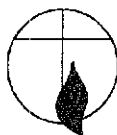


przegląd powszechny

12/952/2000

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI - Warszawa

WYDAWCA

Provincia 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. nacz.)
Dariusz Kowalczyk SJ
Wacław Oszajca SJ (red. naczelny)
Hanna Stompor

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 Jezuita, Kraków

Od lipca 2000 r. pismo jest dotowane przez Fundację im. Stefana Batorego

Numer zamknięto 20 XI 2000 r.

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

Spis treści

<i>Królowa Saby udała się do Jerozolimy...</i>	283
--	-----

<i>Zbigniew Kubacki SJ</i> Bóg, który jest dla nas	285
--	-----

Misterium jest przedmiotem Objawienia i adresowane jest do wiary człowieka. Jest to rzeczywistość, którą człowiek w wierze zgłębia, by czerpać z niej siłę i światło dla swego życia. (...) Zaś największym misterium, jakie objawia nam Chrystus, jest misterium Boga. Czy można je poznać w sposób pełny i wyczerpujący? Na pewno nie! Ale wcale to nas, chrześcijan, nie zwalnia z tego, by podejmować takie próby.

<i>Jan Kieniewicz</i> Dziedzictwo kresowe we współczesnej Polsce	301
--	-----

Dziedzictwo to żywa część pamięci. Zarazem jednak to także owa zaznaczona przestrzeń, na co dzień nie odwiedzana, ale w której czasem znajdujemy skarb, który wynosimy do naszej współczesności, czyniąc zeń jakiś istotny fragment naszej tożsamości. Skarby zwykliśmy chronić. Wydaje się jednak, że dla dziedzictwa ważne jest również niezagubienie przeszłości, także tej nie pamiętanej.

<i>Nicholas Lobkowitz</i> Quid est tempus! Interpretacje naszego pojmowania czasu od presokratyków do Augustyna	311
---	-----

Wydaje się, że przed Augustynem żaden chrześcijański autor nie postawił sobie pytania, czym jest czas. Nieliczni wśród nich wykształceni filozofowie mieli prawdopodobnie przed oczyma poglądy neoplatoników, ale od końca II w. bez ich poglądu na to, w jakim sposób czas pochodziłby od Boga, tak jak całe stworzenie. Nie jest to zdumiewające, ponieważ pytanie o to, czym jest czas, jest subtelnym pytaniem filozoficznym.

<i>Ryszard Zajączkowski</i> Pius IX i polscy pisarze	326
--	-----

Pius IX to jeden z nielicznych biskupów Rzymu, którego pontyfikat żywo zajmował twórców polskiej literatury. Ich stosunek do niego był jednak wyraźnie zróżnicowany: od prawdziwego uwielbienia i kornego oddania do buntu

i sprzeciwu. Dla pisarzy polskich osoba Piusa IX była powodem fascynacji bądź krytyki, nigdy jednak obojętności.

Sergiusz Sterna-Wachowiak
Wiersze

341

Christopher Garbowski
„Życie jest piękne”

– czyli Boże Narodzenie po amerykańsku

343

Zarówno w Stanach Zjednoczonych, jak i w Polsce, przy okazji świąt Bożego Narodzenia słyszymy w kazaniach, że musimy pozwolić, aby Chrystus narodził się w naszych sercach. W swojej przypowieści „Życie jest piękne” Frank Capra uświadamia nam, że – aby to się stało – najpierw musimy duchowo zmartwychwstać.

ks. Alfons Skowronek

Polskie koledy i pastorałki o aniołach

349

Anielskie szopki w Polsce tym wyróżniają się od wszelkich innych, „zagranicznych”, że są po prostu polskie, to znaczy do prawdziwej historii narodzenia Jezusa mają stosunek zgoła niefrasobliwy i sentymentalny. (...) W polskich jasełkach Jezus przyszedł na świat w mroźną grudniową noc, a Betlejem leży w Polsce.

Jerzy Gaul

Paktowanie z diabłem (dokończenie)

Wokół porozumienia Kościoła katolickiego

z władzami komunistycznymi w 1950 r.

