³. Tekst ten, jak się wydaje, nie został nigdy opublikowany, choć z tą właśnie myślą powstał⁴. Natomiast dziennik Gagarina, przechowywany w tym samym archiwum, został opublikowany w oryginalnej wersji francuskiej⁵ oraz w tłumaczeniu rosyjskim⁶.

Te wspomnienia nie zawierają oczywiście wszystkich szczegółów dotyczących nawrócenia ich autorów ani nie wyjaśniają tajemnicy, jaką jest każde powołanie zakonne. Mimo to, pozwalają choć po części zrozumieć, jak to się stało, że na przestrzeni kilku lat wiele młodych Rosjan nie tylko nawróciło się na katolicyzm, ale wstąpiło do Towarzystwa Jezusowego; oprócz dwóch wyżej wymienionych byli to: Julian Astromow, Iwan Martinow, Paweł Pierling, Stiepan Djunkowski i Michaił Gariebcow. Różnie potoczyły się ich losy: niektórzy opuścili zakon już po kilku latach, inni zapisali się na trwałe w jego historii, a rozpoczęte przez nich prace trwają po dziś dzień. To właśnie z ich grona wyszła inicjatywa, która zaowocowała powstaniem „Études” – jednego z najstarszych z wychodzących do dziś czasopism.

Potomek Ruryka

U początków całej tej historii stoi postać ciekawa i wyjątkowa: książę Iwan Siergiejewicz Gagarin (1814–1882), potomek starej arystokratycznej rodziny rosyjskiej sięgającej swą genealogią czasów

³ Archives de la Bibliothèque Slave de Paris, sygn. 64-8.

⁴ W liście z 29 listopada 1859 o. Beckx, generał jezuitów, pisał do Bałabina: „Jeżeli kierownik duchowy Ojca się zgodzi, nie widzę przeciwwskazań, aby Ojciec opisał historię swego nawrócenia, którą w stosownym czasie można będzie opublikować. Póki co, wydaje mi się, że ten czas jeszcze nie nadszedł”. Archives des Jésuites de France (dalej: AFSJ), *Province de Lyon, Dossiers personnels, Eugène Balabine*.

⁵ P. Pierling, dz. cyt., s. 25-51; część dziennika opublikowała w 1883 r. „Revue du Monde Catholique”; tamże, s. 26.

⁶ I.S. Gagarin, *Dniownik*, w: „Simwol”, nr 34/1995, s. 229-355.

legendarnego Ruryka. Dzięki wysokiej pozycji społecznej oraz staranemu wykształceniu łatwo uzyskał posadę w rosyjskim Ministerstwie Spraw Zagranicznych. Pierwszym etapem tej świetnie zapowiadającej się kariery dyplomatycznej była praca w carskiej ambasadzie w Monachium (1833–1836), a potem w Paryżu (1838–1842).

W 1842 r. Gagarin podjął decyzję, która radykalnie zmieniła koleje jego życia: nawrócił się na katolicyzm, a wkrótce potem wstąpił do jezuitów, do Prowincji Francji⁷, rozpoczynając 12 lutego 1843 r. nowicjat w Saint Acheul k. Amiens. Był to krok radykalny i brzemnienny w skutki: młody dyplomata stracił bowiem nie tylko stanowisko, majątek i perspektywę błyskotliwej kariery, ale nie miał nawet prawa wstępu do Rosji, którą w mniemaniu wielu swoich rodaków zdradził⁸. Tymczasem Gagarin był, i przez całe życie pozostał, rosyjskim patriotą. W jego dzienniku pod datą 26 sierpnia 1834 r. czytamy: *Ojczyzno! Nie, nie osłabła cześć, jaką mam dla Ciebie; na nowo rozpala i rozjaśnia ona me serce. To Tobie oddaję życie me i myśli. Moje studia, moją pracę, me wysiłki i całe moje życie – wszystko to poświęcam Tobie. O Rosjo, najmłodsza z sióstr europejskiej rodziny, przed Tobą wielka i piękna przyszłość; dla Ciebie biją najszlachetniejsze serca. Na zewnątrz jesteś wielka i potężna: boją się Ciebie twoi wrogowie, a przyjaciele liczą na twą pomoc, dla wielu jesteś przedmiotem nadziei i wiary. Ale pośród twych sióstr-innych narodów jesteś jeszcze młoda i niedoświadczona. Już czas, byś nie była pomiedzy nimi postrzegana jako najmłodsza, byś dotrzymała im kroku, by twoje uniżenie się skończyło i abyś się stała wielka, wspaniała, wolna i szczęśliwa (...)*⁹.

Nawrócenie na katolicyzm i wstąpienie do jezuitów, choć przyniosło tak wielką zmianę w jego życiu, nie oznaczało wcale wyrzeczenia się swego pochodzenia ani zaparcia się rodzinnego kraju. Patriotyzm Gagarina nie zaginał, raczej dojrzał i pogłębił się, o czym świadczy choćby jego list pisany z nowicjatu 1 marca 1844 r. do Hieronima

⁷W tym czasie we Francji były dwie prowincje jezuickie: Prowincja Francji, obejmująca północną część kraju i Prowincja Lyonu, obejmująca południe Francji. Dalszy szybki rozwój prowadzonych dzieł oraz duża liczba powołań zaowocowały kolejnymi podziałami, w wyniku których od 1863 r. Towarzystwo miało we Francji cztery prowincje: Paryż, Lyon, Tuluza i Szampania. Gagarin należał zawsze do Prowincji Francji.

⁸Jezuici nie mieli prawa wstępu do imperium carów odkąd w 1820 r. Aleksander I wypędził ich z Rosji.

⁹P. Pierling, dz. cyt., s. 35.

Kajsiewiczza, jednego z pierwszych polskich zmartwychwstańców. Pisał w nim: *Pragnę również dać wyraz memu wzruszeniu i wyrazić wdzięczność, która wypełniła mi serce na wieść o tym, że łączy się Ksiądz ze mną w moich modlitwach w intencji nawrócenia Rosji. Ze swej strony zapewniam o takiej samej pamięci modlitewnej, prosząc Boga o lepszą przyszłość dla Polski. Ojczyzna Księdza, podobnie jak moja, cierpi na wiele nieszczęść, i choć są to nieszczęścia innego rodzaju, to jednak łączą się one w taki sposób, że niepodobna, byśmy my nie zjednoczyli naszych modłów*¹⁰.

Gagarin zresztą nie był w złych stosunkach z Polakami: przez wiele lat zajmował się ich duszpasterstwem w Paryżu, a w cytowanym wyżej liście proponował pożyczenie swoich książek, z których będąc w nowicjacie nie mógł korzystać, oraz sygnalizował potrzebę duszpasterskiej opieki nad polskimi emigrantami, których spotkał w Amiens.

Po dwuletnim nowicjacie w Saint Acheul, Gagarin studiował teologię w zakonnym seminarium jezuitów w Laval (1845–1849), po czym przez dwa lata pracował w jezuickim kolegium w Brugelette, w Belgii¹¹. Po odbyciu ostatniego etapu formacji zakonnej, jakim jest tzw. trzecia probacja, pracował przez rok w nowo otwartym paryskim kolegium jezuitów (Paryż-Vaugirard). W roku akademickim 1853–1854 uczył historii Kościoła w Laval, po czym dołączył do współbraci pracujących w kolejnym otwartym wówczas kolegium jezuitów w Paryżu (Paryż-Sainte Geneviève)¹². Będąc nauczycielem, katechetą i duszpasterzem (m.in. Polaków) mógł w tym okresie rozpocząć wreszcie działalność, o której marzył od dawna.

¹⁰ AFSJ, *Province de France, Dossiers personnels, Jean Gagarin*.

¹¹ Ponieważ w latach 1828–1850 jezuici nie mogli prowadzić szkół we Francji, prowincje francuskie zakonu organizowały kolegia poza granicami kraju; szkoła w Brugelette funkcjonowała w latach 1835–1854. Zob. P. Delattre, *Les établissements des jésuites en France depuis quatre siècles. Répertoire topo-bibliographique publié à l'occasion du quatrième centenaire de la fondation de la Compagnie de Jésus 1540–1940*, t. 1, Enghien, Institut Supérieur de Théologie; Wetteren, De Meester, 1949, kol. 943–982.

¹² Intensywny rozwój szkół jezuickich w Francji był wtedy możliwy dzięki sprzyjającej ustawie, która weszła w życie w 1850 r. Na przestrzeni kilku lat francuscy jezuici otworzyli kilkanaście szkół średnich. Zob. J.W. Padeberg, *Colleges in controversy. The Jesuit Schools in France from Revival to Suppression, 1815–1880*, Cambridge MA, Harvard University Press, 1969, (Harvard Historical Studies vol. 83), s. 104.

Czy Rosja będzie katolicka?

Od początku nawrócenia i życia zakonnego nie opuszczała Gagarina myśl, aby przyczynić się w jakiś sposób do przezwyciężenia podziału Kościoła – to była idea przewodnia jego działań i inicjatyw, z których wiele przybrało nader konkretny kształt, inne pozostały tylko w sferze projektów. Już jako nowicjusz przedstawił on o. Roothaanowi, generałowi jezuitów, pierwsze plany działań zmierzających w tym kierunku: w memoriale z 8 lutego 1845 r. proponował zorganizowanie centrum studiów nad problematyką słowiańską oraz otwarcie kolegium przygotowującego przyszłych misjonarzy. W załączonym liście wyznał też, że idea nawrócenia Wschodu towarzyszyła mu już przed wstąpieniem do nowicjatu¹³. Wizyta o. Roothaana w Paryżu w 1849 r. dała Gagarinowi okazję do przedstawienia swych projektów i podzielenia się nurtującymi go myślami. Przez kolejne lata często zresztą wychodził on z inicjatywą proponując różne przedsięwzięcia.

Wydaje się, że pierwszą odpowiedzią generała była zachęta do pracy publicystycznej, która miała przygotować grunt do dalszych działań. Być może tu należy szukać genezy opublikowanej w 1856 r. broszury „La Russie sera-t-elle catholique?” („Czy Rosja będzie katolicka?”)¹⁴. Ten nieco prowokacyjny tytuł został zmieniony w rosyjskim tłumaczeniu na: „O pojednaniu Kościoła rosyjskiego z Kościołem rzymskim”, co raczej w niewielkim stopniu osłabiło efekt, jaki wywołało to pismo w Rosji i poza jej granicami, gdyż broszura została przetłumaczona na kilka języków, w tym na polski¹⁵. Warto zatrzymać się chwilę nad tym tekstem, który jest swoistym duchowym manifestem autora.

Pojednanie Kościoła rosyjskiego z Kościołem katolickim widział on nie jako powrót prawosławia do wspólnoty katolickiej, ale jako wzajemne pojednanie – idea jakże wybiegająca poza schematy myślowe epoki... Według niego, rozdział prawosławia rosyjskiego od katolicyzmu i odpowiadające mu izolowanie się Rosji od Europy jest dla jego kraju niekorzystne, a samemu prawosławiu nic tak nie szkodzi, jak zależność od władzy świeckiej. Uzależnienie to, wynikające z pewnego modelu funkcjonowania państwa, który Gagarin nazwał

¹³ M.-J. Rouet de Journel, *L'Oeuvre des SS. Cyrille et Méthode et la Bibliothèque Slave*, „Lettres de Lersév”, nr 36/1922, s. 617-618.

¹⁴ J. Gagarin, *La Russie sera-t-elle catholique?*, Paris, Charles Douniol, 1856.

¹⁵ AFSJ, *Province de Paris, Dossiers personnels*, Jean Gagarin.

„bizantynizmem”, leży u podstaw braku jedności pomiędzy Kościołami. Postulowane pojednanie widział on zresztą jako swoisty imperatyw dla Rosji, przed którą stoi alternatywa: katolicyzm albo rewolucja. Albo Rosja stanie się katolicka i jednocześnie liberalna, rozwiązując swoje problemy, albo grozi jej upadek, gdyż istniejący stan rzeczy nie rokuje nadziei na inne rozwiązanie: *Katolicyzm albo rewolucja, oto straszliwy dylemat, którego zdają się nie dostrzegać rosyjscy mężowie stanu, ale któremu skazani są stawiać czoło, gdyż będzie on się przejawiał w sposób coraz bardziej oczywisty*¹⁶.

Wszystko to miało w sumie charakter bardziej manifestu programowego niż gotowych propozycji. Charakterystyczne jest też, że w mniemaniu autora problematyka religijna łączy się ściśle ze sprawami społecznymi i politycznymi, gdyż tych dwóch sfer Gagarin nie rozdzielał, pojmując je jako ściśle zespolone w życiu państwa.

Co do przyjęcia, z jakim spotkała się jego publikacja, w liście z 18 kwietnia 1857 r. pisał on o. generałowi, że Polacy przyjęli ją źle: *Dla Polaków, którzy stawiają sprawę odbudowy silnej i niepodległej Polski ponad interes Kościoła, sprawa przedstawia się nader prosto. Aby wzbudzić niechęć do rządu rosyjskiego, co oczywiście leży w ich interesie, posługują się oni argumentem prześladowań religijnych; inaczej raczej czysto patriotyczne nie znalazłoby posłuchu wśród ludu. Gdyby rząd rosyjski był katolicki, wówczas straciliby oni ten argument. Moja broszura nie zawiera nic wrogiego Polsce, a jeśli nie spotkała się w tym kraju z życzliwym przyjęciem, to tylko z racji samej idei, którą propaguje: oni nie chcą nawrócenia Rosji, a jeśli już, to tylko za cenę niepodległości Polski*¹⁷.

Jeżeli zechcemy się zrozumieć...

Łatwo, patrząc z perspektywy czasu, zarzucić dziś ideom Gagarina utopijny charakter, czy ich praktyczną niewykonalność w ówczesnych realiach polityczno-wyznaniowych. Nie sposób jednak pominąć milczeniem i nie dostrzec trafności pewnych spostrzeżeń i wniosków analiz nie mających nic wspólnego z romantycznym marzycielstwem

¹⁶ J. Gagarin, dz. cyt., s. 61-62.

¹⁷ AFSJ, *Province de France, Dossiers personnels, Jean Gagarin*.

w duchu epoki¹⁸. Tak na przykład, pojednanie Kościołów, w jego przekonaniu, nie było tylko kwestią koniunktury politycznej, czy nawet religijnej (jak nie katolicyzm, to rewolucja – więc może już lepiej katolicyzm...), lecz musi mieć swe źródło w pragnieniu serca: *Nade wszystko potrzeba, aby w naszych sercach narodziło się pragnienie pojednania (...) W momencie, gdy zechcemy się zrozumieć, zrozumiemy się*¹⁹. Główną przeszkodą na drodze do tego zrozumienia były, według niego, narosłe przez wieki przesady i wzajemne uprzedzenia Wschodu i Zachodu. Gagarin wierzył w możliwość pojednania przez przezwyciężenie głęboko zakorzenionych uprzedzeń, tym bardziej że z punktu widzenia teologicznego różnice między Kościołami właściwie nie istniały: *Kwestie dogmatyczne stanowią tylko pretekst nieporozumienia*²⁰. Widząc potrzebę nawiązania na nowo tego przerwane go przez wieki dialogu i wzajemnych kontaktów, wielokrotnie występował on z inicjatywą proponując przełożonym podjęcie bardzo konkretnych kroków.

Kilkumiesięczny pobyt w Rzymie na przełomie lat 1854–1855 dał Gagarinowi nową okazję do przedstawienia ich generałowi (był nim wtedy o. Beckx), a przeprowadzone wówczas badania archiwalne w centralnym archiwum zakonu zaowocowały kilkoma publikacjami. O. Beckx, choć był przekonany o słuszności samej idei, uważał – powołując się w 1855 r. na osobistą opinię papieża Piusa IX – że na bezpośrednią akcję misyjną w Rosji jest jeszcze za wcześnie²¹. Gagarinowi nie pozostawało więc nic innego jak działania o charakterze „zastępczym”. Niemniej jednak 12 października 1855 r. generał skierował do o. Studera, prowincjała jezuitów w Paryżu, list, w którym pisał o konieczności podjęcia konkretnych działań, takich jak otwarcie biblioteki słowiańskiej oraz przygotowanie się do podjęcia misji w późniejszym czasie przez wydanie już teraz pewnych

¹⁸ F. Rouleau, *Épilogue*, w: P. Pierling, *Le prince Gagarine et ses amis, 1814–1882*, Beauchesne, Paris, 1996, s. 212–214. Na temat koncepcji zjednoczenia Kościołów wg Gagarina, G. Remmers, *La réunion des Églises selon Ivan Serge Gagarin SJ*, w: „Plamias”, nr 86/1993, s. 15–26; nr 87/1993, s. 25–69.

¹⁹ J. Gagarin, *Les partisans et les adversaires de l'union*, „Études”, nr 4/1859, s. 66–67; numeracja poszczególnych tomów czasopisma podana została wg konkordancji zamieszczonej w: *Études. Table Générale des vingt-cinq premières années (1856–1880)*.

²⁰ Tamże, s. 67.

²¹ J. Burnichon, *La Compagnie de Jésus en France. Histoire d'un siècle 1814–1914*, Paris, Beauchesne, 1992, s. 137.

publikacji mających służyć przyszłemu dziełu misyjnemu na Wschodzie²². Dzięki temu poparciu, jeszcze w tym samym roku Gagarin założył w Paryżu L'Oeuvre des SS. Cyrille et Méthode (Dzieło św. Cyryla i Metodego); w rok później, w oparciu o jego osobisty księgozbiór powstała Bibliothèque Slave (Biblioteka Słowiańska). Inicjatywy te okazały się trwałe i po wielu perturbacjach, zmianach i przeprowadzkach kontynuują swoją misję po dziś dzień jako Centrum Studiów Rosyjskich i Biblioteka Słowiańska. Obie instytucje znajdują się aktualnie w podparyskim Meudon.