358

Władze komunistyczne nie ustawały w represjach przeciw Kościołowi, przekraczając wszelkie dopuszczalne granice (...) Kto zna dobrze tamte czasy, wie, że miało to charakter złowroźny.

Sesje – Sympozja

Leszek Gołębiowski SJ, Krzysztof Dorosz SJ:

Czas i odpowiedzialność 366

(Symposium zorganizowane przez Duszpasterstwo Akademickie oo. Jezuitów i Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu – Toruń 9 – 12 X 2000)

Jacek Wróbel SJ: Centrum Kształcenia 368

(Otwarcie Europejskiego Centrum dla Komunikacji i Kultury w Warszawie, 18 – 20 X 2000)

Sztuka**Krystyna Paluch-Staszkiel: Wawel 1000–2000 371**

(„Kultura artystyczna dworu królewskiego i katedry”, Zamek Królewski na Wawelu, maj – lipiec 2000; Katedra krakowska – biskupia, królewska, narodowa”, maj – lipiec 2000; „Skarby archidiecezji krakowskiej”, Muzeum Archidiecezjalne w Krakowie, maj – wrzesień 2000)

Teatr**Joanna Godlewska: Gry pantomimiczne 375**

(Wrocławski Teatr Pantomimy, „Tragiczne gry”, na podstawie „Der Tod einer Puppe” Ferdinanda Brucknera, reżyseria – Henryk Tomaszewski)

Film**Katarzyna Bieńkowska: Himalaje – dzieciństwo świata 377**

(„Himalaje – dzieciństwo wodza”, reżyseria – Eric Valli)

Książki**Adriana Szymańska: „W imię nieznannej całości” 379**

(Kazimierz Nowosielski, „Znikliwa odwieczność”)

Mieczysław Orski: Nachtmusik 383

(Artur Daniel Liskowacki, „Eine kleine”)

Piotr Samerek: Opowieść o proroku 385

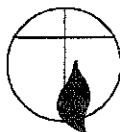
(George Weigel, „Świadek nadziei. Biografia papieża Jana Pawła II”)

Janusz Salamon SJ: Kardynał Newman na nowo odkrywany 389

(Jan Kłos, „John Henry Newman i filozofia”)

Stanisław Obirek SJ: Historia po jezuicku 393

(Kazimierz Puchowski, „Edukacja historyczna w jezuickich kolegiach Rzeczypospolitej 1665–1773”)

Z życia Kościoła:**Ponowna rejestracja jezuitów w Rosji (Red.) 396****Chrześcijaństwo w Rumunii (Marek Blaza SJ) 399**

Sommaire

La reine de Saba s'est rendu à Jérusalem... 283

Zbigniew Kubacki SJ
Dieu qui est pour nous 285

Le mystère fait l'objet de la Révélation et s'adresse à la foi de l'homme. C'est une réalité que l'homme approfondit dans sa foi pour en puiser la force et la lumière pour sa vie. Et le plus grand mystère que le Christ nous révèle est celui de Dieu. Peut-on apprendre à le connaître dans sa plénitude? Certainement pas! Mais cela ne nous dispense pas de l'effort de le tenter.

Jan Kieniewicz
**Le patrimoine des anciens confins
Est en Pologne d'aujourd'hui** 301

Le patrimoine c'est la partie vivante de la mémoire, mais en même temps aussi un espace marqué, rarement visité, dans lequel il nous arrive de trouver un trésor à retenir pour aujourd'hui, en en faisant un fragment de notre identité. Tout trésor est à sauvegarder. Il semble cependant que pour le patrimoine, il soit important de ne pas égarer le passé, y compris celui qui sombra dans l'oubli.

Nicholas Lobkowitz
Quid est tempus!
**Interprétation de notre conception du temps depuis
les présocratiques jusqu'à saint Augustin** 311

Il semble qu'avant saint Augustin aucun auteur chrétien ne se soit interrogé sur ce qu'était le temps. Les rares philosophes qui faisaient partie de cette catégorie, se mouvaient vraisemblablement dans l'enceinte des idées propres aux néoplatoniciens, mais depuis la fin du II^e siècle sans tenir compte de leur point de vue sur la façon dont le temps procéderait de Dieu, tout comme l'ensemble de la Création. Il n'y a pas à s'en étonner, dans la mesure où la question de savoir ce qu'est le temps, est une question philosophique des plus subtiles.

*Ryszard Zajczkowski***Pie IX et les écrivains polonais** 326

Pie IX était l'un des rares évêques de Rome dont le pontificat intéressait vivement les écrivains polonais. Leur attitude envers lui était nettement diversifiée, allant de la vraie admiration et de la vénération empreinte d'humilité, à la protestation et à la révolte. Pour les écrivains polonais, la personnalité de Pie IX était l'objet de fascination ou de critique, nullement d'indifférence.

*Sergiusz Sterna-Wachowiak***Poésies** 341

*Christopher Garbowski***„La vie est belle” – soit la Noël à l'américaine** 343

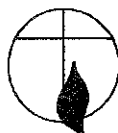
Tant aux États-Unis qu'en Pologne, la fête de la Nativité donne lieu à des sermons qui invitent les fidèles à faire en sorte que le Christ naisse dans leurs coeurs. Pour qu'il en soit ainsi, il nous faut renaître spirituellement, ainsi que Frank Capra nous en fait prendre conscience dans sa parabole „La vie est belle”.

*abbé Alfons Skowronek***Les anges dans les cantiques polonais de Noël** 349

Les crèches angéliques polonaises se distinguent de toutes les autres, „étrangères”, par le fait d'être tout bonnement polonaises, c'est-à-dire traduisant une attitude insouciance et sentimentale face à la Nativité. Dans la crèche polonaise, Jésus vient au monde par une nuit enneigée et glaciale, et Bethléem est une ville polonaise.

*Jerzy Gaul***Pactiser avec le diable (fin)****Autour de l'accord entre l'Église catholique et le pouvoir communiste en 1950** 358

Le pouvoir communiste ne cessait pas de réprimer l'Église, au-delà de toutes les limites. Qui s'en rappelle, sait bien que cela n'aurait rien de bon.

Comptes rendus 366

„POŚLANIEC SERCA JEZUSOWEGO”

Listopadowy „Poślaniec” kieruje do nas zaproszenie Boga do wspólnoty z Nim i z Jego świętymi. Św. Stanisław Kostka, bł. Izajasz Boner czy grzesznica, którą znamy z kart Ewangelii mówią nam, że drogi do tej wspólnoty mogą być różne. Gdy jednak spotkamy Jezusa i damy się Mu poprowadzić, to On zaprowadzi nas do swego królestwa. Rozważania o Sercu Bożym, świadectwa orędownictwa świętych mogą nam pomóc zaufać Jezusowi. W tym numerze znajdziemy również relację ze spotkania młodzieży z Ojcem Świętym w Rzymie.

Cena 1 egz. w 3,50 zł. Przy prenumeracie zbiorowej (min. 3 egz.) cena 1 egz. 3,00 zł. <http://www.jezuici.krakow.pl/wam/psj>.

„HORYZONTY WIARY”

Ostatni tegoroczny numer „Horyzontów Wiary” poświęcony jest głównie kwestiom edukacji. St. Dziekoński pisze o zmianach w pojmowaniu chrześcijańskiego wychowania zarejestrowanych przez wielkie dokumenty Magisterium w XX w. Piotr Tomasik – o zasadach integrowania treści programowych historii i religii. K. Misiaszek przedstawia prawne i dydaktyczno-wychowawcze problemy związane z nauczaniem religii w szkole. O kształtowaniu postaw religijnych u dzieci upośledzonych piszą K. Krzyżych i F. Makurat. Ciekawą refleksję nad kulturą wzroku prezentuje J. Machnac z artykule „Przyczynek do biblijnej antropologii wzroku”. Ponadto komentarz do Karty Nauczyciela T. Panusia oraz relacja z „Rorat Młodych” w opracowaniu M. Sidoruka.