Rosyjskie początki francuskiego czasopisma – czyli o pewnej próbie, która się powiodła

W 1856 r. Gagarin wraz z kilkoma współbraćmi zapoczątkował wydawanie nowego czasopisma mającego popularyzować ideę wzajemnego zbliżenia się Kościołów. Nie mógł wtedy przewidzieć, że daje początek długotrwałej inicjatywie wydawniczej, będącej po dziś dzień jedną z wizytówek zakonu...

We wspomnianym wyżej liście z 12 października 1855 r. o. Beckx, polecając podjęcie działalności wydawniczej, pisał: *Chodzi o publikowanie dzieł, tłumaczeń i kolejnych wydań tekstów w różnych językach, zawsze jednak mając na względzie ten sam cel. W ten sposób, co roku można będzie wydać jeden lub więcej tomów, tworzących serię dokumentów i rozpraw odpowiadających profilowi biblioteki. W celu uniknięcia nawet pozorów jakiegokolwiek wrogości pod adresem Rosji, rozprawom zwalczającym w jakikolwiek sposób schizmę powinny towarzyszyć teksty dotyczące innych zagadnień z dziedziny nauk kościelnych, ze szczególnych uwzględnieniem wszystkiego, co dotyczy obrządku greckiego lub słowiańskiego*²³.

Zapoczątkowane w ten sposób czasopismo należało do powstałego rok wcześniej Dzieła Św. Cyryla i Metodego, którego cele miało propagować, służąc sprawie zbliżenia Kościołów. Współdyrektorem, obok Gagarina, został jezuita francuski o. Charles Daniel, co miało ułatwić szerszy profil publikacji, postulowany przez generała. Jak głosił podtytuł publikacji, z redakcją współpracowali również inni jezuici, w tym Rosjanie: Iwan Martinow i Jewgienij Bałabin.

Pierwszy numer ukazał się w 1857 r. pod następującym tytułem: „Études de Théologie, de Philosophie et d'Histoire publiées par les

²² M.-J. Rouet de Journel, dz. cyt., s. 619.

²³ Tamże, s. 619-620.

PP. Charles Daniel et Jean Gagarin de la Compagnie de Jésus, avec la collaboration de plusieurs autres Pères de la même Compagnie” („Studia Teologiczne, Filozoficzne i Historyczne wydawane przez OO. Charlesa Daniela i Jeana Gagarina z Towarzystwa Jezusowego, przy współpracy wielu innych Ojców tegoż Towarzystwa”).

We wstępie prezentującym cel czasopisma czytamy m.in.: *Ofiarujemy czytelnikom ten tom niejako na próbę. Jeśli nasz zamiar się powiedzie, przyjdzie czas na kolejne tomy, które będą się ukazywać raz na jakiś czas, aby w ten sposób stopniowo powstała seria skupiająca materiały z różnych dziedzin użyteczne dla kapłanów*²⁴.

Numer, na który złożyło się oprócz wstępu 5 długich artykułów (w sumie 458 stron!), otwiera artykuł Gagarina, „Enseignement de la Theologie dans l'Eglise Russe” („Nauczanie teologii w Kościele rosyjskim”) ²⁵. Autor nie kryje w nim swych intencji, wyznając już na początku: *Największym moim marzeniem i najgorętszym z pragnień jest widzieć Kościół rosyjski pojednany ze Stolicą Apostolską, nie wchłonięty przez Kościół łaciński, lecz na zasadach unii ustalonych we Florencji*²⁶.

Gagarin wydał w tym samym tomie również łacińską relację spisana przez jezuitów wypędzonych z Moskwy w 1689 r. Odnalazł on ten nigdy wcześniej nie wydany tekst podczas swej kwerendy w rzymskim archiwum jezuitów²⁷.

Z tego wydanego w 1857 r. tomu widać wyraźnie, że inicjując nowe dzieło redaktorzy myśleli raczej o wydawnictwie seryjnym niż o regularnie ukazującym się czasopiśmie. Co więcej, we wstępie nie znajdziemy ani słowa na temat Rosji, Wschodu, pojednania itp. Czyżby był to pierwszy sygnał problemów, przed którymi stanęła wkrótce ta nowa inicjatywa?²⁸ Póki co, kolejne dwa numery świadczą

²⁴ „Études”, nr 1/1857, s. 1.

²⁵ J. Gagarin, *Enseignement de la Theologie dans l'Eglise Russe*, „Études”, nr 1/1857, s. 12-122.

²⁶ „Études”, nr 1/1857, s. 2-3; 6 VII 1439 r., podczas Soboru we Florencji, podpisano akt unii między Kościołami łacińskim i greckim. Unia, zakładająca jedność eklezjalną przy zachowaniu odmienności obrządków, ogłoszona została w Konstantynopolu w grudniu 1452 r.; pół roku później miasto zostało zdobyte przez Turków. Cesarstwo Bizantyjskie przestało istnieć, a inicjatywa unijna nie doczekała się realizacji. Lokalną próbą wcielenia jej w życie była unia brzeska z 1596 r. O. Halecki, *From Florence to Brest*, w: *Sacrum Poloniae Millennium*, t. 5, Rzym 1958, s. 13-444.

²⁷ J. Gagarin (red.), *Un document inédit sur l'expulsion des jésuites de Moscou en 1689*, „Études”, nr 1/1857, s. 387-427.

²⁸ M.-J. Rouet de Journel, *Origines et premières années*, „Études”, nr 291/1956, s. 177.

o wierności przyjętej linii programowej: tom drugi ukazał się jeszcze w 1857 r., zaś kolejny tom w rok później.

W 1859 r. wraz z rozpoczęciem nowej serii „Études” ustalił się definitywnie charakter publikacji: miała ona ukazywać się regularnie, co 3 miesiące. Zmiana ta spowodowana była wymaganiami nowego wydawcy czasopisma oraz sugestiami czytelników. W tym samym czasie redakcja została wzmocniona o kilku jezuitów francuskich: Matignon, Mertian, Taupin. Jezuiti rosyjscy stali się w ten sposób mniejszością, a sam akcent czasopisma zaczął przesuwać się „na zachód”. Od tego czasu zaczęła się coraz bardziej zaznaczać różnica zdań pomiędzy pierwszymi współredaktorami, Gagarinem i Danielem, reprezentującymi dwie odmienne koncepcje czasopisma.

Niepokorny „kanonik”

Ponieważ było już wtedy jasne, że „Études” wpisywały się dobrze w lokalny kontekst francuski i odpowiadały potrzebom miejscowego czytelnika, jezuiti francuscy, pracujący zresztą od początku w redakcji, byli zdania, że należy kontynuować rozpoczętą inicjatywę nadając pismu charakter bardziej ogólny. Tematyka artykułów miała być bardziej zróżnicowana, wychodząc naprzeciw oczekiwaniom i zainteresowaniom czytelników francuskich. Ta wizja nie odpowiadała pierwotnemu projektowi Gagarina. Nic więc dziwnego, że szybko zarysowała się potrzeba podjęcia decyzji, jaki kształt ma przybrać rozwijające się dobrze dzieło. Alternatywa proponowana przez zwolenników opcji „francuskiej” była następująca: albo należy zaprzestać wydawania „Études”, albo oddzielić je od Dzieła Św. Cyryla i Metodego. O. Fessard, prowincjał jezuitów paryskich, w liście z 2 grudnia 1860 r. przedstawił całą sprawę generałowi zakonu²⁹. O. Beckx nie przyjął żadnego z proponowanych rozwiązań, nakazując kontynuowanie dzieła w dotychczasowym jego kształcie³⁰.

Faktycznie jednak dokonała się wtedy zasadnicza zmiana, w wyniku której czasopismo poszerzyło swój profil o zagadnienia z zakresu ogólnokulturalnego, idąc w kierunku opcji „francuskiej”. To prawda, że jezuiti rosyjscy byli ciągle w redakcji, ale Gagarin przebywał poza Paryżem (w latach 1860–1861 prowincjał przeznaczył

²⁹ AFSJ, *Province de Lyon, Fonds Burnichon-Fine*, t. 1, s. 190.

³⁰ M.-J. Rouet de Journel, *L'Oeuvre des SS. Cyrille et Méthode et la Bibliothèque Slave*, s. 622.

go do pracy w domu zakonnym jezuitów w Strasbourgu), a Bałabin i Martinow nie mieli prawa głosu w konsultacji decydującej o tym, co publikowano, o czym informował Gagarina o. Mertian listem z 25 stycznia 1861 r. W odpowiedzi Gagarin pisał z temperamentem: *Jeśli ktoś podejmie się kiedyś napisania historii „Études” i Dzieła Św. Cyryla, list Ojca z 25 stycznia zostanie niewątpliwie jedną z najbardziej dziwacznych stron tej historii. To więcej, niż jestem w stanie sobie wyobrazić (...) Mamy zatem prawdziwą kapitułę: pięciu kanoników tytularnych i dwóch honorowych, a Ojciec na czele. Cudownie! Oprócz tego, jeden z kanoników tytularnych zwolniony z obowiązku rezydencji (...)*³¹.

Nie zamierzając pogodzić się z takim stanem rzeczy, przez najbliższych kilka lat Gagarin próbował na różne sposoby „odzyskać” „Études”: proponował przeniesienie całego dzieła na Bliski Wschód, do Jerozolimy lub Bejrutu, gdzie można by rozwinąć szerszą działalność skierowaną na Wschód. W latach 1862–1864 pracował on w Syrii, ucząc w seminarium w Ghazir. Te planowane przenosiny, jak również nieco późniejszy pomysł przeprowadzki do Rzymu, nie zyskały nigdy akceptacji przełożonych.

Tymczasem samo dzieło rozwijało się pomyślnie. Od 1862 r. czasopismo zmieniło tytuł na „Études religieuses, historiques et littéraires”, a nazwiska redaktorów, Gagarina i Daniela, zniknęły z okładki. Sprawy wschodnie zaczęły ustępować miejsca tematyce bardziej pasjonującej ówczesne środowisko, dlatego w ogólnym mniemaniu okres ten jest w historii czasopisma naznaczony raczej tematyką liberalizmu: taki ton nadała mu seria artykułów, które publikował wtedy Ambroise Matignon: „Les doctrines de la Compagnie de Jésus sur la liberté”³².

W tym kontekście w środowisku jezuitów rosyjskich zrodził się pomysł wydawania w Paryżu rosyjskojęzycznego tygodnika, który miałby kontynuować ideę przyświecającą początkom „Études”. Idea nie doczekała się realizacji pomimo przychyłności przełożonych, a historyk zakonu nie podaje dla jakich racji³³.

³¹Tamże, s. 622; aluzja dotyczy składu redakcji „Études” (4 jezuitów francuskich i Gagarin, nieobecny wtedy w Paryżu, oraz Bałabin i Martinow, którzy nie mieli prawa głosu przy podejmowaniu decyzji).

³²J. Burnichon, dz. cyt., s. 154-162.

³³Tamże, s. 139-140.

W 1866 r. jezuicka Prowincja Francji otworzyła w Wersalu nowy dom zakonny. Ponieważ został on przeznaczony na siedzibę Dzieła Św. Cyryla i Metodego, ojcowie rosyjscy zamieszkali w nim na kilka lat³⁴. Pomysł nie sprawdził się jednak na dłużej i po roku 1870 powrócili oni znów do Paryża³⁵.

Gagarin przez resztę życia kontynuował swoją działalność publicystyczną. Jego nazwisko widnieje często w kolejnych tomach założonego przez niego wcześniej czasopisma. W latach 1856–1880 nie licząc recenzji opublikował on 24 artykuły, często dość obszerne³⁶, w taki czy inny sposób dotyczące problematyki orientalnej.

Zmarł 19 lipca 1882 r., nie doczekawszy się spełnienia swych marzeń o Rosji katolickiej ani możliwości bezpośredniej pracy misyjnej w ojczyźnie (jezuici mogli na nowo zaistnieć w Rosji dopiero po 1989 r.).

Niespełnione marzenia i ciągle aktualne pytania

Wielu inicjatywom proponowanym przez Gagarina nie dane było nigdy nabrać konkretnego kształtu. Dla wielu różnych racji nie doczekała się realizacji idea rosyjskiej misji katolickiej w Ziemi Świętej, podobny był los pomysłu stworzenia w Niemczech Petrusverein – swego rodzaju apostołstwa modlitwy w intencji pojednania Kościołów, które miałyby przeszczepić się następnie do Rosji – czy też inicjatywa podjęcia pracy misyjnej w Bułgarii, bądź założenie kolegium bułgarskiego poza granicami tego kraju (w Turcji lub Libanie). Faktem jest, że najtrwalsza okazała się inicjatywa wydawnicza Gagarina, choć bardzo szybko zmienił się sam profil wydawanego czasopisma.

To niezwykle, jak wybitne i obdarzone charyzmatem jednostki potrafią wpływać na innych i nadawać kształt dziełom wykraczającym

³⁴ P. Delattre, dz. cyt., t. 5, 1957, s. 96-98.

³⁵ Nie było to bynajmniej skutkiem wojny francusko-pruskiej z 1870 r., gdyż już 10 VII 1869 r. konsulta prowincji postulowała, aby zrezygnować z charakteru „rosyjskiego” rezydencji w Wersalu; zob., *Acta Consultationum Provinciae Franciae S.J. ab anno 1850 ad annum 1896*, AFSJ, A-Pa 182.

³⁶ „*Études*”. *Table générale des vingt-cinq premières années (1856–1880)*, p. 79; bibliografia wszystkich publikacji Gagarina dostępna jest w: C. Sommer Vogel (red.), *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Bruxelles, J. Schepens, Paris, A. Picard, 1892, t. 3, kol. 1089-1095.

poza chronologiczne ramy ich życia. Co zostało do dziś z rozpoczętego półtora wieku temu dzieła? W nowej, całkowicie odmiennej rzeczywistości, po zmianach roku 1989, Biblioteka Słowiańska wraz z Centrum Studiów Rosyjskich w Meudon kontynuują swoją misję, działając w duchu, w którym powstały, choć okoliczności zmieniły charakter niektórych z podejmowanych prac³⁷. Od 1979 r., wraz z rozpoczęciem wydawania „Simwol”, ziścił się też plan rosyjskojęzycznego czasopisma, które zresztą po przemianach politycznych ostatnich 11 lat znajduje czytelników przede wszystkim w Rosji – nie spełnione nigdy wcześniej marzenie prekursorów.

Dzieło pojednania Kościołów – wielkie marzenie Gagarina i jego rosyjskich współbraci – ciągle pozostaje nie dokonane. Pomimo upływu lat pozostały istnieją, a słusznie postawiona już wtedy diagnoza o wzajemnych uprzedzeniach wydaje się niestety cały czas aktualna. Dialog ekumeniczny Kościoła katolickiego z Kościołem prawosławnym pozostaje zatem kwestią ciągle otwartą. Problematyka ta nie jest zresztą obca czytelnikom „PP”, jak należy sądzić choćby z tematyki tegorocznych artykułów.

Co zaś do początków „Études”, czy rzeczywiście można uznać, że były one rosyjskie? Wiele z przytoczonych wyżej wydarzeń, cytowanych publikacji oraz tekstów źródłowych wydaje się to potwierdzać. Ponieważ wyznaczony cel nie ograniczał się do kwestii słowiańskich, Gagarin otrzymał współredaktora, o. Charlesa Daniela. Obaj założyli „Études de théologie, de philosophie et d'histoire” (...) Według świadectw tego drugiego, główna inicjatywa rozpoczęcia publikacji wyszła od o. Gagarina³⁸.

Szybka i jednoznaczna odpowiedź nie wydaje się tu możliwa, zwłaszcza że ciągle jeszcze pozostaje wiele okoliczności wymagających dokładniejszych wyjaśnień. Przyjęcie jakiegokolwiek hipotezy powinno zaś opierać się przede wszystkim na znajomości dokumentów archiwalnych. Zmusza do tego dość skąpa literatura przedmiotu oraz obfitość źródeł, pośród których jest jeszcze wiele takich, z którymi należałoby się dokładnie zapoznać przed wyciągnięciem wniosków

³⁷ R. Marichal, F. Rouleau, *La Bibliothèque Slave*, w: *Un collège jésuite pour les Russes, Saint-Georges. De Constantinople à Meudon 1921–1992*, Bibliothèque Slave de Paris, Meudon, 1993, (Collection Simvol N° 4), s. 77-84.

³⁸ C. Giot, *Jean Serguéievitch Gagarin premier jésuite russe et artisan de l'union des Églises*, (praca doktorska na Uniwersytecie Lyon-III), 1993, s. 183-184.

i sformułowaniem ostatecznej odpowiedzi³⁹. Nie zawsze okazuje się to łatwe: Archiwum Biblioteki Słowiańskiej nie posiada niestety dokładnego inwentarza, co w znacznym stopniu utrudnia prowadzenie poszukiwań⁴⁰. Choć duża pomocą okazują się dokumenty przechowywane w Archiwum Jezuitów Francuskich w Vanves, należałoby również przeprowadzić kwerendę w centralnym archiwum zakonu w Rzymie. Być może wtedy przynajmniej niektóre z napotkanych wyżej pytań znalazłoby odpowiedź...

ROBERT DANIELUK SJ, ur. 1969, ukończył studia historyczne w Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie, obecnie studiuje historię Kościoła. Mieszka w Paryżu.

³⁹ Osobie i dziełu Gagarina poświęcone są dwie prace doktorskie. Chodzi o cytowaną wyżej, nieopublikowaną pracę Clotilde Giot oraz mającą ukazać się wkrótce pracę historyka amerykańskiego: J.B. Beshoner, *Ivan Sergeevich Gagarin (1814–1882): The Beginnings of Russian Orthodox/Catholic Unionism* (praca doktorska na Uniwersytecie Notre Dame, Indiana, USA), 1997.

⁴⁰ Istnieje jedynie ogólny opis tego archiwum; zob. E.N. Cymbajewa, *Archiw Sławiańskiej Biblioteki Paryża (opyt opisania)*, w: *Westnik Moskovskogo Uniwersiteta*, ser. 8 „Istorija”, nr 6/1995, s. 86–94.



Tomasz Piotr Terlikowski

Relacje prawosławno-protestanckie przed Rewolucją Październikową

*Miłość powinna nakłaniać nas do
wspólnego przemyślenia przeszłości,
by zdecydowanie i odważnie iść
drogą ku jedności.*

Jan Paweł II, „Przemówienie podczas
nabożeństwa ekumenicznego w Dro-
hiczynie”, 10 czerwca 1999 r.

Prawosławie i protestantyzm to na pierwszy rzut oka płaszczyzny niemal całkowicie sobie obce, leżące na przeciwległych krańcach chrześcijańskiego świata i niewiele mające ze sobą wspólnego. Problemy teologiczne prawosławia zwykle nie są problemami protestantyzmu i na odwrót. Największe spory Zachodu – o usprawiedliwienie czy predestynację – są obce duchowości i myśli prawosławia. Różne są również metody i sposoby myślenia o wierze czy przeżywaniu wiary. Wschód jest bardziej wspólnotowy, bardziej liturgiczny, Zachód stawia nacisk na przeżycie jednostki i na myślenie filozoficzno-teologiczne. A jednak te światy nie są i nigdy nie były sobie całkiem obce. Łączyła je nie tylko postać Jezusa Chrystusa czy kilka podstawowych dogmatów chrześcijaństwa, ale również wspólne interesy polityczne, wspólna (w pewnych rejonach) historia, oraz wspólne dwudziestowieczne męczeństwo. Ta historia relacji prawosławno – protestanckich jest jednak w Polsce niemal całkowicie nieznana. Niniejszy tekst jest próbą szkicowego przedstawienia, jeszcze przedrewolucyjnego okresu dialogu czy właściwie kontaktów, między chrześcijańskim Wschodem a Kościołami reformacyjnymi.

Perspektywa zachodnia

Kontakty prawosławno-protestanckie sięgają swoimi korzeniami reformacji, a dokładnie roku 1534, jednak wtedy nie przyniosły one

żadnych konkretnych rezultatów. W 1611 r. angielski podróżnik George Sandys spotkał się z patriarchą Aleksandrii, a później i Konstantynopola, Cyrylem Lukarisem (1572–1638), który przekonywał go, że różnice między chrześcijaństwem Wschodu a protestantyzmem są tylko pozorne, zakorzenione w odmiennej opinii. Lukaris uważał, że aby służyć swojemu Kościołowi, znajdującemu się wtedy w poważnym kryzysie, musi szukać pomocy w Kościołach reformacyjnych. Aby poznać ich teologię – sprowadził książki z Holandii i spotykał się z holenderskimi teologami oraz protestantskimi politykami (m.in. Edwardem Bartonem, Korneliusem van Harem, czy Paulem Pindarem) – dyskutując z nimi naukę o Eucharystii. W 1612 r. Cyryl Lukaris wysłał list do arcybiskupa Cantenbury Georga Ebbota, w którym prosił o możliwość wysyłania do Anglii kapłanów prawosławnych na studia. W tym samym roku patriarcha otrzymał odpowiedź od samego króla Jakuba I, który wyraził zgodę na przyjazd greckich księży do Anglii. Ostatecznie, z możliwości studiów skorzystał tylko Mitrofan Kritopulos, który spędził pięć lat w Oksfordzie i dwa lata w Londynie, po czym powrócił do Aleksandrii przez Niemcy, Szwajcarię i Wenecję. W 1629 r. patriarcha Lukaris, dążący do sojuszu z Anglią i Kościołem Anglii przeciw Rzymowi, wysłał do króla Jakuba I wyznanie wiary, w którym uznawał naukę Kalwina za autentycznie prawosławną. Pomimo tego wyznania do sojuszu nie doszło, ponieważ każda ze stron chciała go wykorzystać do własnych celów. Anglikanie chcieli otrzymać silniejsze poparcie w swoich sporach z Rzymem niż prawosławie mogło im dać, zaś prawosławni, poza może Cyrylem, wcale do sojuszu nie dążyli, o czym świadczy choćby sroga cena, jaką za swoją pracę nad zjednoczeniem zapłacił Lukaris – doprowadzony do śmierci przez swojego wyraźnie prokatolickiego następcę¹. Po śmierci Cyryla Lukarisa sprawa dialogu czy choćby chwilowego sojuszu upadła.

Również w XVII w. w Kościele anglikańskim, będącym wówczas w ostrym konflikcie z purytaniem, wśród duchowieństwa ożyło zainteresowanie myślą prawosławia. Opublikowano wtedy kilka prac naukowych poświęconych prawosławiu. Jednym z następstw tego zainteresowania stała się korespondencja między biskupami anglikańskimi, którzy odmówili złożenia przysięgi królowi Wilhelmowi III

¹C. Davey, *Anglikanie i wschodnioe chrześcijaństwo*, w: A. Kyrleżew (red.), *Sobornost'. Stat'i iz žurnala Sodružestwa sw. Albanija i prep. Sergija*, Moskwa 1998, s. 144-147.

w 1690 r., a patriarchami wschodnimi, mająca na celu pojednanie i zjednoczenie obu Kościołów. W latach 1716-1725 trwała między obu stronami wymiana listów i posłańców, która jednak z powodu wielkiej przepaści, szczególnie mentalnej, ale również teologicznej, do niczego nie doprowadziła, i została przerwana².

Później w XIX w. ruch oksfordzki na nowo rozniecił wśród anglikanów zainteresowanie wschodnim chrześcijaństwem. Pojawiły się wtedy prace Williama Palmera (1811-1879) poświęcone w całości problematyce zbliżenia anglikańsko-prawosławnego, oraz sprawie przybliżenia angielskiemu czytelnikowi prawosławia. Palmer ostatecznie przeszedł na katolicyzm, ale jego prace przyczyniły się do powstania już w 1864 r. The Eastern Church Association, które stawiało sobie za cel modlitwę i działalność na rzecz zjednoczenia Wschodu z Zachodem. Ważną rolę w rozwoju dialogu międzykonfesyjnego odegrała również encyklika Leona XIII „*Apostolicae Curae*” – odrzucająca autentyczność anglikańskich święceń³. Wtedy to przedstawiciele Kościoła Wysokiego (czyli jednego z trzech nurtów anglikanizmu) zaczęli szukać uznania ważności kapłaństwa u przedstawicieli prawosławia i starokatolicyzmu. Starokatolicy uznali ważność anglikańskich święceń w 1925 r., kiedy to arcybiskup Utrechtu uznał formularz święceń Edwarda VI – i tym samym uznał sukcesję apostołską w Kościele Anglii za zachowaną. Orzeczenie to zostało potwierdzone przez Międzynarodową Konferencję Biskupów Starokatolickich 2 września 1925 r. w Bernie, zaś 7 września 1931 r. – dzięki uznaniu ważności sukcesji podpisano umowę interkomuniijną między Kościołami starokatolickimi a Kościołem anglikańskim, ratyfikowaną w Wiedniu⁴. Strona prawosławna nie dawała jasnych odpowiedzi, koncentrując się na pytaniach doktrynalnych, na które powinni odpowiedzieć pragnący uznania ważności swych święceń anglikanie. Tak np. Ch. Andrucos, prawosławny profesor teologii w pracy „*Realność anglikańskich święceń kapłańskich z punktu widzenia prawosławia*”, opublikowanej w 1903 r., wymagał sprecyzowania przez Synod wyższego duchowieństwa rodziny Kościołów anglikańskich dwuznacznych sformułowań „Trzydziestu dziewięciu Artyku-

²N. i M. Zernowcy, *Sodruzhestwo swiatogo muczenika Albaniya i prepodobnogo Serghija. Istoricheskij ocerk*, w: tamże, s. 11.

³Tamże, s. 11-12.

⁴W. Wysoczański, *Polski nurt starokatolicyzmu*, Warszawa 1977, s. 148.

łów” i formuł ordynacyjnych, które z jednej strony zdecydowanie przeczyły prawosławnej nauce o kapłaństwie, z drugiej zaś ją potwierdzały, tak aby były one zgodne z tradycyjną nauką Ojców Kościoła. Niezbędne jest również dla przyjęcia autentyczności święceń, zdaniem Andrucosa, uznanie przez anglikanów istnienia siedmiu sakramentów, konieczności usznej spowiedzi, realnej obecności Chrystusa w Eucharystii oraz jej rozumienia jako „bezkrwawej ofiary”, nieomyślności siedmiu soborów powszechnych, a ich decyzji za obowiązujące. Dopiero po spełnieniu wszystkich tych warunków przez Synod Biskupów Anglikańskich można będzie mówić o jakimś wzajemnym uznaniu kapłaństwa czy eklezjalności⁵. Nawet tak nieokreślona odpowiedź wywołała u niektórych przedstawicieli Kościoła Wysokiego entuzjazm i została potraktowana jako zaproszenie do wspólnoty. Jednym z księży zafascynowanych ideą jedności z prawosławiem i uznania przez nie realności anglikańskich święceń był kanonik J.A. Douglas. Jego zdaniem należało zaspokoić wszystkie wymagania doktrynalne strony wschodniej i dzięki temu uzyskać potwierdzenia ważności anglikańskiego kapłaństwa oraz częściową interkomunię (w nadzwyczajnych wypadkach). Nie udało mu się dla tego pomysłu zdobyć poparcia własnego Kościoła⁶. I mimo nieustannych starań do uznania nie doszło (mimo iż niektóre Kościoły prawosławne, m.in. patriarchaty Konstantynopola, Aleksandrii i Jerozolimy oraz Kościół cypryjski i rumuński uznały realność święceń, to nigdy nie było oficjalnego stanowiska w tej sprawie). Nie ma się tu zresztą czemu dziwić, bowiem rozmowy toczone w tym czasie nie brały pod uwagę specyfiki Kościoła anglikańskiego, składającego się nie tylko z Kościoła Wysokiego, ale również Średniego i Niskiego, zdecydowanie przyjmujących naukę reformacji.

W 1906 r. w Londynie zorganizowano nowe stowarzyszenie, The Anglican and Eastern Orthodox Churches Union, którego zadaniem było wzbudzenie zainteresowania wschodnim chrześcijaństwem wśród szerokich kręgów anglikanów. Niektórzy spośród członków Unii, aby lepiej poznać prawosławie i jego wyznawców, udali się do Rosji, gdzie nawet powstały, jakby w odpowiedzi, stowarzyszenia, mające na celu propagowanie wśród Rosjan wiedzy o Kościele anglikańskim. Przed samą wojną wszystkie stare i nowe organizacje w Anglii stwo-

⁵ C. Davey, dz. cyt., s. 148.

⁶ Tamże, s. 149-150.

rzyły nową grupę: The Anglican and Eastern Churches Association⁷, której rozwój przerwał wybuch I wojny światowej.

Podsumowując historię pierwszego okresu dialogu prawosławno-anglikańskiego trzeba wskazać za Mikołajem i Milicą Zernowymi na trzy jego zasadnicze cechy: 1) inicjatywa rozmów zawsze wychodziła ze strony protestanckiej; 2) zainteresowanie chrześcijańskim wschodem charakteryzowało tylko wąskie kręgi duchowieństwa należącego do Kościoła Wysokiego, a później do tak zwanego ruchu anglo-katolickiego; 3) na początku wieku XX główną troską zaangażowanych w dialog było uznanie przez prawosławnych ważności święceń anglikańskich⁸.

Perspektywa wschodnia

Dialog prawosławno-protestancki to jednak nie tylko historia anglikańskich prób pojednania tradycji reformacyjnej i wschodniej, ale również historia rywalizacji i współistnienia ich na terenach Rosji.

Wspólny wróg, jakim był dla prawosławia i protestantyzmu w XVI-wiecznej Europie katolicyzm, bardzo szybko spowodował zbliżenie się do siebie obu tych wyznań. Widać to na przykładzie Litwy. W 1599 r. – odbył się w Wilnie wspólny zjazd prawosławnych i reformowanych, na którym nie tylko zawarto przymierze polityczne skierowane przeciw katolikom, ale głosowano również nad pojednaniem religijnym. Miało się ono opierać na przesłankach czysto negatywnych. Nie tyle na podobieństwie nauki Kalwina i prawosławia, ile na sprzeczności obu tych nauk z tradycją Kościoła łacińskiego. Porozumienie to nie miało oczywiście dalszego ciągu – jednak współpraca teologiczna była kontynuowana. Polemiści prawosławni posługiwali się literaturą protestancką skierowaną przeciw prymatowi papieskiemu, zaś protestanci (w tym również antytrynitarze) występowali często w obronie prawosławia i prawosławnych. Wbrew pozorom taka współpraca nie przynosiła niczego dobrego. Jak podkreśla G. Florovski, rosyjscy teolodzy w polemikach często sięgając po argumenty reformacyjne, wcale nie zwracali uwagi na to, że są one zupełnie niezgodne z duchem prawosławia, i że dla ortodoksji danego twierdzenia nie wystarczy, aby było ono niezgodne z twierdzeniem rzym-

⁷ N. i M. Zernowy, dz. cyt., s. 12.

⁸ Tamże, s. 13.

skokatolickim. Wszystko to prowadziło do zanikania autentycznej teologii prawosławnej na terenach Rosji⁹, jak również do zanikania jakichkolwiek kontaktów między tymi dwoma nurtami chrześcijaństwa w Rosji. Sprzyjała temu dodatkowo językowa, narodowa i kulturowa odrębność tych dwóch społeczności religijnych. Protestanci w Rosji byli zwykle Niemcami lub Holendrami osiedlonymi w wydzielonych dla nich wsiach lub częściach miast. Niemal nie stykali się oni ze swoimi rosyjskimi sąsiadami (zwykle nie znając zresztą nawet ich języka)¹⁰. Międzyreligijnym kontaktom przeszkadzały również zarządzenia władz carskich, które nieustannie podkreślały, że między protestantyzmem a prawosławiem nie ma prawie żadnych różnic, i surowo napominały tych, którzy na owe różnice wskazywali¹¹. W takich warunkach dwa wielkie nurty chrześcijaństwa pozostawały w Rosji zupełnie odizolowane i nie zainteresowane sobą.

Sytuacja zmienia się dopiero w XIX w., kiedy najpierw wśród niemieckich osiedleńców na południu Rosji zaczyna rozwijać się sztyndyzm, a później do Rosji przybywają pierwsi misjonarze baptystyczni. Początkowo mianem „sztundyści” określano grupy niemieckich luteran (oraz ewentualnie ich rosyjską służbę), którzy w niedziele zbierali się po nabożeństwach na wspólną lekturę Pisma Świętego i śpiewanie psalmów (pierwsza taka grupa pojawiła się w Rosji w 1817 r.). Szybko jednak ideę niedzielnych spotkań nad Pismem Świętym przejęli rosyjscy staroobrzędowcy, a konkretnie mołokanie (byli oni nazywani również duchowymi chrześcijanami lub prawdziwymi duchowymi chrześcijanami) – swą najpopularniejszą nazwę zawdzięczając brakowi zakazu spożywania mleka w Wielkim Poście, co było liberalizmem niezwykle rzadkim wśród sekciarstwa rosyjskiego. Za założyciela sekty uchodzi Siemion Uklein z guberni tambowskiej, działający w drugiej połowie XVIII w. Po jego śmierci mołokanie inspirowali się chiliastyczną nauką Jung-Stillinga, i przeżyli kryzys wyznaczyszy koniec świata na 1833 r. (w roku tym ich wierni starali się wzlecieć do nieba skacząc z dachów i urwisk). Jedynym źródłem wiary mołokanów jest Biblia, zawierająca całą mądrość zarówno tego, jak i tamtego świata. Według ich teologii Syn Boży i Duch Święty są współistotni Ojcu, ale nie są mu równi co do natu-

⁹ G. Florovski, *Puti russkogo bogoslovija*, Wilno 1991, s. 36-37.

¹⁰ E. Kashirsky, *Russia and calvinism: History and Perspectives*, Moscow 1996 (broszura).