Cena 1 egz. w sprzedaży 7,50 zł, w prenumeracie 6,50 zł.
<http://www.jezuici.krakow.pl/wam/hw>.

„ŻYCIE DUCHOWE”

W numerze jesiennym „Życia Duchowego” m.in.: rozmowy z pisarką izraelską Miriam Akavią, kard. Franzem Königiem i prof. Zygmuntom Baumanem; w ankiecie nt. życia duchowego wypowiedź Agnieszki Holland; Krzysztof Wołodźko SJ o wakacjach z niepełnosprawnymi; Jacques Dupuis SJ o dialogu międzyreligijnym; Jacek Bolewski SJ o św. Stanisławie Koscie; Anna Czabanowska-Wróbel o poezji Adama Zagajewskiego.

Cena 1 egz. w sprzedaży 11,00 zł, w prenumeracie 9,50 zł.
<http://www.jezuici.krakow.pl/wam/zd>.

Zamówienia pisemne lub telefoniczne prosimy kierować na adres:

WYDAWNICTWO WAM, Księgarnia Wysyłkowa
ul. Kopernika 26, 31-501 Kraków
tel. (012) 429-18-88, fax (012) 429-50-03
<http://www.jezuici.krakow.pl/wam>
e-mail: wysylka@wam.jezuici.krakow.pl
Koszty wysyłki pokrywa Wydawnictwo WAM!

„SZUM Z NIEBA”

Wrześniowo-październikowy numer „Szumu z Nieba” podejmuje obronę czystości w wielu aspektach naszego życia. Tematykę tego numeru streszcza fragment tłumaczenia tekstu J. Arnolda zatytułowany „Obrona czystości”: *Nie ulega wątpliwości, że wielu ludzi tęskni za czystością i wiernością. Ale tęsknota to za mało. Tylko jeśli jesteśmy gotowi słuchać Ducha Świętego i zdać się na Jego prowadzenie, niezależnie od tego, ile wysiłku nas to będzie kosztowało, możemy doświadczyć wielkiego błogosławieństwa czystości w naszym życiu – samotnym, małżeńskim, kapłańskim...* J. Arnold, „A plea for purity – Sex, Marriage & God”. Czy pragniesz i prosisz o to, by Duch Święty przemienił Cię całkowicie?

„Szum z Nieba” można zamówić w Wydawnictwie Ośrodek Odnowy w Duchu Świętym w Łodzi: tel./fax: (042) 636-46-49 lub e-mailem: oddnow@jezuici.pl. Cena 1 egz. 3,00 zł, prenumerata roczna 16,80.

Królowa Saby ('Azêb) udała się do Jerozolimy, aby słuchać mądrości Salomona.

A takie były okoliczności jej przybycia.

Pewien kupiec przybył do Etiopii i zakupił za złoto i srebro wiele wonności, ociosanego drewna, kosztowności i klejnotów dla Salomona.

Królowa Saby wezwała owego kupca i wypytowała go o dzieła Salomona. Opowiedział jej wszystko o jego mądrości, jak urządzony jest jego dwór, o jego potęgę i bogactwie.

Kiedy to usłyszała, jej serce rozgorzało miłością (do Salomona), i zapragnęła go zobaczyć. Rzekła do kupca: „Gdy będziesz wracał do swego kraju, nie ociągaj się, lecz wracaj prędko, aby mnie poprowadzić, gdyż udam się do twego pana”. Odpowiedział jej: „Niech tak się stanie”. I dała kupcowi wiele srebra i posłała Salomonowi wiele drogocennych kamieni i wszystkiego, czego brakuje w Jerozolimie.

Kiedy kupiec powrócił do swego kraju, przekazał Salomonowi wiadomość od królowej Saby i złożył przed nim wszystkie dary, jakie mu przysłała.