¹¹ G. Florovski, dz. cyt., s. 95.

ry. Chrystus narodził się na ziemi jedynie pozornie, a prawdę tę Kościół chrześcijański zdradził po IV w. Obecnie prawdziwą wiarę wyznają tylko molokanie, i będą zbawieni tylko oni¹² oraz duchoborcy (sekta racjonalistyczna opierająca się na inspiracjach protestanckich powstała w latach czterdziestych XVIII w. – prawdopodobnie z inspiracji anonimowego kwakra z guberni charkowskiej, którego nauki rozwinęli Sitan Koliesnikow i Ilarion Pobbiriochin z guberni jekatierinosławskiej). Duchoborcy wierzą jedynie „księdze żywej” – prawdzie duszy i wyznają Boga obecnego w duszy człowieka. Do zbawienia nie są potrzebne ani sakramenty, ani nawet w skrajnych przypadkach Pismo Święte, wystarczy bowiem przystąpić do sekty, aby być zbawionym. Nabożeństwa grupy składają się wyłącznie ze śpiewów psalmów, hymnów i pocałunków pokoju¹³. Ci drudzy połączyli ją z pacyfizmem i postulatem sprawiedliwości społecznej – właściwymi dla ich poglądów. Dzięki temu połączeniu sztundyzm zdobył wśród rosyjskiego chłopstwa i mieszczaństwa ogromną popularność, ale i podlegał surowym prześladowaniom władzy państwowej¹⁴. Były one tym mocniejsze, że sztundyści (czy wtedy już dokładniej sztundo-baptyści) odrzucali religię państwową, czyli prawosławie – nazywając je bałwochwalstwem, księży nazywając „mordercami Chrystusa”, a pastorał biskupi – „kluczem do czeluści piekielnych”¹⁵. Prowadziło to do otwartej wrogości między prawosławiem, a rodzimym, rosyjskim „protestantyzmem”. Dla prawosławnych misjonarzy sztundyści stali się głównymi wrogami, a sama nazwa „sztundyzm” – synonimem sekty czy groźnej antypaństwowej herezji. Nie sprzyjało to obiektywnemu poznaniu rzeczywistej nauki podzielonych i skłóconych między sobą sekciarzy (sztundyzm czy sztundo-baptyzm nie stanowił bowiem nigdy jednolitej organizacji wyznaniowej i dzielił się nieustannie na mniejsze i większe grupy, doktrynalnie niewiele mające ze sobą wspólnego). Nie ulega jednak wątpliwości, że w świadomości przeciętnego prawosławnego (również kapłana) protestantyzm to właśnie owe typowo rosyjskie sekty.

Dopiero przybycie baptystów wprowadza na tereny rosyjskie nowy typ aktywnej misyjnie, dobrze zorganizowanej wspólnoty protestan-

¹² J. Gondowicz, *Najkrótszy Słownik Sekt i Herezji Kościoła Wschodniego*, „Literatura na Świecie”, nr 4/1989 (213), s. 150.

¹³ Tamże, s. 141-142.

¹⁴ L.N. Mitrochin, *Baptizm: istoria i sovremennost'*, Sankt-Peterburg 1997, s. 214.

¹⁵ J. Gondowicz, dz. cyt., s. 162.

ckiej. Pierwsze wspólnoty baptystyczne pojawiają się (w latach 60. XIX w.) na południu Ukrainy, w guberni chersońskiej, skąd w ciągu kilku lat rozprzestrzeniają się na sąsiednie gubernie (m.in. kijowską). Ich rozwój jest niezwykle dynamiczny, tak że w ciągu 8 lat (od 1873 do 1881 r.) w jednym tylko powiecie taraszczańskim guberni kijowskiej ich liczba wzrasta od 112 do 1334 osób (a trzeba dodać, że są to dane oficjalne, znacznie zaniżone). Tak szybki rozwój baptyzmu na tych terenach związany jest z obecnością tam sztundystów, którzy grupowo przystępowali do doskonale zorganizowanego Kościoła¹⁶. Niemal w tym samym czasie pojawiają się misjonarze baptystyczni na Zakaukaziu. Tu działają oni przede wszystkim wśród mołokan, i niemal nie mają wpływu na społeczność prawosławną¹⁷. W 1874 r. zaś do Petersburga przybywa lord Redstock – ewangeliczny kaznodzieja, pragnący ewangelizować rosyjską arystokrację. Jego proste, ale przekonujące kazania (skupiał się w nich na przypominaniu, że Jezus nie zbawia nas od naszych grzechów w zamian za nasze dobre życie, ale wyłącznie przez ofiarę swojej krwi) szybko przyciągnęły uwagę petersburskiej arystokracji, w tym również pułkownika Wasilija Paszkowa, który po nawróceniu rozpoczął aktywną działalność misyjną. W 1876 r. udało mu się zalegalizować Towarzystwo Zachęty do Czytania Literatury Religijno-Moralnej, które zajęło się wydawaniem ulotek służących ewangelizacji. W ciągu 8 lat działalności Towarzystwa (do 1884 r. – kiedy władze zakazały jego działalności) wydało ono ponad 200 broszur po 100 tysięcy egzemplarzy każda. Tak szeroko zakrojona działalność nie mogła ująć uwagi Cerkwi, która szybko wymogła zakaz działalności Towarzystwa i nakaz spalenia wszystkich jego publikacji. Nie przeszkodziło to jednak masowemu rozwojowi paszkowców (jak bowiem nazywano zwolenników nauki lorda Redstocka), według danych oficjalnych w 1905 r. – było ich w Rosji ponad 21 tysięcy¹⁸.

Ten szybki rozwój protestantyzmu typu ewangelikalnego (jak byśmy go dziś nazwali) nie uszedł uwagi Cerkwi prawosławnej, która rozpoczęła wzmoczoną akcję zwalczania „sekcjarzy”. Atmosfera walki, obecna zresztą po obu stronach (jak wskazuje T. Zieliński, przekonanie o wyłącznej chrześcijańskości swojego sposobu wyrażania wiary, jest charakterystyczne dla chrześcijan ewangelikalnych i ewangelicz-

¹⁶ L.N. Mitrochin, dz. cyt., s. 222.

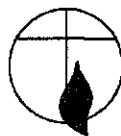
¹⁷ Tamże, s. 223-224.

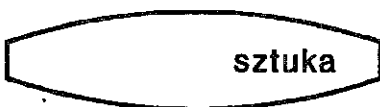
¹⁸ Tamże, s. 229-230.

nych¹⁹⁾ nie mogła sprzyjać wzajemnemu poznawaniu się i ubogacaniu. Do czasów rewolucji zatem prawosławni rosyjscy (poza nielicznymi wyjątkami) byli obojętni wobec Kościołów pierwszej reformacji, i wrodzy wobec przejawów chrześcijaństwa ewangelicznego drugiej reformacji. Ogólnie zaś, zajęci sporami wstrząsającymi rosyjskim prawosławiem (o patriarchat czy potępienie Lwa Tołstoja) nie zwracali uwagi na istniejący gdzieś poza ich świadomością chrześcijański świat innych wyznań.

TOMASZ PIOTR TERLIKOWSKI, ur. 1974, doktorant Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, dziennikarz Radia Plus. Mieszka w Warszawie.

¹⁹⁾ T.Z. Zieliński, *Współczesność ewangelikalizmu w Kościele Anglii*, „Myśl protestancka”, nr 3/1999, s. 45.





**WYSPIAŃSKI
ZNANY I NIEZNANY**

Stanisław Wyspiański – OPUS MAGNUM

**Muzeum Narodowe
w Krakowie, 26 V – 8 VIII 2000**

W dziejach polskiej sztuki Stanisław Wyspiański zajmuje miejsce wyjątkowe. Dzięki temu, że w ciągu minionych stu lat jego sztuki na deskach polskich teatrów były stale obecne, pojawiały się w Teatrze Telewizji, a najgłośniejsza z nich – „Wesle” doczekała się ekranizacji, znajduje się też od dziesięcioleci w kanonie lektur szkolnych, artysta znany jest przede wszystkim jako dramaturg. Powszechnie znana jest także spora część jego prac plastycznych: kameralnych rozmiarów: portrety własne, najbliższej rodziny oraz widoki Krakowa, ponieważ niemal cały jego dorobek w tej dziedzinie znalazł się w muzeach i jest, choć wybiórczo, stale ekspozycyjny oraz reprodukowany w podręcznikach szkolnych, we wszystkich opracowaniach poświęconych sztuce modernizmu, na popularnych pocztówkach. Najmniej znane, bo tylko częściowo zrealizowane, są jego projekty malarstwa monumentalnego i witraż. Wystawa w Mu-

zeum Narodowym w Krakowie miała na celu odwrócenie tego porządku, ukazanie jego OPUS MAGNUM na pierwszym planie, na tle pozostałych dziedzin jego artystycznej działalności.

Jej realizacja doszła do skutku dzięki koncepcji Zofii Gołubiew, dyrektora Muzeum Narodowego w Krakowie, by jubileuszowy rok 2000 uczcić prezentacją trzech największych artystów związanych z Krakowem, których dzieła są chlubą tego muzeum. Autorką scenariusza wystawy poświęconej Wyspiańskiemu, współkomisarzem, wraz z Magdaleną Czubińską, i autorką głównych tekstów „Katalogu” była Marta Romanowska. Autorką oprawy plastycznej, w sposób czytelny i przejrzysty grupującej zespoły eksponatów o małych rozmiarach wokół lub obok największych, była Barbara Hanicka. Ze względu na stopień trudności pokazania naturalnej wielkości projektów witraży do gotyckich okien, szczęśliwie pokonany, można powiedzieć, że wystawa ta należała do najbardziej udanych.

Stanisław Wyspiański urodził się 15 stycznia 1869 r. w Krakowie, w domu przy ul. Krupniczej 26 (obecnie Dom Józefa Mehoffera – Oddział MN w Krakowie) w rodzinie artysty rzeźbiarza Franciszka Wyspiańskiego i Marii z Rogowskich. Matka obumarała go w dzieciństwie, kiedy miał 7 lat. Mieszkali już wtedy w Domu Długosza na końcu ul. Kanoniczej, pod samym Wawelem, gdzie ojciec miał pracownię. Przyszły wizjoner nie zapomni nigdy tej wielkiej izby sklepionej wypełnionej tłumem figur

historycznych postaci, które dziecku wydały się olbrzymami.

W 11 roku życia przechodzi pod opiekę wujostwa Stankiewiczów. Rodzona siostra matki, Joanna z Rogowskich Stankiewiczowa, zaprzyjaźniona z domem Jana Matejki, w którym do momentu zamążpójścia była nauczycielką domową dzieci mistrza, stała się dla Stanisława Wyspiańskiego, wówczas już ucznia gimnazjum św. Anny potem studenta i młodego malarza, prawdziwym oparciem. Dzięki wcześniej ujawnionym zdolnościom w wieku 13 lat przyjęty został na zajęcia z rysunku w Szkole Sztuk Pięknych, której rektorem był wtedy Matejko. Pięć lat później, po zdaniu matury, przyjęty został do tej uczelni na normalne studia. Zapisał się jednocześnie na studia z historii sztuki na UJ poszerzając gruntowną wiedzę z tej dziedziny w czasie wakacyjnych wyjazdów połączonych ze zwiedzaniem zabytków na terenie Małopolski ze szkicownikiem w ręku. Matejko znał te szkice, cenił je i wyróżnił dwudziestoletniego studenta zaproszeniem do współpracy przy wykonywaniu polichromii w Kościele Mariackim w Krakowie.

Przy okazji tej pierwszej lekcji malarstwa sakralnego, którą odbywał wraz z przyjacielem i rówieśnikiem Józefem Mehofferem, nadarzyła im się okazja także do samodzielnej pracy. Zaproponowano im mianowicie zaprojektowanie witraża o tematyce maryjnej do olbrzymiego okna w fasadzie zachodniej. W gotycki wzór kwater witraży zachowanych w prezbiterium, na którym się oparli, tchnęli renesansowego ducha traktując sceny z większym realiz-

mem i prawdą przeżyć, co można było z bliska zobaczyć na replice złożonej z 8 kwater środkowej części witraża wykonanej w 1905 r. dla zbiorów MN w Krakowie. Na wystawie wokół tego eksponatu zgrupowano serię pomocniczych rysunków figur aniołów projektu Jana Matejki, z których Wyspiański wykonał naturalnych rozmiarów tzw. przepuchy oraz rysunki ze szkicowników Wyspiańskiego z lat 1884-1887 przedstawiających detale architektoniczne oraz fragmenty rzeźb Wita Stwosza z Kościoła Mariackiego.

W marcu 1890 r. Wyspiański za namową i z pomocą architekta Tadeusza Stryjeńskiego, kierującego przebudową świątyni Mariackiej, udał się w półroczną podróż po Europie. Przez Austrię, północne Włochy i Szwajcarię dotarł do Francji, celu swej podróży. Najdłużej, sześć tygodni, zwiedzał Paryż, jego zabytki, muzea i galerie. Na krótsze i dłuższe pobyty będzie tu wracał w następnych latach jeszcze trzykrotnie. W drodze powrotnej do kraju z pierwszej wyprawy zatrzymał się m.in. w Monachium, gdzie z przejęciem śledził patetyczne i fantastyczne przedstawienia wagnerowskie. Przeżycie to stanie się jednym z najtrwalszych „nabytków” i odezwie się zarówno w jego dramatach, jak i w wielkiej wizji przebudowy Wawelu na polski akropol, której integralnym elementem stał się budynek amfiteatru, a w katedrze seria wizyjnych witraży.

Cechy teatralnej, rozwijającej się akcji noszą obydwa wielkie projekty witraży do katedry lwowskiej pokazane na wystawie. Wykonał je

w formie malarskich projektów naturalnej wielkości w 1892 r. w czasie rocznego pobytu w Paryżu, gdzie podjął studia w Akademii Colarossiego. „Śluby Jana Kazimierza”, olej na płótnie wys. 585 cm, szer. 205 cm oraz „Polonia” wys. 688 cm, szer. 205 cm rozwinięte na wystawie na całą wysokość uzupełniały: centralna scena z „Polonii” w postaci 6 kwater, wykonana pastelami na papierze o wym. 320 x 193 cm, pastelowy szkic „Dziewczynki krakowskiej” z tejże sceny, obydwa z 1894 r. oraz replika górnego motywu z „Madonną z Dzieciątkiem” wykonana pastelami na papierze ok. 1904 r. Zbyt nowatorskie, w opinii zamawiających, projekty witraży nie zostały przyjęte do realizacji. Dzięki wystawie te dwa arcydzieła tak trudne do eksponowania, a nawet przedstawienia w całości za pomocą reprodukcji, można było zobaczyć z bliska. Już sam ten fakt był wydarzeniem.

W eseju wstępnym do „Katalogu wystawy” Agnieszka Morawińska pokusiła się podążyć tropem Wyspiańskiego w latach jego pobytu w Paryżu, odtworzyć spis jego lektur, wystaw sztuki najnowszej, krąg ludzi, z którymi się stykał, a czego ślady odnajdujemy częściowo w jego korespondencji z krajem. Doprowadziły one do przemiany konwencji w jego twórczości plastycznej z matejkowskiego realizmu w oryginalny modernizm, w niepowtarzalną, własną jego odmianę. W jego zbliżeniu do sztuki najnowszej w latach 90. XIX w. pewną rolę odegrała także bliska znajomość z Władysławem Słewińskim, przyjacielem Gauguina i grupy malarzy

z Pont Aven. Morawińska wskazuje na liczne ślady znajomości ich dzieł w twórczości Wyspiańskiego. Jego tak niezwykle na polskim gruncie dzieło plastyczne wciąż czeka na nowych badaczy.

Okres peregrynacji między Lwem, Paryżem a Krakowem kończy się w momencie, kiedy na miejscu zdobywa zamówienia wymagające stałej jego obecności. Począwszy od 1895 r. podejmuje się wykonania polichromii w kościele św. Krzyża, polichromii i 9 witraży w kościele OO. Franciszkanów oraz zaprojektowania całego wnętrza Domu Towarzystwa Lekarskiego. W zbiorach krakowskiego muzeum zachowała się spora liczba rysunków, szkiców i malowideł dokumentujących przygotowania poprzedzające powstanie tych realizacji. Każda z nich pokazana została oddzielnie.

Nad częścią poświęconą dekoracji wnętrza u OO. Franciszkanów dominował projekt witraża „Bóg Ojciec – Stań się” namalowany na płótnie farbami olejnymi, temperą i pastelami, wielkości naturalnej 890 x 387 cm, w tej wersji wykonany potem przez witrażowników i osadzony w wielkim oknie fasady zachodniej. Trudno wskazać na jakikolwiek wzór w sztuce dawnej dla tej postaci, której stwórczy gest podobny jest raczej do gestu ręki Chrystusa z Sądu Ostatecznego namalowanego na ścianie nad ołtarzem w Kaplicy Sykstyńskiej przez Michała Anioła, a rysy Boga przypominają rysy ojca artysty, Franciszka Wyspiańskiego. Jego realistyczny portret namalowany przez syna w 1900 r. na wystawę wypożyczony został z magazynów MN w Warszawie. Podobień-

stwo takie sugeruje jeszcze bardziej maleńki szkic tuszem postaci Boga Ojca z witraża datowany na 1897 r. Zadziwiający jest sposób zbudowania postaci – z abstrakcyjnych plątów koloru (w oryginale barwnego szkła) zastosowany potem także w tryptyku witrażowym z postacią Apolla – osadzonych w oknach klatki schodowej Domu Towarzystwa Lekarskiego w Krakowie.

Wszystkie elementy dekoracyjne tego wnętrza, zgodnie z życzeniem medyków, zleceńodawców tego przedsięwzięcia przypominają przedmiot ich badań, a więc naturę i – z wyprzedzeniem – także Kosmos. Symboliczna figura Boga-Słońca przywiązanego do liry, wiąże się wieloma nićmi z zainteresowaniem Wyspiańskiego i jego studiami nad antykiem, które znalazły wyraz we wcześniejszych ilustracjach do „Iliady” Homera oraz wywiedzionych z literatury greckiej dramatów. Pierwodruki i wczesne wydania jego sztuk znalazły się w oddzielnej sali wraz z zespołem projektów scenograficznych, rysunków kostiumów oraz portretem aktorki Władysławy Ordon-Sosnowskiej w roli Krasiwicy w dramacie „Bolesław Śmiały”.

Wystawę zamyka zespół portretów własnych i najbliższej rodziny ze zbiorów MN w Warszawie i MN w Krakowie. Z Warszawy wypożyczono m.in.: „Autoportret w serdaku”, „Portret żony artysty” i „Macierzyństwo” – wszystkie z 1902 r. oraz wyżej wspomniany „Portret Franciszka Wyspiańskiego”, 1900 r. Ze zbiorów własnych zaś m.in.: „Portret Helenki”, „Portret Mietka”, obydwa z 1900 r., „Autoportret

z żoną”, 1904 r. i „Macierzyństwo”, 1905 r. Ze zbiorów prywatnych pochodziły dwa najbardziej idealizujące portrety wykonane w 1905 r.: własny, stylizowany na wizerunek chłopski i „Portret żony z pelargoniami”, z profilu, przedstawiający urodziwą młodą kobietę, która tak wiele znaczyła w jego życiu.

Ich nieformalny związek, w którym urodziły się pierwsze dzieci: Helenka (1895) i Mietek (1899), a po ślubie, który wzięli 18 września 1900 r. jeszcze Staś (1901) narażał ich oboje na towarzyskie komplikacje, jeśli nie bojkot okazywany wiejskiej dziewczynie Teofilii z Pytlów. Był on także źródłem nieuchronnych i bolesnych napięć emocjonalnych między małżonkami, które tak prawdziwie wyraził w „Autoportrecie z żoną” z 1904 r. Szczególnie trudne okazały się ostatnie lata życia artysty naznaczone piętnem nieuleczalnej wtedy choroby wenerycznej. Zmarł w Krakowie 28 listopada 1907 r. Po nabożeństwie żałobnym w Kościele Mariackim 8 grudnia cały Kraków odprowadził jego trumnę do Krypty Zasłużonych na Skałce. Pozostawił po sobie dzieło o znamionach genialności, różnorodne, współbrzące z duchem swojej epoki, a jednocześnie wybiegające w odległą przyszłość.

Krystyna Paluch-Staszkiel



**BYŁAM ŚWIADKIEM
W SPRAWIE O MORDERSTWO**

Teatr Kwadrat w Warszawie
„Szalone nożyczki”
Paula Portnera

przekład i opracowanie
wersji na Warszawę –
Elżbieta Woźniak
scenografia –
Józef Napiórkowski
reżyseria – Marcin Sławiński
premiera w listopadzie 1999 r.

Powstały w 1974 r. Teatr Kwadrat od początku był jedną z nielicznych warszawskich scen wystawiających wyłącznie pozycje rozrywkowe. Okres świetności przeżył teatr ten za rządów Edwarda Dziewońskiego, dyrektora Kwadratu od chwili powstania do początku lat osiemdziesiątych, kiedy to popularnego Dudka odwołano za udział w bojkocie telewizji. Na Kwadratową inaugurację wystawiono specjalnie z tej okazji napisane „Rozmowy przy wycinaniu lasu” Stanisława Tyma. Później w teatrze było różnie, ale zwykle lepiej niż gorzej. Choćby tuż przed stanem wojennym zdołał jeszcze Dziewoński dać głośną premierę sztuki Antoniego Słonimskiego „Rodzina”; była to pierwsza powojenna inscenizacja tego dramatu, zakazanego wcześniej przez komunistów (z „Rodziny”

właśnie pochodzi słynna definicja Polski jako „przedmurza obrotowego”).

Dawno nie odwiedzałam Kwadratu, z rozmaitych przyczyn, także dlatego, że bilety na każde przedstawienie są wprost rozchwytywane. Tym razem jednak dołożyłam starań (a nie było to łatwe), żeby się dostać, zważył mnie bowiem rozgłos od dwudziestu już lat towarzyszący farsie Paula Portnera „Szalone nożyczki”. W USA sztuka ta zrobiła niebywałą furorę, została obsypana nagrodami i trafiła nawet do Księgi Guinnessa jako najdłużej w Ameryce grany utwór dramatyczny.

„Szalone nożyczki” to typowa farsa, pełna dowcipów na rozmaitym poziomie, nie stroniąca od szarży – farsa, mimo że opowiada o zbrodni. Rzecz dzieje się w salonie fryzjerskim, nad którym mieszka sławna niegdyś pianistka. Taż pianistka właśnie zostaje zamordowana, a podejrzane są osoby przebywające w tym czasie w salonie: fryzjerka Barbara (Lucyna Malec), pani Dębek, żona posła (Ewa Wencel), właściciel zakładu, Antoni Wzięty (Jacek Łuczak) i handlarz antykami Edward Wurzel (Maciej Kujawski). Śledztwo prowadzi inspektor Kowalewski (Grzegorz Wons), wspomagany policjant Tomasiak (Andrzej Nejman).

Od strony dramaturgicznej sztuczka jest dość mierna, postaci są średnio interesujące, choć obdarzone zostały cechami, które u szerokiej widowni zazwyczaj wywołują radość (na przykład Wzięty jest pederastą i autor ani na chwilę nie pozwala publiczności zapomnieć o jego skłonnościach). Nie na tym jednak

polega clou. Mimo wszelkich usterek tekstu i inscenizacji zabawa jest przednia, widownia bowiem bierze w akcji bezpośredni udział. Ponieważ widziałam, co robiły postaci przed zbrodnią i w jej trakcie, więc inspektor, wówczas nieobecny, pozywa publiczność na świadków. Ludzie znakomicie reagują, wychwytyją przeinaczenia w zeznaniach podejrzanej czwórki, zadają im podchwytliwe i kłopotliwe pytania. Wreszcie inspektor zarządza głosowanie – widzowie mają osądzić, kto zabił. Postać, która dostanie najwięcej głosów, okazuje się mordercą (w przedstawieniu, które oglądałam, publiczność uznała za szwarczarakter handlarza antykami; ja głosowałam na fryzjerkę).

Imponująca jest sprawność aktorów i ich refleks. Zapewne autor podsuflował im sporo reakcji i kwestii na różne ewentualności, pewnie też zdobyli już niejaki doświadczenie, bo w końcu zachowania widzów są, należy sądzić, często podobne – jednak zawsze przecież grożą sytuacje nieprzewidziane. I z tym aktorzy, szczególnie wystawiony na pierwszy ogień Grzegorz Wons, dają sobie znakomicie radę, improwizują błyskotliwie, z werwą. Nie wypada już wobec tego czepląc się słabości gry, tym bardziej że generalnie wykonawcy wywiązują się ze swych zadań przyzwoicie.

Sztuka została wystawiona w „wersji opracowanej na Warszawę”. Twórcy spektaklu podjęli decyzję słuszną, bo dużą rolę odgrywają w tej farsie żarty na tematy, by tak rzec, lokalne, związane z miejscem akcji; realia amerykańskie mniej by bawiły polską publiczność, nie mó-

wiąc już o tym, że pewnie w większości byłyby niezrozumiałe. Pośród dowcipów niezłych, takich sobie i marnych zwraca uwagę jeden brzydki – najwyraźniej ktoś z ekipy postanowił załatwić prywatne porachunki. Handlarz antykami zapytany, gdzie mieści się jego sklep ze starościami, odpowiada: „Na Mokotowskiej 13”. Na Mokotowskiej 13 mieści się Teatr Współczesny, o czym wszyscy twórcy spektaklu doskonale wiedzą. Bez komentarzy.

P.S. W Teatrze Kwadrat dobrej zabawy dostarczyło mi nie tylko przedstawienie, ale i program, który – ewenement! – zredagował sam dyrektor, Edmund Karwański. W minibiogramie amerykańskiej współproducentki spektaklu, niegdyś aktorki, znalazło się zdanie warte dużych pieniędzy. Otóż osoba ta *miała naturalną zdolność do występów na letnich scenach...*

Joanna Godlewska



GARB INNOŚCI

Duże zwierzę

Polska, czarno-biały, 2000

reżyseria – Jerzy Stuhr,

wyk.: Jerzy Stuhr,

Anna Dymna,

Dominika Bednarczyk,

Błażej Wójcik, Feliks Szajnert,

Zbigniew Kaleta i inni,

73 min., Graffiti

Otuchą naprawa fakt, że w czasach, gdy twórcy współczesnego kina prześcigają się w epatowaniu widza karkołomnymi akcjami, dynamicznym montażem czy wreszcie efektami specjalnymi, jakie umożliwia najnowocześniejsza technika komputerowa (coraz częściej przysłaniająca miłąkość podejmowanych przedsięwzięć), jest jeszcze miejsce na takie produkcje, jak „Duże zwierzę”. Najnowszy film Jerzego Stuhra to dzieło skromne, żeby nie powiedzieć – ascetyczne, lecz właśnie ta oszczędność w środkach filmowego wyrazu decyduje o pięknie filmu, jego głębi i sile.

Podstawą dla zrealizowania filmu stał się scenariusz Krzysztofa Kieślowskiego napisany w 1973 r. Pierwotnie był on pomyślany jako debiut fabularny znanego wówczas dokumentalisty. Jednak władze komunistyczne nie dopuściły do realizacji filmu opartego na prozie

Kazimierza Orłosa, pisarza, którego od lutego tegoż roku, (a więc od chwili wydania przez niego w paryskim Instytucie Literackim „Cudownej meliny”), objęto w PRL-u zakazem druku.

Sięgając po prawie trzydziestu latach po scenariusz zmarłego niedawno Krzysztofa Kieślowskiego, Jerzy Stuhr stanął przed niełatwym zadaniem. Nie chodziło przecież o to, by na podstawie odnalezionego tekstu zrealizować film, który podszyczałby się – zapewne bez powodzenia – pod styl twórcy „Trzech kolorów” czy „Dekalogu”, lecz by stworzyć własną wypowiedź artystyczną. Nic więc dziwnego, że wyjściowy tekst, w dużej mierze mający charakter dobrego szkicu, uległ licznym przeróbkom. Reżyser uzupełnił go dialogami, rozbudował rolę żony głównego bohatera, a także oczyścił go z kolorytu gomulkowski realii, których Kieślowski, jako wnikliwy obserwator socjalistycznej rzeczywistości, nie omieszczał w nim umieścić. Ten ostatni zabieg jest podwójnie uzasadniony. Z jednej strony, większość tego rodzaju odniesień byłaby już dzisiaj dla znacznej części widzów kinowej nieczytelna, z drugiej zaś – takie nawiązania redukowałyby znaczenie przedstawionej historii do rangi obyczajowego obrazka z minionych czasów. Tymczasem Stuhrowi chodziło o stworzenie opowieści niosącej uniwersalne przesłanie. Dlatego filmowa prowincja, chociaż niewątpliwie znajduje się w Polsce, może stać się figurą dowolnej prowincji amerykańskiej czy europejskiej.

Aby całą opowieść wprowadzić w obszar pojemnej metafory, reżyser

zdecydował się na mało popularny dzisiaj zabieg, jakim jest zrealizowanie filmu na taśmie czarno-białej. Warto zwrócić uwagę, że czarno-biała fotografia pozwala w znacznie większym stopniu niż kolorowa nasycić obraz znaczeniami, dzięki którym odbiorcy zdecydowanie jest łatwiej oderwać się od dosłowności i wkroczyć w to, co tylko zasugerowane. Sam Stuhr zaś decyzję rezygnacji z barwnej taśmy filmowej tłumaczył także tym, że chciał umożliwić widzowi pełną koncentrację na prezentowanej historii, podczas gdy, na przykład, doznania estetyczne wywołane górkimi pejzażami ukazanymi w kolorach rozpraszałyby jego uwagę.

Można odnieść wrażenie, że poza walorem czysto formalnym czarno-biała fotografia ma tu także znaczenie treściowe. Bohaterowie filmu wiodą monotonne życie biegnące w beznamiętno-mechanicznym rytmie od rana do wieczora i z tygodnia na tydzień. Jest mdło, szaro i nudno. Gdy jednak pewnego wieczoru przed bramą posesji należącej do urzędnika (toż to już sam w sobie symbol zabójczej monotonii) i jego żony pojawia się, porzucony bądź zapomniany przez odjeżdżający cyrk, wielbłąd, który nieodparcie kojarzy się z egzotyką i eskcytującą przyrodą, mogłoby się zdawać, że ta szarość zostanie rozsadzona feerią barw. Nic bardziej złudnego. Miejscowa społeczność zrobi wszystko, by na to nie pozwolić. Ale nie od razu. Najpierw wszyscy liczą, że inność Sawickiego mieści się w ogólnie przyjętym paradygmacie. Znajomi odnoszą się do niego z szacunkiem i zainteresowaniem, gdyż przypuszczają, że

wpadł na pomysł interesu, który przyniesie mu kokosy. Gdy ten jednak uparcie zaprzecza, jakoby chciał na wielbłądzie zarabiać, pojawia się presja, by podjął jakieś zyskowne działanie. Miejscowy fotograf chce wynająć zwierzaka do swojego zakładu, agencja reklamy jest zdania, że wielbłąd na billboardzie to prawdziwa sensacja... Tymczasem Sawicki ogranicza się do radości z posiadania wielbłąda, rozmów z nim i wyprowadzania go na spacer. Współmieszkańcy zaś rozpoczynają szykany. Bohater „Dużego zwierzęcia” przegrywa, a barwy, jakie mógł wnieść wielbłąd w jego życie, w zarodku stłumiła szarość, tak znakomicie wyrażona na czarno-białej taśmie filmowej.

Jedną z najlepszych partii filmu jest scena, podczas której Sawicki, bezbronny wobec bezdusznej biurokracji niczym bohater Kafki, staje przed radą miejską. Mnożą się bezsensowne zarzuty, z których on słyszy jedynie strzępy, a wreszcie opuszcza salę, czego zgromadzeni nawet nie zauważają. Scena ta pomysłana w scenariuszu Kieślowskiego nadzwyczaj realistycznie została przez reżysera skondensowana i skrócona do absolutnego minimum, co sprawiło, że nabrała znaczenia metaforycznego – sądu przeciętności nad innością, która zostaje skazana na zagładę. Rezygnacja z nadmiaru słów, nie tylko tu, lecz i w całym filmie sprawia, że cisza zaczyna krzyczyć o tolerancję dla tych, którzy nie chcą pozostać szarzy, a jednocześnie jest szeptem skargi tych, których złamano.

Jan Pniewski

książki

OPOWIEŚCI
„MISIA SMORGONSKIEGO”

Zbigniew Żakiewicz
Gorycz i sól morza.
Gdańskie Smorgonie
słowo/obraz terytoria

Gdańsk 2000, ss. 194

Przez długie lata Zbigniew Żakiewicz pisał – czy to bezpośrednio, czy to korzystając z paraboli literackiej – o Wileńszczyźnie; w czasach, kiedy objawiały się jego zainteresowania twórcze, jeszcze w „głębokim PRL-u”, trzeba było również w literaturze szyfrować temat wileński, jak każdy kresowy, z powodów obiektywnych i wiadomych. *Poczułem nieodparty mus, aby dać świadectwo o krainie, która ostatecznie i nieodwołalnie zaginęła. Byłem jednak ostatnim, który widział i pamiętał tamten świat przed zagładą* – powiedział pisarz w jednym z udzielonych po 1989 r. wywiadów. W książkach Żakiewicza nie wyczuwało się jednak (jak w niektórych innych powieściowych retrospekcjach historycznych opowiadających o Kresach) żadnego autorskiego przymusu mówienia językiem Ezo-powym, przymrużania oka do czytelnika, cugli autocenzury; język artystyczny, którym się pisarz posługiwał – zasadzający się na lirycz-

nym zrębie i subiektywizujący rzeczywistość przedstawioną w powieściach nieraz uformowanych w oryginalne prozatorskie ballady – pozwalał cenzorowi peerelowskiemu spokojnie, podobnie jak to było, na przykład, w przypadku wołyńskich rekonesansów literackich Leopolda Buczkowskiego, udać się na intelektualny spacer. Dzięki temu książki te mogą bez żadnych dodatkowych objaśnień czy handicapów uczestniczyć też w dzisiejszej giełdzie krytycznoliterackiej, a jeśli nie uczestniczą (jak wiele innych wartościowych próz pisanych w PRL-u), to dlatego, że na tej giełdzie wartości literackie są jednymi z najmniej liczących się wskaźników przydatności rynkowej.