Niedługo potem (Salomon) posłał kupca z dużą ilością srebra, aby je ofiarował królowej Saby. Gdy przybył do niej, wypytowała go ponownie o sławę (Salomona). A on jeszcze lepiej opisywał potęgę królestwa Salomona oraz to, co dotyczy jego panowania.

Królowa Saby opuściła swój kraj wraz z wielką rzeszą towarzyszy, tak że było z nią pięćset dziewcząt, które jechały na wielbłądach i mułach. I przybyła do Jerozolimy, podczas gdy kupiec ją prowadził.

Kiedy Salomon dowiedział się o jej przybyciu, wyszedł na spotkanie z radością i weselem. I wyznaczył jej specjalne miejsce i przydzielił piękny dom. I zarządził dla niej jako pokarm chleb i wino, a także woły, owce, konie i ludzi, i wszystko, czego nie da się wymienić, na każdy dzień, dopóki nie powróci do swego kraju.

Pewnego dnia król zaprosił ją do swego stołu, przygotował dla niej ozdobną sofę, posadził ją po swojej prawicy i okrył woalem, tak aby nie widziała wszystkich zasiadających za stołem, wszyscy zaś mogli ją oglądać.

Salomon przywołał do stołu swoich zarządców, a także wszystkich, którzy byli odpowiedzialni za oręż, za wachlarze i kwiaty. Jedli oni na biesiadzie wraz z królem. A on jadł wraz z królową Saby pokarmy wyborne i pyszne, których nie ma w jej kraju. I dał jej medykamenta, gdy była już najedzona. I dawał jej do picia wodę zmieszaną z miodem i stare wino, aż się napiła.

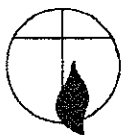
A kiedy królowa Saby ujrzała przyozdobienie jego domu, jego chwałę i urządzenie wszystkiego, była wielce zadziwiona. I powiedziała do króla: „Twoja sława, o której słyszałam jeszcze w moim kraju, jest zbyt mała. To, co dzisiaj ujrzałam, jest dziesięć razy większe od tego, co słyszałam”.

A kiedy biesiadnicy się rozeszli, rzekła do króla: „Pozwól mi odejść i udać się na spoczynek do moich posiadłości”. Salomon rzekł do niej: „Dlaczego chcesz odjechać nocą? Odpocznij tutaj i zostań aż do jutra”. Odpowiedziała mu: „Jeśli ja zamieszkam z tobą, ufam, że nie naruszyś mnie, gdyż jestem dziewczyną, a moje królowanie będzie unieczystwione, jeśli ja nie pozostanę w dziewictwie”.

tłum. Rafał Zarzeczny SJ

Tekst pochodzi z rękopisu etiopskiego numer 3 z kolekcji M.E. Delorme. Opisuje podróż królowej Saby do Jerozolimy i jej spotkanie z Salomonem. Opowieść rozwija tekst z 1 Krl 10,1-13 (par.). Tradycja etiopska wywodzi dynastię cesarską Etiopii od syna Saby poczętego z Salomona, jednak niniejsza opowieść kończy się deklaracją królowej o pozostaniu w dziewictwie.

RAFAŁ ZARZECZNY SJ, ur. 1969. Doktorant z patologii na UKSW w Warszawie. Interesuje się m.in. rozwojem teologii Kościoła pierwotnego (I–III w.) oraz piśmiennictwem koptyjskim, etiopskim i syryjskim.



Zbigniew Kubacki SJ

Bóg, który jest dla nas

Największą tajemnicą Boga chrześcijan jest Jego bycie z nami i dla nas. Misterium Boga objawione w Jezusie Chrystusie zawarte jest przede wszystkim w Jego pro-egzystencji, co św. Jan wyraża w zdaniu: *Bóg jest miłością* (1 J 4,16). W języku biblijnym, jak i w języku Kościoła, „misterium” oznacza coś innego niż zagadka, ukazująca napotkany przez człowieka problem. Rozum ludzki boryka się z nim, aż dojdzie ostatecznie do rozwiązania zagadki. Misterium jest przedmiotem Objawienia i adresowane jest do wiary człowieka. Jest to rzeczywistość, którą człowiek w wierze zgłębia, by czerpać z niej siłę i światło dla swego życia. W Liście do Kolosan św. Paweł zachęca chrześcijan do głębszego poznania misterium Boga przez Chrystusa (por. Kol 2,2). *W Nim wszystkie skarby mądrości i wiedzy są ukryte* (Kol 2,3). Zaś największym misterium, jakie objawia nam Chrystus, jest misterium Boga.

Czy można je poznać w sposób pełny i wyczerpujący? Na pewno nie! Ale wcale to nas, chrześcijan, nie zwalnia z tego, by podejmować takie próby. W IV w. biskup Jerozolimy, Cyryl, pisał: *Może mi ktoś powie, że skoro misterium Boga jest niepoznawalne, to dlaczego ty nauczasz to, co do niego się odnosi? Czy pod pretekstem, że jestem niezdolny do wypicia całej rzeki, mam się pozbawiać skromnego pobrania z niej tyle, ile mi potrzeba? Czy pod pretekstem, że konstytucja moich oczu zabrania mi objęcia całego słońca, nie będę już go oglądał na tyle, na ile moje potrzeby mnie do tego przynaglają? Albo jeszcze, czy chcesz, abym, znalazłszy się w wielkim ogrodzie, pod pretekstem, że nie mogę zjeść wszystkich owoców w nim się znajdujących, wyszedł z niego głodny? Wielbię i sławię Tego, który nas uczynił, gdyż taki jest Boży rozkaz: „Niech wszystko stworzenie wielbi Pana”. Wielbić Pana, a nie wytłumaczyć Go – taki jest mój aktualny cel. Wiem dobrze, że nie zdołam wielbić godnie, myślę jednak, iż należy przynajmniej podjąć to pobożne*

dzieło. Pan Jezus bowiem usprawiedliwia moją słabość, kiedy mówi: „Boga nikt nigdy nie widział”.

Oto perspektywa, w jakiej chciałbym umiejscowić te rozważania. Bo choć *Boga nikt nigdy nie widział*, to jednak – jak pisze w tym samym zdaniu św. Jan – *Jednorodzony Syn, który jest w łonie Ojca, o Nim pouczył* (J 1,18). To powiedziawszy, św. Jan z pewnością nie twierdzi, że Bóg był wcześniej absolutnie nieznanym. Stwarzając świat – będący pierwszą księgą Objawienia – Bóg zasiał w nim ziarna swojej chwały, które mogą doprowadzić człowieka do poznania Go jako Stwórcy wszystkich rzeczy (por. Rz 1,19-20). Objawiając się Izraelowi i wiążąc się z nim przymierzem, Bóg objawił się jako konkretna Osoba, która określa siebie samą przez relację do ludzi – jako Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba. Niemniej objawienie misterium Boga w Jezusie Chrystusie przynosi naszemu poznaniu (doświadczeniu) radykalne novum.

Misterium Boga w Starym Testamencie

W odróżnieniu od Boga deistów i filozofów Bóg Starego Przymierza jest Bogiem, który do tego stopnia wiąże się ze światem i z wybranym przez siebie narodem, iż obok imienia *Jestem, który Jestem* (Wj 3,14) nazywa siebie: *Bogiem Abrahama, Izaaka i Jakuba* (por. Wj 3,15), czyli określa swoją tożsamość przez relacje do ludzi, do narodu wybranego¹. Jest tym, który lud wybrany *wywiódł z ziemi egipskiej* (Wj 20,2; Kpł 11,45; Pwt 5,6; 6,21). Najbardziej pierwotne żydowskie wyznanie wiary w Boga, wypowiadane podczas liturgii, dotyczy