Żakiewicz zebrał zresztą swe najważniejsze powieści wileńskie – „Wilcze łąki”, „Ród Abaczów” i „Dolinę Hortensji” – w jeden tom i wydał przed ośmiu laty w Gdańsku w formie tryptyku zatytułowanego „Saga wileńska”. W utworach tych, jak i w wielu innych, pisarz przetwarza otaczający go i ożywiający jego pamięć świat najpierw w trybie „inwigilacji” lirycznej, postępując jak poeta głęboko świadomy mitologiczno-folklorystycznych korzeni pozornie najwyklejszej, najbardziej unormowanej współczesnej rzeczywistości, dopiero w dalszej fazie „obróbki materiału artystycznego” dopuszcza do głosu świadomego narratora-konstruktora kompozycji powieściowej. Charakterystyczną cechą tych trzech powieści jest nie tylko intencjonalny powrót autorski do tego, co *jak zdrowie*, ale i głębokie pokrewieństwo duchowe bohaterów trzech książek, do której to listy – a więc Rysia Wołk-Wołczackiego,

Żubrowicza i Ryszarda – należałoby teraz dopisać czwartą postać, może mniej skonkretyzowaną i wyklarowaną, bo bardziej z siebie niedocieczonego wyprowadzoną: „Misia smorgońskiego” (cudysłów stąd, że dokonuję tu nadinterpretacji, bo jest to pseudonim czy nawet epitet charakteryzujący tę postać czy ten podmiot akcji w zgodnej zbiorowej opinii otoczenia rodzinno-towarzyskiego), bohatera najnowszej powieści Żakiewicza. Zwraca uwagę zwierzęcy trop nie tylko zresztą nazwisk tych protagonistów utworów gdańskiego pisarza; nowy „Miś” o tyle się odróżnia od poprzednich Wolków i Żubrowiczów, że jego specyfika psychologiczna i uroda charakterologiczna odwołuje się do rozbudowanego zaplecza historycznej wiedzy o sławnym w dawnej Europie ośrodku tresury niedźwiedzi w Smorgoniach, o którym można przeczytać m.in. w „Encyklopedii staropolskiej” Brücknera (cytuję za autorem): *Smorgonie, miasteczko w powiecie osmiąńskim województwa wileńskiego, mieszczanie smorgońscy obuczali niedźwiedziatka i wodzili się z nimi po Rzplitej, stąd nazwa Akademii Smorgońskiej i jej akademików...* Komuś, kto by nie rozumiał, czemuż to zainteresowanie i chlubę może komuś przynosić obuczanie i wodzenie po Rzeczypospolitej, zapewne więcej wyjaśni następna przytoczona przez autora, zapewne z satysfakcją, definicja Smorgoni, tym razem Arcta (w „Słowniku Ilustrowanym Języka Polskiego): *akademik smorgoński, gagatek smorgoński, niezgrabiasz...* Wypisz, wymaluj, cenzurka przykładana do „Misia” przez Ciotuleńkę (tytułową

bohaterkę jednej z powieści Żakiewicza, powracającą w nowej książce jako podstawowy partner dialogu, a zarazem swoisty komentator, urząd kontrolny zachowań siostrzeńca), która nie omieszkła wytknąć przy każdej okazji swojemu podopiecznemu także „chandry tatarskiej” i niekiedy innych wręcz już wisielczych (czy raczej, zważywszy częsty osobisty kontakt z żywiołem morza, topielczych) inklinacji.

Zwierzęce i inne tropy wyobraźni autorskiej są następstwem owego chętnego sięgania narratora książek Żakiewicza do korzeni mitologicznych, często wileńskich. Wyrażane w niektórych utworach, jak np. w „Dolinie Hortensji”, przekonanie o współluczestnictwie konkretnie postrzeganej natury (z wymienionymi gatunkami zwierząt i roślin) w układzie ludzkich spraw mogłoby zrażać nadmierną animizacją czy nawet „faunizacją” treści, gdyby nie owo merytoryczne uzasadnienie, podtekst ludowej fantazji, regionalnej (tu często pomysłowo, poetycko kojarzącej wątki wileńskie z kaszubskimi) klechdy przeszłości. Jak choćby to zaplecze historii „smorgońskiej” w „Goryczy i soli morza”, w której zresztą liryczne narzędzie animizacji, nadal chętnie wykorzystywane, służy świetnym, esencjonalnym metaforom-iluminacjom przydatnym w odczytywaniu regionalnej egzotyki i metafizycznej specyfiki odkrywanej – z podobnym olśnieniem, jakie towarzyszy autorским powrotom do litewskich korzeni – terra nova gdańskiego wybrzeża i Kaszub, np.: *Na prawo widzę długi, sierpiasto zagięty ogon zwierzęcia, które legło między Zatoką*

Pucką i morzem, a swój łeb zaryło w morskich piaskach gdzieś tutaj. I my stoimy na rogu tego nieopisanie leniwego zwierzęcia, które drzemie tak od dziesięciu tysięcy lat. Od czasów, gdy łodowce odeszły za morze i Kaszubska Kraina powstała z przykłęku, gnieciona gigantycznymi wieżami z lodu i kamienia.

Ponieważ o olśnieniach kaszubskich oraz językowych i innych smakach prozy Żakiewicza pisałem przed trzema laty na tych łamach (nr 2/1997) omawiając tom osobistych zeseizowanych zapisków pisarza (przez długi publikowanych m.in. na łamach gdańskiej „Gwiazdy Morza”) pt. „Ujrzane w czasie, zatrzymane”, więcej uwagi należy się zapewne „smorgońskiej” istocie i osobowości narratora nowej powieści. O tym, że Żakiewicz zalicza się do tych autorów, którzy piszą „sobą” (stroniłbym wszakże od modnej a pompacyjnej formuły używanej dziś przez niektórych krytyków w odniesieniu do innych tego rodzaju przypadków twórczych, poczynawszy od Stachury: „życiopisanie”), przekonuje ta ostatnia rzecz mocniej niż jakakolwiek z poprzednich. Podkreśla autobiograficzną formułę „Goryczy i soli morza” jeszcze cykl wklejonych w odpowiednie strony zdjęć prezentujących m.in. małego chłopca z Wileńszczyzny i starszego mężczyznę nad morzem, w których nietrudno domyślić się autora w różnym wieku, jest zresztą zamieszczone, może nie bez kokieterii w rozdziale „Dziady gdańskie”, podpisane zdjęcie pisarza – ale ta wystawa „włamana” w narrację psuje mi jej syki i logikę, sprowadzając (choćby na chwilę)

charakter Żakiewiczowej prozy na niższy poziom wspomnień „niebieskiego mundurka”. Autobiografia, jak w przypadku innych próz pisarza, jest tu w gruncie rzeczy tworzywem autorskim, atrakcyjnym pretekstem, materiałem do snucia swojej parabolii; dosłowność cytatów fotograficznych burzy to piętro. Jeśli możemy uznać „Gorycz i sól morza” za powieść autobiograficzną, to w tym sensie, w jakim autobiografia pozwala szukać klucza do rozwiązania obejmującej autora metafizycznej zagadki bytu – zagadki, której on sam jest dla siebie znakiem, więc uruchamiającej dzięki niemu i wskutek niego zasadniczy proces kreacji. Cechą psychologii twórczej Żakiewicza jest dociekanie samego siebie jako najbliższej dostępnego fenomenu bytu w określonym krajobrazie naturalnym i ludzkim – przez intuicje liryczne, działania artystyczne, operacje lingwistyczne. Sprawdza się to zwłaszcza w pierwszej połowie hybrydycznej powieści, która w dalszej części zaczyna grzeszyć niezbornością, przypadkowością wyciąganych z pamięci migawek – i chyba nadmiernym, bezkrytycznym szacunkiem do przeżytych wśród gdańskich artystów i ich satelitów krótkotrwałych chwil szczęścia, a krótkotrwałych dlatego, że radość ich była następstwem upojenia nie tylko metafizycznego. Znajac klucz do katalogu przedstawionych w „Goryczy i soli morza” czołowych postaci gdańskiego środowiska teatralnego, literackiego, plastycznego, wśród których przybysz z prowincji wileńskiej znalazł uznanie i akceptację (a ja, jako niegdysiejszy kilkusezonowy bywa-

lec sopockiego SPATiF-u, znam), można tylko ze smutkiem skonstatować, ile wybitnych „Smorgoniów” Wybrzeża – z wielkim a niespełnionym magiem teatru „Julem” na czele – utopiło swe talenty i umiejętności w zalkoholizowanej, peerelowskiej degrengoladzie. Tęgo smutku w diagnozie Żakiewicza mi brakuje.

Mieczysław Orski

SZTUKA WRAŻLIWOŚCI

Krystyna Miłobędzka
Imiestowy

Wydawnictwo Dolnośląskie,
Wrocław 1999, ss. 38

Po raz kolejny pochylałam się nad wierszami Krystyny Miłobędzkiej, poetki, której poprzednie zbiory, a zwłaszcza „Wykaz treści” („Czytelnik” 1984) odmieniły radykalnie moją wizję poezji ustaloną w oparciu o tradycyjnie ufającą słowu sztukę poetycką. Wiadomo, że rola słowa w poezji poczynawszy od Eliota ma swoje miejsca niepewne czy niejasne, że lingwizm i inne rewolucje pozbawiły słowo statusu nieomyślności, a przecież stosunek do słowa Krystyny Miłobędzkiej ma, według mnie, najbardziej ekstremalnie ustawione bariery nieufności i w tym ekstremizmie przekracza zarówno etyczną nieufność Różewicza, jak i brawurę językową Białoszewskiego.

A przecież Miłobędzka ani nie deklaruje wprost niewiary w słowo, nie głosi końca poezji czy też jej

ostatecznej niewydolności, ani nie eksperymentuje w morfologicznej materii słowa na wzór Białoszewskiego. Nie postuluje również Przybosiowego hasła „najmniej słów”, które stało się sztandarem programowym większości polskich lingwistów, ani też nie lamentuje z powodu niemocy wypowiedzenia rzeczy istotnych. Nowatorstwo jej poetyki, cały jej poznawczy i ontologiczny impet, wynika z przewartościowań na poziomie składni i frazeologii, co powoduje głębokie zmiany w wewnętrznej logice języka i jego filozoficznej nośności. Właśnie w wykonaniu Miłobędzkiej poezja stanowi kolejny dowód na to, że niedostatki myślenia filozoficznego uzupełnia się u nas w literaturze. Pisano już o tym nie raz, ostatnio Andrzej Falkiewicz w posłowie do obszernego wydania tekstów Tymoteusza Karpowicza „Słoje zdrzewne” (Wyd. Dolnośląskie 1999) przypominał pogląd filozofa Leszka Nowaka na polską literaturę i w ogóle tradycję kulturową, który głosi, że *filozofię robi się także poza filozofią, a obowiązki filozofów przejmują zwłaszcza pisarze: w ten sposób nasza niefilozoficzna z istoty kultura kompensuje braki naszej filozofii zawodowej*.

Jeśli by ująć w najprostszą formułę istotę poezji K. Miłobędzkiej, można powiedzieć, że mówi ona o byciu i próbuje owo bycie analizować środkami i sposobami maksymalnie otwartymi na wszelkie jego aspekty. Poznawcza inność tej poezji w stosunku do dekonacji poetyków rówieśnych czy młodszych polega na nieustannym kontrolowaniu zaletności między „ja” i „ty”, „ja”

i „świat”, na napiętej czułości, aby wzajemnych między tymi partnerami istnienia relacji nie pozbawić autentycznej autonomii, wewnętrznej prawdy współobcowania, nie rozmyć banałem, nie strywalizować brakiem precyzji. Wysilek Miłobędzkiej, by w każdym zdaniu, każdej kwestii traktowanej jak prawda absolutna nie zaprzepaścić sedna, nie zgubić właściwego myślowego tropu jest imponujący. Pasjonuje ją stan świata, stan ducha „ja” i „ty” sprzed słowa i po słowie. Zadanie słowa ogranicza więc poetka do niezbędnego interwencyjnego minimum. Albowiem: *Zanim słowa, już po nich*. A także: *Mowa pęknięta szklanka*. To z pierwszego utworu „Wykazu treści”. Miłobędzka ma niezwykle jasne poczucie niedoskonałości mowy w stosunku do złożoności samego procesu istnienia, ale nie wpada z tego powodu w panikę, tylko heroicznie, zdanie po zdaniu, próbuje tymi środkami, jakie ma do dyspozycji opowiedzieć wszystko, co jej z byciem w świecie się kojarzy. Co stanowi najczulszą materię istnienia. Wykorzystuje przy tym te możliwości słowa, które na ogół nie służą budowaniu lirycznego świata, które obowiązują w relacjach potocznych, intymnych, w codziennym komunikowaniu się półsłówkami, niedomówieniami, równoważnikami zdań. W „Wykazie treści” głównym tematem było macierzyństwo. Akt rodzenia i wychowywania dziecka, zależność między członkami rodziny wyrażona tam została z wykorzystaniem biologicznych niemalże możliwości języka. Znaczy to, że porównania, metafory, wszelkie sposoby

poetyckiego mówienia czerpane są z arsenału dostępnego w codziennym, dotykającym obcowaniu dwojga czy trojga ludzi. *Dziecko – ta rozpiętość ramion. Mój wielki, mały świecie, zatrzymaj mnie*. To także fragment cytowanego już wyżej utworu.

Synchroniczność, adekwatność i wiarygodność mowy w stosunku do życia będącego podstawą opisu staje się w tym wypadku zupełna. Poznawcza aktywność, więcej: poznawcza agresja poetki stawia przed nią zadania, które w efekcie graniczą z okrucieństwem. *Nie pamiętaj, że tu, dobrze. Już dziś zacznij zapominać. Dobrze*. To jest lekcja odzwyczajania od znanego świata, odmawiania sobie wygody, poczucia bezpieczeństwa w tym, co znane, oswojone. A więc lekcja оголоcenia, opustoszenia. A przecież tylko w ten sposób, jak uczą mistycy i święci, przekroczymy próg nicości. Każda matka wie przecież także, na jakie problemy naraża własne dziecko dając mu życie. A więc jest to przede wszystkim lekcja mądrości. Miłość w wykonaniu Miłobędzkiej nic nie ma z sielankowej bezwładności, z radosnej euforii bezmyślnego spółkowania. *Jedno ma w boku ranę na drugie, każde w swoim własnym niewyobrażeniu na obraz o drugim „widzę, że mnie nie widzisz, ja ci tym w oczy nie świecę”*. *W coś razem żyjemy, wmawiamy się sobie. Rodzina ścian, rodzina głosów*. Oto prawda o wzajemnej ludzkiej miłosnej izolacji. *Jesteśmy razem ale każde z nas samo*. Ta poezja ma przede wszystkim ambicję nieokłamywania samej siebie. Mówienia

prawdy za wszelką cenę, także, a może głównie za cenę bólu samoświadomości. Czyli za cenę uczuciowego dyskomfortu, bo przecież wszyscy lubimy w gruncie rzeczy laurki, zdania gładkie i potoczyste, prawdy nęcące ułudą. Miłobędzka zmusza czytelnika do zmiany upodobań, każe mu przewartościowywać swoje poglądy na zwykłe, prozaiczne tematy, każe mu czuć się niewygodnie w wygodnych koleinach myśli, bo jej myślenie odkrywa błędy w takich powierzchownych, nie poddanych rewizji nieoczywistości odruchach myślowych.

Największym poznawczym odkryciem „Wykazu treści” były dla mnie definicje Boga i samej siebie. *Czy wierzę w Boga? Ostaniam go tylko, ale nie wierzę. I bardzo dobrze, nareszcie mogę się opiekować czymś wielkim.* Nie znam we współczesnej polskiej poezji bardziej dramatycznego i bardziej żarliwego aktu oddania się Bogu. Definicja siebie jako podmiotu brzmi natomiast tak: *od kiedy jestem // częstką domu // częstką dziecka // częstką jednego nieskończonego zdania, cząstka to moje największe / imię.* Nieskończone zdanie to zresztą autodefinicja sztuki poetyckiej K. Miłobędzkiej.

Zbiór „Imiesłowcy” nie różni się formalnie w zasadniczy sposób od poprzednich zbiorów. Mniej w nim może prozy poetyckiej, mniej dłuższych utworów, więcej krótkich kilkulinijkowych wierszy. Jest to jednak wciąż dalszy ciąg tego samego zdania rozpoczętego niegdyś, w roku 1960, w cyklu „Anaglify”. Pierwszy utwór i niejako motto „Imiesłowów” to czterowiersz:

*to nie jest
to byłoby
gdyby zdążyło być każdym
w każdej (tej, już tamtej) chwili*

Potrzeba profesjonalisty ontologa, ażeby rozwikłać filozoficzną zagadkę tego utworu. A na zdrowy rozum chodzi tu o niezbornosć istnienia i czasu, o ten odwieczny problem identyczności czasu, miejsca, osoby, do którego taką wagę przykładano się już w antyku. Ludzki rozum nie potrafi postrzegać inaczej spraw, zjawisk, zdarzeń, niż każde z osobna i dopiero nasz zmysł fabuły, historii, wyszkolony przez tysiąclecia pozwala łączyć to, co osobne w ciągi zjawisk, spraw, zdarzeń. Współczesna fizyka powoli nas przyzwyczaja do wielowymiarowości, wielofunkcyjności i wieloznaczności świata, ale w naszych pierwotnych, biologicznych umiejętnościach wyszliśmy niedaleko poza odruch Pawłowa. Przemijalność wciąż nas zaskakuje i smuci, wolelibyśmy, aby czas zatrzymywał się w przyjaznych dla nas momentach i aby TA (dobra) chwila nie była już tylko TAMTA. „Imiesłowcy” są właśnie o tym. O przemijaniu. O relatywizmie czasu i miejsca, o względności relacji międzyludzkich. Bohaterka liryczna ma tu już nie tylko syna, ale też wnuka i ten nowy wszechświat ludzki dyktuje nowe sposoby jego oglądu. Są to więc nadal wiersze o byciu, byciu dla siebie i świata, w sobie i w świecie. Traktat filozoficzny w formie liryków toczy się tym razem do szokującej i zachwycającej pointy. Do wyrzeczenia się, zaparcia „ja” w celu zobaczenia „ty”. Potwierdzone zostało tu więc

nie wprost, nie dosłownie, ewangeliczne przesłanie miłości bliźniego.