¹ Zdaniem W. Hryniewicza definicji Boga „Jestem, który jestem” nie należy rozumieć w kategoriach metafizycznej koncepcji Boga, lecz w kategoriach biblijnego obrazu Boga jako Boga dla nas. Píše on: „Istnieją podstawy ku temu, aby sławny i trudny tekst (Wj 3,14): »Jestem, który jestem« tłumaczyć w inny sposób: »Będę, którym będę«, »Jestem, który oto będzie« dla was. Bóg określa tu siebie poprzez czyn skierowany ku człowiekowi i dla jego dobra. Odpowiedź na pytanie: kim jestem? zobaczysz w moich czynach. Głębię treści zawartą w objawieniu tego imienia można by sparafrazować przy pomocy kilku zdań. Będę z wami, wiecznie bliski, jako Bóg wskazujący drogę, towarzyszący wam”, W. Hryniewicz, *Bóg naszej nadziei*, Opole 1989, s. 33.

Jego zbawczego działania w historii Izraela (por. Pwt 26,5-11). Wspomina ono, jak Izraelici znaleźli się w niewoli egipskiej; jak Egipcjanie źle ich traktowali, gnębiąc i nakładając na nich roboty przymusowe; jak Bóg wysłuchał wołań i wyprowadził ich z Egiptu; oraz jak zaprowadził ich do Ziemi Obiecanej, do kraju płynącego mlekiem i miodem. Kiedy pytamy o obraz Boga, który przebija z tego pierwotnego wyznania wiary, to należy odpowiedzieć, że nie jest to Bóg oddalony od człowieka w niedostępnej świętości, lecz przeciwnie, jest to Bóg osobowy, którego dotyka los narodu wybranego. Jest Bogiem, który widzi jego nędzę i uciemiężenie, który słyszy jego wołanie i odpowiada na nie, wyprowadzając go z niewoli. Nie jest to Bóg przeciwny człowiekowi, ale dla niego. Bóg historii. Bóg przymierza.

Stary Testament podkreśla ten właśnie aspekt Boga obecnego i działającego w historii. Jego działanie nie jest interwencjonistyczne, nie liczące się z człowiekiem. Bóg respektuje wolność człowieka, mimo niewierności i zdrady ze strony ludu wybranego. On raz zawartego przymierza nigdy nie zrywa. Przez patriarchów i proroków Bóg nieustannie ponawia zerwane przymierze, okazując wybranemu narodowi wierność, miłość, swoje bycie dla niego. Owo bycie Boga dla narodu wybranego bardzo pięknie streszcza Katechizm Kościoła Katolickiego w nr. 218-219, które warto tu przytoczyć w całości wraz z przypisaniami cytatów biblijnych: *W ciągu swej historii Izrael mógł odkryć, że Bóg miał tylko jeden powód, aby mu się objawić i wybrać go spośród wszystkich ludów, by był Jego ludem; tym powodem była Jego darmowa miłość (por. Pwt 4,37; 7,8; 10,15). Dzięki prorokom zrozumiał też Izrael, że Bóg z miłości nie przestał go zbawiać (por. Iz 43,1-7) oraz przebaczać mu jego niewierności i grzechy (por. Oz 2). Miłość Boga do Izraela jest porównana do miłości ojca do syna (por. Oz 11,1). Ta Boża miłość jest mocniejsza niż miłość matki do dzieci (por. Iz 49,14-15). Bóg miłuje swój lud bardziej niż oblubieniec swoją oblubienicę (por. Iz 62,4-5); miłość ta będzie zwyciężać największe niewierności (por. Ez 16; Oz 11).*

Katechizm stwierdza, że miłość ta posunie się aż do udzielenia największego daru – daru Syna przez Ojca. Stwierdzenie to jednak przekracza perspektywę Starego Testamentu, o czym

świadczy użyty cytat pochodzący z Ewangelii św. Jana (J 3,16). Podkreśla on aspekt wypełnienia i nowości zarazem w objawieniu Boga w Jezusie Chrystusie względem tego wszystkiego, co Bóg już objawił o sobie samym w Starym Testamencie. Ten krótki i schematyczny opis misterium Boga w Starym Testamencie pokazuje, że jest to Bóg historii, Bóg zatroskany o naród wybrany, zatroskany o każdego człowieka i istniejący – nie z musu, lecz z bezinteresownej miłości – dla niego. *Jak się lituje ojciec nad synami, tak Pan się lituje nad tymi, co się Go boją* (Ps 103,13). Takiego też Boga – zatroskanego o człowieka i istniejącego dla niego – objawia nam Jezus przez swe życie i nauczanie.