Zaczyna się wszakże biegiem. *Zapisać bieg myśli bieg słów w biegnącym świecie. Którym biegnę, który mnie biegnie.* To odwracanie funkcji działania, dziania się znamy już choćby z wczesnych wierszy Karpowicza. Ale następny utwór posuwa się dalej w nazywaniu niemożliwego do nazwania: *nawet gdybym zdążyła krzyknąć jestem na tej najniższej chmurze / jesteś będzie już inne, w innym miejscu.* To też już nie szokuje w dobie teorii kwantów. Dopiero na s. 18 odkrywamy coś bezkonkurencyjnego, nie powtórzonego. Zauważmy maksymalne skupienie tego przesłania:

*co ja robię, patrzę w jest
w to samo jest mnie i to samo jest*
[wody
*w to ołśnienie
to jestnienie
jest nie nie*

*które scalam
które skracam do istnienia*

Przypominają nam się leśmianowskie gry metafizyczne i cieszy ta prawda-gra w jestnienie. W końcu i Miłobędzka dochodzi do uzalania się nad słabością mowy, ale robi to w sposób porywający: *Urwana w ćwierć słowa / za krótko zrobiona na to wszystko / co tu do powtórzenia własnymi słowami. Za krótko zrobiona* znaczyć może, „obdarzona zbyt krótkim życiem”, ale też zupełnie co innego. Na przykład: „nie wyposażona w odpowiedni aparat poznawczy, ograniczona, ułomna”. Ażeby przeanalizować poznawczą

mękę poetki celem wyrażenia samej trudności wypowiedzenia własnego losu, należałoby napisać wielostronicową rozprawę. Nie mam tu takiej możliwości. Zacytuję więc może jedno jeszcze rewelacyjne poznanie wyznanie (cytować można by zresztą nieustannie): *to jest, kiedy nie mówię, kiedy mówiące jest cicho.* A więc pochwała niemówienia. Atak na samą siebie, na miłość własną, miłość do własnej pięknej mowy, w celu usłyszenia, doświadczenia tego, co Jest. Podczas spotkania Ojca Świętego, Jana Pawła II, z młodzieżą świata tego roku pod murami Koloseum zachwyciło mnie wystąpienie młodego Rzymianina, który w tekście Ewangelii szuka odrutki na pokusę nadmiernego ukochania własnej pięknej mowy. K. Miłobędzka daje nam podobną lekcję pokory. Idzie jednak dalej w tym akcie zaparcia się siebie, w tym unicestwieniu siebie dla odkrycia drugiej istoty. Przedostatni i najdłuższy utwór zbioru stanowi jego dominantę i filozoficzną esencję. Jest to bowiem traktat o wrażliwości. Celem poetki jest faktyczne dotarcie do istoty osobności „ty” i „ja”, do granic rozpoznawalności „ty” i „ja”. Konkluzję stanowi takie oto pragnienie: *Pisać tak, żeby cię nie urazić. Nie porazić. Nie wyrzucić na tobie wielkiego wrażenia. Nie wyrazić własnego obrazu.* Myślę, że w tym wyznaniu jest jednak jeśli nie kokieteria, to przekora. Inaczej byłoby ono zaprzeczeniem idei wszelkiej sztuki w ogóle. Tym bardziej że ten właśnie utwór poraża absolutnie – bezpośredniością, bezkompromisowością etyczną. Poraża przede wszystkim kolejną i ostatecz-

na konkluzję: *Rozpłynąć się, rozwiać – w tobie, w świecie, w tekście. / Jest ty. Nie ma ja. Cud wrażliwości: nie ma wrażliwości. Nie znam takiego słowa, nie ma mojej skóry, nie przyjmuję razów, nie oddaję razów. Nie porażam, nie obrażam, nie wywieram wrażenia. Nie mam obrazu ciebie – pierwszy raz widzę: ty jest właśnie takie. Gdyby się dało wymówić cię bezimiennie, nie nazywając niebem, stołem, człowiekiem. // Porażająco jasne. Bez cienia mnie.*

Takich odkryć dokonuje się tylko w błysku epifanii. W stanach czystości podobnych do tego, w którym Stwórca po raz pierwszy spojrzał na dopiero co powołany do istnienia świat. Niekiedy trzeba czekać całe życie, aby doświadczyć czegoś, co zaledwie muśnięte zrozumieniem, złapane za myślowy ogon, tylko w przybliżeniu, tylko umownie, wyraża jednak całą głębię objawienia nie na miarę zwyczajnego, potocznego widzenia i uczucia. Krystyna Miłobędzka najwyraźniej doczekała się.

Adriana Szymańska

DROGA W GÓRĘ ALBO TEATR MORALNY LUDZKIEGO ŻYWOTA

Michał Jagiełło
Jawnie i skrycie

Wydawnictwo „Iskry”,
Warszawa 2000

*Życie nie jest grzechem.
Jestem literackim bohaterem
nieświadomie choć upracie idącym
na swe właściwe miejsce w scenariuszu
pisanym przez...*

*Jeśli miłość jest tekstem...
...zjawi się Miła i utuli do snu.
I wiatrem na śniegu wyrzeźbi pogodny tren.*

Miła moja – nigdy cię nie opuścę.

*To rzeczywiście bardzo stara
robota (...) wierzyć i mieć nadzieję.*

* * *

Opowiadanie „Jawnie i skrycie” to główna, środkowa deska zamierzonego przez Michała Jagiełłę tryptyku, którego skrzydła – każde podzielone na trzy pola – stanowią napisane wcześniej i wydane również przez „Iskry” tomiki prozy o tytułach „Trójkątna Turnia” (1996) i „Za granią grań” (1998). Pod względem formy i intencji twórczej tryptyk ten różni się znacznie od dotychczasowych dokonań Jagiełły, znanego przede wszystkim jako autor publicystyki społecznej i kulturalnej (książki o „Tygodniku Powszechnym”, o miesięczniku jezuitów „Przegląd Powszechny”, o mniejszościach narodowych),

książek poświęconych ratownictwu górskiemu i taternictwu w Polsce („Wołanie w górach”, „Gałązka kosodrzewiny”), czy gorszych i lepszych powieści politycznych („Hotel klasy lux”, „Studnia”). Tryptyk różni się także od opowiadań z tomu „Obsesja i inne góry”. „Jawnie i skrycie”, jako obraz najszerzy, namalowany najsilniejszymi barwami, po otwarciu skrzydeł najlepiej oświetlony, będący ostatnim słowem autora w tym dziele, najwyraźniej ową różnicę ukazuje.

Oto czytelnik otrzymuje niemal klasyczny moralitet. Na dodatek dobrze zaczepiony we współczesności. Protagonista, o którego duszę Dobro walczy ze Złem, a Cnota z Występkiem, to ktoś, kogo dawniej nazwanoby inteligentem. Miano to utraciło swą nośność wraz z minioną epoką i bohater Jagiełły jest tego świadomy. Stanowisko, wykształcenie czy horyzonty nie określają już żadnej roli społecznej ani nie determinują autorytetu. Przeciwnie, mając to wszystko, a i wiek dojrzały, bohater ów uczy się wraz z młodzieżą języka angielskiego – *signum temporis* – i niemal słychać w tekście jego fatalny akcent. Należy ironia w tym utworze niewątpliwie stanowi kategorię estetyczną (por. też, jak cytowane początkowo śpiewki góralskie przeradzają się w lirykę bohatera, świadomego zresztą jej niedoskonałości, ale i odmienności tonu jako znaku przemiany wewnętrznej), a uzyskiwany dzięki niej dystans stanowi autorski środek realizacji zamiaru twórczego.

Bohater literacki zatem jest dzisiaj reprezentantem jedynie własnego człowieczeństwa. U źródeł psy-

chomachii leży zaś w tej książce „niedobra miłość” żonatego mężczyzny do zamężnej kobiety. On wyrusza w góry (góry są w całej prozie Jagiełły swoistym archetypem) w oczywistych zamiarach: *Nie mam już siły – powiada – walczyć z tym drugim, którego odgrzebałem w sobie*. Na początku jest więc wielkie rozczarowanie: *Spodziewał się słońca na bezchmurnym niebie, a brnął w gęstej mgłę i nasiąkał mżawką. Miało być swobodne (...) przemierzanie doliny i stromych stoków góry, a było brodzenie po pas w zaspach. Roił o czubkach gałęzi kosodrzewiny (...) a błąka się wśród kosówkowego gąszczu...*

Psychomachia ma w tym utworze wiele wymiarów, a Żył dużo pracy: przecież czasem odnosi zwycięstwo. Przychodzi tu na myśl obraz kuszenia z czwartego rozdziału Ewangelii według Łukasza. Najpierw diabeł rozłacza widoki całego świata, i człowiek: *Przestraszył się tego zamurowania w rodzinnym mateczniku. To tak, jakby oblać się zupą. Wszystko lepkie, obślizgłe, całe ciało zanurzone w krupniku (...) Uciekł. Czy to była zdrada? Później kusiciel mami kamieniem niby w chleb zmienionym: Sala sądowa, ława oskarżonych, barierka dla świadków. Nie, to nie była zdrada. To tylko odmowa współuczestnictwa. (...) A jednak... Mogłem być z nimi* (czytelnik zapewne znajdzie w tym wątku aluzję do tzw. procesu taterników). Wreszcie bluźniercze wystawianie Boga na próbę niestosowną namiętnością. I zazdrość niemal zżerająca kości. A jednak właśnie ta biedna miłość stanowi punkt zwrotny, początek namysłu nad sobą

i własnym żywotem oraz jego celem. Erotyka bowiem – jak pisze jezuita Andrzej Dąbrowski w artykule „O lekceważeniu i afirmacji ciała” („PP”, nr 2/2000) – *otwiera nas na czystą zewnętrżność. Otwiera przed nami oształmającą głębię tego, czego jeszcze nie ma, ale co jest możliwe, co jest przyszłością. Ostatecznie w rozkoszowaniu się, w UŻYWANIU świata człowiek jako ciało natrafia na ubóstwo tego, czym się rozkoszuje. (...) Egzystencja pragnie, ale ciało (...) nie zna żadnej aktywności, która mogłaby zmniejszyć (obudzone już – dop. M.M.) pragnienie metafizyczne. (...) Tu może pomóc tylko Nieskończoność. (...) Bez-interesowne czuwanie i ODPOWIEDZIALNOŚĆ (podkr. moje – M.M.) za Drugiego umożliwiła doświadczenie Nieskończoności.*

Czuwając przy własnym ciele ogarniętym już ostatecznym chłodem, bohater Jagiełły wreszcie pojmuję: *Spadłem z wierzchołka, chcąc powstrzymać przywidzenie. Rozumiejąc swą słabość, może wreszcie wziąć odpowiedzialność. Może zaakceptować życie, zawsze przecież naznaczone śmiercią, w którym jednak nie wolno pozwalać sobie na drzemkę podsuwaną przez kusiciela. Tylko czuwając, można przekraczać swe ograniczenia, a w ten sposób otwierać się na transcendencję. Ktoś powie, że to banalnie prosta recepta na życie? Może i prosta. Niech sam próbuje.*

* * *

Czas powiedzieć, że sześć krótkich akapitów początkowych tej recenzji to zdania kończące sześć

opowieści ze skrzydeł tryptyku. Pokazują mozolną drogę: od szarpnięcia, przez poczucie bezsensu i bycie manipulowanym, po chęć poddania się, do miejsca wreszcie, w którym trwają *wiara, nadzieja, miłość* – te trzy: z nich zaś największa jest *miłość* („Hymn o miłości” z Pierwszego Listu św. Pawła do Koryntian).

Ostatnie zdanie siódmej opowieści-moralitetu (a siódemka to wszak liczba święta, mistyczna i szczęśliwa) pokazują, że dobro można ocalić, że nawet tuż przed śmiercią rozciąga się obszar, na którym może ono odnieść bezapelacyjne zwycięstwo. Oto te zdania:

...dobrze, że jesteś.

Po prostu bądź.

Teraz już można podążać w górę.

Maria Magdalena Matusiak

P.S. Drugą część tytułu tej recenzji wzięłam od nazwy serii płócien alegorycznych Ottona van Veena, mistrza z Antwerpii, w którego warsztacie przez cztery lata przebywał Rubens.

M.M.

ZAMOŚĆ MITYCZNY

Piotr Szewc
Zmierzchy i poranki

Wydawnictwo Literackie,
Kraków 2000, ss. 144

„Zmierzchy i poranki”, drugi utwór prozą Piotra Szewca, który debiutował w 1987 r. tomem pt. „Zagłada”, nie bez racji określony

został przez jednego z recenzentów jako swoista replika tego debiutu. Czy taka replika jest świadomym zamysłem autora? Myślę, że i tak, i nie. Oczywiście w jakimś sensie Szewc świadomie powrócił po latach do bardzo szczególnej wizji świata i zarazem swojej „małej ojczyzny”, jaką dał już w „Zagładzie”. Być może też utwierdził go w przekonaniu o pożytku i sensie takiego na świat spojrzenia niewątpliwym sukces „Zagłady”, tłumaczonej na sześć europejskich języków i wysoko ocenionej przez krytykę. Dopuszczam jednak i inną możliwość: tę, że autor, bardziej w moim odczuciu poeta, niż powieściopisarz (określanie jego utworów jako powieści jest oczywiście uprawnione, skoro nieraz już stwierdzano, że powieść to worek, do którego można włożyć wszystko), po prostu inaczej widzieć swego świata nie chce, a może i nie potrafi.

Na czym polega osobliwość jego wizji? Przede wszystkim na tym, że jest to świat wytworzonego przez autora mitu: świat tylko w pewnych opisowych szczegółach urzekający konkretnością i realizmem, natomiast w innych aspektach – całkowicie nierealny, baśniowy.

W opisywanym w obu książkach Szewca prowincjonalnym mieście czytelnik łatwo rozpoznaje jego rodzinny Zamość. Ale nie jest to ani Zamość dzisiejszy, ani ten, który autor może pamiętać z dzieciństwa. Chodzi bowiem ponad wszelką wątpliwość o Zamość sprzed II wojny światowej, podczas gdy autor urodził się w roku 1961.

Jeden zasadniczy fakt epokę określa: Szewc ukazuje nam miasto,

w którym obok polskiej mieszka ludność żydowska. Nie tylko mieszka, ale – co więcej – odgrywa w jego narracji rolę bardzo zasadniczą. Można powiedzieć nawet, że wyraża pewną tezę, nie za bardzo dającą się historycznie udowodnić. Teza ta brzmiałaby tak: rzeczywistość, którą wam ukazuję, jest dziedziną rajskiej ułud; oczywiście nie żadnym rajem dzieciństwa, bo rzecz dotyczy okresu, kiedy się nawet nie zanosilo, że będę na świecie. Co więcej: ja przecież wiem – zdaje się mówić Piotr Szewc – że ta egzystencja moich żydowskich i polskich bohaterów w czasie historycznym, który ja – świadomie – zmieniam w czas mityczny, nie wyglądała tak, jak to przedstawiam. Była pełna nabrzmiewających konfliktów, które owocowały tragedią, horrorom, masową śmiercią żydowskiej ludności, co nawet sygnalizuję tytułem mego prozatorskiego debiutu. Ale ja celowo – zdaje się mówić Szewc – nie chcę ani ewokować obrazu zagłady, której przecież nie byłem świadkiem, ani napomynać o tym, co ją spowodowało. Chcę odmalować moją małą zamojską ojczyznę tak, jakby nie było w niej historycznych czy społecznych napięć i konfliktów, jakby to wszystko trwało w jakimś rajskim bezczasie. W jakimś Edenie.

Pokazuję ludzi, ich małe sprawy, pokazuję ich nieduże miasto tak, jakby było ono Centrum Wszechświata. Bo dla nich było takim centrum i ja, Piotr Szewc, w moim debiucie bardzo wyraźnie i kilkakrotnie to akcentuję. Potrafię też obrazek z małomiasteczkowego szynku, gdzie *panowie klienci siedzą*

w milczeniu, palą tanie papierosy, a papierosowy dym miesza się z zapachem męskiego potu, z zapachem piwa, bimbru, śliwownicy, gdzie ten sam ruch mokrą ścierką, którą wyciera się blat i ten sam widelec, który w słoju szuka śledzia – określić jako coś, w czym jest esencja zdarzeń, rzeczy. Odwieczna, z mroków nieprzebytych wywiedziona metafizyka. Takimi właśnie zabiegami stylistycznymi nadaję opisowi zwykłych zdarzeń barwę mitu. W „Zmierzchach i porankach” robię to już nieco dyskretniej. Nie mówię o „Centrum Wszechświata” ani o „Esencji zdarzeń” czy „Metafizyce”, ale o tym, że dla bohaterów opisywanych wypadków najważniejszy był (...) rytm zmierzchów i poranków, cykl pór roku, kalendarz świąt, czas pogrzebów, wyjazdów do młyna. W ten sposób jak gdyby minimalizuję sens porządku historycznego, w którym rzeczy przeze mnie opisywane też się przecież działy.

Tak zdaje się mówić do nas autor, ale czy rzeczywiście wszystkie kreowane przez niego postaci zamojskich Polaków i Żydów tylko się tak obok siebie snuły i przesuwwały, oświetlone porannym lub wieczornym światłem, jakby to wynikało z wizji odmalowanej w „Zmierzchach i porankach”? Czy Salomea Goldman, wdowa po Baruchu Goldmanie leżąc w łóżku z doktorem Henrykiem Tarnowskim, o którym zresztą nie wiemy niczego więcej niż to, że tak się właśnie nazywa, rzeczywiście o niczym z nim w owym łóżku, czy też poza nim, nie rozmawiała? Świat „Zmierzchów i poranków”, podobnie

zresztą jak przed kilkunastu laty świat opisany w prozie o rozmiągającym się z jej treścią tytule „Zagłada”, jest bowiem światem, o którym autor nie wypowiada żadnych sądów wartościujących. Chyba, żeby za sąd wartościujący uznać jakąś, przenikającą całą tę prozę, ogólną afirmację istnienia, zrozumienie dla wszystkich ludzkich drobnych grzeszków i słabości. Czy jednak fakt, że jako motto „Zmierzchów i poranków” Szewc daje cytat z biblijnej Księgi Mądrości, mówiący: *Ty kochasz wszystkie rzeczy, które są i nie brzydzisz się niczym co uczyniłeś. Anibyś nie ukształcił rzeczy nienawistnych Tobie*, czy danie tego cytatu nie zakłada, że w takim razie zbrodnie tego świata nie pochodzą od Boga, ale od Szatana? Bo w przeciwnym razie ukazana przez Szewca z takim artyzmem uroda jego mitycznego praczasu istniałaby do dziś i nie różniła się od rzeczywistości...

Podzielam powszechne uznanie i podziw dla pięknej prozy Piotra Szewca, który postanowił przenieść posępne echa historii w byt całkowicie ahistoryczny. Oczywiście pewne elementy egzystencji dawnych mieszkańców tego Edenu mają realne podłoże: Żydzi trudnią się handlem i wyszynkiem, chłopci przywożą mąkę do młyna, gojami są w „Zagładzie” policjanci czy pan mecenas Daniłowski, Cyganka zarabkuje wrózeniem. Ale już o znamienych dla tamtych czasów napisach: „Nie kupuj u Żyda!” czy też „Żydzi do Palestyny!” ta proza milczy. I musi milczeć, bo gdyby nie milczała, to z mitu rajskiego praczasu nic by nie ocalało.

W debiutanckiej „Zagładzie” autor używa również często chwytu

rzekomego fotografa. Pisz: *Widzieć. Być. Zapamiętywać. Utrwalić skrupulatnie. Jeszcze jedna fotografia. I jeszcze jedna. Podążać za uciekającym. Nie przegapić.* Zdania te sugerują, że autor chce utrwalić wszystko, ale to złudzenie. Fotograf także dokonuje wyboru motywów i Szewc pod tym względem nie różni się od innych utrwalaczy, rzekomo tak skrupulatnych. Starannie dobiera rejony, na których koncentruje swoją uwagę. Starannie pomija inne, które musiałyby odmienić jego umietyczniony obraz opisywanego świata. Czy to zarzut? Nie sądzę. Prawdopodobnie wielu pisarzy pokolenia Piotra Szewca doznawało i doznaje uczucia przesyty tak natrętną w epoce peerelu prozą „osadzoną w historycznych realiach”. Prawdopodobnie przeżywamy okres powrotu do takiej właśnie prozy umietycznionej, w której realia osnute są metafizyczną mgiełką. Zapewne dość daleko odeszliśmy od przywoływanego ongiś wzoru Stendhałowskiej powieści jako *zwierciadła przechadzającego się po gościńcu*. I prawdopodobnie nie powinniśmy się tym martwić, że do niczyjej pracy naukowej o tym, jak układały się stosunki Polaków i Żydów w przedwojennym Zamościu, proza Szewca się nie przyda. I nie to bynajmniej stanowi problem. Problemem jest w moim przekonaniu raczej gatunkowy charakter tej prozy, dla której terminu „powieść” używałbym – mimo jego workowatej pojemności – z wahaniem. To raczej proza poetycka, świadcząca ponad wszelką wątpliwość, że Piotr Szewc jest poetą i to wyjątkowo wrażliwym. Każde zdanie opalizuje

tu pięknnością, każdy opis gry światła w uliczkach miasta czy na podmiejskich łąkach, cała powtarzająca się w „Zagładzie”, i w „Zmierzchach i porankach” wędrówka w czasie od godzin rannych do wieczora, czułe pochylenie się nie tylko nad sprawami ludzkimi, ale i jak gdyby ograniczenie rozumiejącym i współczującym spojrzeniem świata przyrody – nie może nie wzbudzić zachwytu wrażliwego czytelnika.

I jeżeliby przytoczone wyżej motto z Księgi Mądrości odnieść jedynie do naszego osądu zwykłych ludzkich spraw i słabości, do owego *nihil humanum alienum mihi esse puto*, to pod tym względem raijski praczas Piotra Szewca wydaje się rzeczywiście bezgrzeszny i nie szokuje nawet w wypadkach, kiedy niektórym bohaterom i bohaterkom autor pozwala folgować swoim – jakże ludzkim – pokusom i ukazywać swój nie wolny od skaz konterfekt. Co więcej, należałoby szczególnie zaakcentować delikatność, z jaką Piotr Szewc potrafi pisać o owych naturaliach, które niby to non sunt turpia, ale trzeba szczególnie subtelnego pióra, by na papier przeniesione znamion turpizmu nie nabrały. Niech przykładem będzie tu choćby sposób potraktowania w „Zagładzie” Kazimierzy M., do której romansowych obyczajów autor odniósł się z tak pełnym zrozumieniem i dyskrekcji dystansem. Nieczęsty to w naszej współczesnej prozie obyczaj i chwała autorowi za stopień kultury uczuć, jakiego wzór przeciwstawił tak nużącej już nas niekiedy trywialności.

Ryszard Matuszewski

**NIHIL
MAGIS ORATORIUM SCRIPSI**

Salvatore I. Camporeale
**Lorenzo Valla
i jego traktat
o donacji
Konstantyna
Retoryka, wolność
i eklezjologia w XV wieku**

Przełożyła
Anna Dudzińska-Facca
„Renesans i Reformacja.
Studia z historii filozofii i idei”
t. 16. Warszawa, IFiS, 1997,
ss. 174

Omawiana książka jest pierwszym polskim przekładem pracy wybitnego włoskiego uczonego, pracownika The Harvard University Center for Italian Renaissance Studies Villa I Tatti we Florencji oraz wykładowcy John Hopkins University w Baltimore. Badania Salvatore Camporeale koncentrują się przede wszystkim na pismach Lorenza Valla oraz na relacji pomiędzy humanizmem, reformacją i kontrreformacją.

Dwudziestowieczna refleksja nad Valla rozpoczęła się od analizy problemów dogmatyczno-teologicznych obecnych w jego dziełach i kwestią jego (dla wielu wątpliwej) „ortodoksji”. Zaslugą Camporeale jest przeorientowanie tych badań i zajęcie się właściwą humanistyczną metodologią, przede wszystkim zaś – wyprowadzonym z Kwintyliana rozumieniem retoryki. Doświadcza-

jąc głębokiego kryzysu teologii scholastycznej, Valla poszukiwał możliwości odrodzenia kultury i powrotu do chrześcijaństwa Pawłowego. Dokonać się to miało przez sięgnięcie do teologii Ojców Kościoła, nie skażonej wpływem filozofii Arystotelesa, przez zastąpienie metafizyki gramatyką i retoryką (zob. np. M. Lorch, „Lorenzo Valla”, w zbiorze: „Renaissance Humanism: Foundations, Forms, and Legacy”, vol. I. „Humanism in Italy”, ed. by A. Rabil Jr. University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1988, s. 336-337). Dlatego, jak stwierdza Camporeale, dla Valla teologia miała być niczym innym i niczym więcej jak gramatologią Pisma Świętego.

Studium o donacji Konstantyna, którego oryginał ukazał się w roku 1988 („Memorie Domenicane”, s. 19) pozwala zorientować się zarówno w specyfice pracy naukowej włoskiego dominikanina, jak również bliżej poznać dzieło Valla – jak się zdaje niedostatecznie obecne w świadomości naszych badaczy i studentów kultury renesansu – pojmującego swe zadanie poszukiwania prawdy jako dyskusję z zastanymi autorytetami. Ponadto, jak wszystkie prace Camporeale, książka ta ma jeszcze jeden walor. Otóż, jak sądzę, przy okazji niejako, nie tracąc ani na chwilę naukowego, historycznego i filologicznego obiektywizmu i dystansu wobec analizowanych problemów, włącza się ona w dyskusję nad kształtem współczesnej teologii i Kościoła. Wymiar ten uwidacznia się także w innym studium Camporeale udostępnionym ostatnio polskiemu czytelnikowi: „Renesansowy humanizm i początki

teologii humanistycznej” (w przekładzie niżej podpisanego, „PP”, nr 7-8 oraz nr 9/2000). Wydaje się, że jest to efektem nie tylko niezmiennej aktualności kwestii dyskutowanych w XV stuleciu, lecz także poznanaukowych, duszpasterskich i społecznych zaangażowań Camporeale (m.in. jako redaktora postępowego periodyku „Vita Sociale”).

Camporeale jest z wykształcenia zarówno teologiem, jak i filozofem oraz historykiem. Jednak jego prace są – podobnie jak dzieła Valli – przede wszystkim wypowiedzią filologa, bacznie analizującego teksty humanistyczne.

Książka „Lorenzo Valla i jego traktat o donacji Konstantyna” dotyczy jednego z ważniejszych problemów związanych z władzą świecką papieństwa: wykazania nie tylko, iż tzw. dekret Konstantyna (Constitutum Constantini) jest falsyfikatem, ale że jego konsekwencje były – wbrew powszechnej opinii – wręcz szkodliwe dla Kościoła. Swoją mowę (bo ten właśnie gatunek reprezentuje „De falso credita donatione”) autor traktował przede wszystkim jako głos w dyskusji nad kształtem papieństwa. Głos zdecydowanie propapieski, antykoncylialistyczny – ale opowiadający się za oczyszczeniem urzędu namiestnika Chrystusa z tego wszystkiego, co stanowiło negatywny efekt polityki i praktyki wyprowadzonej z tzw. dekretu Konstantyna. Było to więc wołanie humanisty-filologa o papiestwo oczyszczone, w pełni realizujące ideały ewangelicznej wolności chrześcijańskiej. Nie mniej jednak – stwierdza Camporeale – idee eklezjologiczne Valli *były zapewne*

znacznie bardziej radykalne niż idee koncylialistów, ponieważ podważały same fundamenty rzymskiego papieństwa i tradycyjnej eklezjologii (s. 141). Swą postawę humanista tak określił w liście do Trevisiana: *Chciałbym tylko, abyś to rozważył, że nie powodowany nienawiścią do papieża, ale ze względu na prawdę, religię i zdobycie także jakiejś sławy sam dowiedziałem się tego, czego nikt nie wiedział* (s. 140). Jego celem było doprowadzenie do odnowy chrześcijańskiej wolności w ecclesii pojmowanej jako zgromadzenie wiernych. Natomiast wiodącym do tego środkiem stało się wykazanie w karcie donacji opozycji: imperium – evangelium, vicarius Christi – vicarius Caesaris, servitudo – libertas. Uświadomienie tych sprzeczności – wierzył Valla – mogło przyczynić się do głębokiej reformy Kościoła. Kategoria wolności chrześcijańskiej jest dla humanisty fundamentem. Tylko ona, jako oparta na przesłaniu ewangelicznym, gwarantuje powstanie prawdziwej republiki chrześcijańskiej (rozumianej zupełnie odmiennie niż w Augustynowym „De civitate Dei”, z którym to dziełem Valla również polemizuje). „Nawrócenie” imperium okazało się zgubne zarówno dla obywatelskiej i politycznej wolności republiki, jak też wolności owej „republiki chrześcijańskiej”. Papież natomiast, miast wikariuszem Chrystusa, stał się wikariuszem cezara.

Jak wspominałem, Camporeale analizuje przede wszystkim metodologię Valli. Jest to dowodzenie przez konieczną indukcję, analiza filologiczna i historyczna sprowadzająca

tradycję chrześcijaństwa konstantyńskiego do jej podstaw ideologicznych. Humanista był przekonany, iż trzeba pokazać fałszyfikalność języka, jakim posługuje się karta donacji. Temu służyła analiza językowa, morfologiczna i semantyczna. Za Kwintylianiem pojmował on retorykę jako dyscyplinę dającą kryteria interpretacji tekstu. Dlatego w swej mowie posługuje się argumentacją epideiktyczną, nie sądową, z niej też zapożycza posługiwanie się ironią. *Epistemologia krytyczna Valli, wespół z zastosowaną przezeń filologiczną i historyczną metodologią, wydają się tu miernikiem całej oryginalnej i specyficznej argumentacji Humanisty* (s. 59). Dodać trzeba, że w postępowaniu Valli Camporeale dopatruje się analogii do niektórych procedur XX-wiecznego dekonstrukcjonizmu i postmodernizmu.

Valli dokonał krytyki Constitutum Constantini na dwóch poziomach: kontekstualnym i tekstualnym (wspomniana analiza języka dokumentu, enarratio). Pierwszy z nich polega na wykazaniu historyczno-politycznej nierealności karty donacji. Tekst – argumentuje autor – nie mógł powstać w XV w., ponieważ z jednej strony jego treść narusza ówczesne fundamentalne zasady rozumienia państwa-cesarstwa i jego polityki, z drugiej zaś – ewangelicznego chrześcijaństwa, umieszczając się na jego antypodach. Tak więc pozbawione sensu są zarówno język, jak i rzeczywistość opisywana przez Constitutum Constantini. Dlatego dokument ten jest *historycznym absurdem, przewrotnym pismem oszalałej eklezjologii*.

W swojej mowie włoski humanista dowodził, że wiek XV stanowił okres najgłębszego kryzysu chrześcijaństwa, odejścia od podstawowych zasad Ewangelii, stworzenia podstaw fałszywej eklezjologii, prezentującej błędne rozumienie władzy kluczy. *Ponieważ Constitutum, podstawą „Kościoła konstantyńskiego” i jego historycznej trwałości, jest w swej naturze antyewangeliczne, sam Kościół nie może być w rzeczywistości chrześcijański, to jest sprowadzalny do Chrystusa i jego orędzia. W konsekwencji nie ma racji bytu żadna tradycja, która mogłaby usprawiedliwić Kościół pochodzący od Constitutum, znajdujący się w całkowitej sprzeczności z samą egzystencją wspólnoty chrześcijańskiej* (s. 28).

Camporeale zajmuje się również problemem recepcji „De falso credita donatione”. Ten – w jego przekonaniu – jeden z najważniejszych tekstów włoskiego humanizmu stanowił ważny przedmiot zainteresowań ojców reformacji. Jednak ze względu na autonomiczny charakter humanizmu względem reformacji i kontreformacji (o czym Camporeale wielokrotnie pisał w swych pracach) nie udało się im tekstu wykorzystać dla swoich antypapieskich celów.

Na zakończenie warto dodać, że tłumacze udało się sprawnie przełożyć trudny, techniczny tekst włoskiego autora. Zastrzeżenie budzi tylko kilka błędów składniowych, a także używanie w stosunku do Valli jako autora mowy słowa „retor” (a nie „orator”) oraz określenie papieża jako następcy (a nie zastępcy) Chrystusa.

Piotr Urbański

Warunki prenumeraty „Przeglądu Powszechnego” na rok 2000

PRENUMERATA KRAJOWA

Prenumerata roczna 71,50 zł. Za pierwsze półrocze 39,00 zł. Cena jednego egzemplarza w prenumeracie wynosi 6,50 zł. Poza prenumeratą 8,00 zł. Koszty przesyłki pokrywa Wydawnictwo WAM.

Wpłaty należy dokonywać na blankiecie przekazu bankowego podając imię, nazwisko i dokładny adres abonenta, na konto:

**Wydawnictwo WAM, Prenumerata Czasopism, ul. Kopernika 26,
31-501 Kraków, BSK SA O/Kraków, nr r-ku: 10501445-1202272884.**

PRENUMERATA ZAGRANICZNA

Prenumerata roczna 55 USD, lub równowartość w innej walucie, także w złotych. Cena jednego egzemplarza wynosi 5 USD. Wysyłka pocztą zwykłą. Dopłata roczna za wysyłkę pocztą lotniczą wynosi: Europa – 9 USD, Ameryka i Azja – 18 USD, Australia – 37 USD.

Wpłaty dewizowe i złotówkowe na konto:

**Wydawnictwo WAM, Prenumerata Czasopism, ul. Kopernika 26,
31-501 Kraków, BSK SA O/Kraków, nr r-ku: 10501445-1202272884.**

Warunki prenumeraty kwartalnika „Przeglądu Powszechnego” – Wokół Współczesności na rok 2000

PRENUMERATA KRAJOWA

Prenumerata roczna 16,00 zł. Cena jednego egzemplarza w prenumeracie 4,00 zł. Poza prenumeratą 4,50 zł. Koszty przesyłki pokrywa Wydawnictwo WAM.

Wpłaty należy dokonywać na blankiecie przekazu bankowego podając imię, nazwisko i dokładny adres abonenta z dopiskiem **Wokół Współczesności**, na konto:

**Wydawnictwo WAM, Prenumerata Czasopism, ul. Kopernika 26,
31-501 Kraków, BSK SA O/Kraków, nr r-ku: 10501445-1202272884.**

PRENUMERATA ZAGRANICZNA

Prenumerata roczna 20 USD, lub równowartość w innej walucie, także w złotych. Cena jednego egzemplarza wynosi 5 USD. Wysyłka pocztą zwykłą. Dopłata roczna za wysyłkę pocztą lotniczą wynosi: Europa – 3 USD, Ameryka i Azja – 6 USD, Australia – 12 USD.

Wpłaty dewizowe i złotówkowe na konto:

**Wydawnictwo WAM, Prenumerata Czasopism, ul. Kopernika 26,
31-501 Kraków, BSK SA O/Kraków, nr r-ku: 10501445-1202272884.**

Od prenumeratorów zagranicznych przyjmujemy również czeki. W przypadku opłacenia prenumeraty drogą przelewu bankowego z zagranicy prosimy o przesłanie osobnej informacji o dokonanej wpłacie z dopiskiem **Wokół Współczesności** wraz z dokładnym adresem abonenta, pod adresem:

**Wydawnictwo WAM, Prenumerata Czasopism, ul. Kopernika 26,
31-501 Kraków, tel. (012) 429-18-88 w. 335.**