Misterium Boga w nauczaniu Jezusa: Przypowieść o robotnikach w winnicy (Mt 20, 1-15)²

Egzegeci wyróżniają dwie części w tej przypowieści: pierwsza obejmuje w. 1-7, druga 8-15. W pierwszej części mowa jest o postawie gospodarza wobec robotników zatrudnionych w różnych porach dnia. Gdy chodzi o pierwszą grupę, to w ich przypadku można mówić o bardzo dokładnym kontrakcie o pracę. Wszystko w nim jest jasne: czas pracy – jeden dzień, i wynagrodzenie – jeden denar. Robotnicy ci oraz słuchacze przypowieści wiedzą, jakie wynagrodzenie czeka ich na koniec dnia. Następnej grupie zatrudnionych gospodarz nie przedstawia tak precyzyjnego kontraktu o pracę. Stwierdza jedynie: *co będzie słuszne, dam wam*. Robotnicy zaś godzą się na takie warunki. Powtarza się to, gdy chodzi o robotników zatrudnianych o godzinie trzeciej, szóstej i dziewiątej. Zatrudnionym o godzinie jedenastej powiedziano tylko: *Idźcie i wy do winnicy!* Egzegeci podkreślają, że jeśli chodzi o to ostatnie wyjście gospodarza, to z punktu widzenia realizmu jest ono mało prawdopodobne, bo który gospodarz zatrudniałby kogoś tylko na

²W omówieniu tej przypowieści opieram się na J. Schlosser, *Le Dieu de Jésus. Etude exégétique*, Paris 1987, s. 214-233. Przytaczane w tekście cytaty pochodzą z tej pozycji.

jedną godzinę. Zatem sam fakt, że gospodarz z przypowieści wyszedł szukać robotników na jedną godzinę, wskazuje na jego dobroć.

Druga część przypowieści rozpoczyna się w w. 8. i pełna jest zaskakujących stwierdzeń. Po pierwsze, zaskakujący jest już sam fakt, że gdy nadszedł czas wypłaty, gospodarz rozpoczyna od robotników pracujących najkrócej, a kończy na tych, którzy się trudzili cały dzień. Drugim jeszcze większym zaskoczeniem jest to, że robotnicy zatrudnieni o godzinie jedenastej otrzymali za swą pracę po denarze, czyli wynagrodzenie za cały dzień pracy. Postawa gospodarza burzy poczucie podstawowej zasady sprawiedliwości. Poczucie to jest jeszcze bardziej nadwężone, gdy pierwsi zatrudnieni otrzymują tyle samo, ile ostatni. Zaskoczeni są nie tylko robotnicy, którzy pracowali cały dzień, ale zaskoczony jest także słuchacz przypowieści. niesprawiedliwość tę wypominają gospodarzowi robotnicy zatrudnieni jako pierwsi. Na czym polega niesprawiedliwość gospodarza? Nie zachował on tej podstawowej zasady, iż wynagrodzenie winno odpowiadać wykonanej pracy. Nie tyle dał za mało tym robotnikom, którzy zostali zatrudnieni jako pierwsi, ale dał za dużo tym, których zatrudnił jako ostatnich.

W odpowiedzi gospodarz odnosi się do kierowanych pod jego adresem zarzutów. Najpierw (w. 13-14a) wskazuje, że nie uczynił krzywdy tym, z którymi umówił się o denara, gdyż otrzymali oni swoją zapłatę. Następnie (w. 14b-15) gospodarz uznaje, iż kością niezgody między nim i robotnikami zatrudnionymi jako pierwsi jest wynagrodzenie dane pozostałym robotnikom, szczególnie tym ostatnim. Stawia on jednak dwa retoryczne pytania: *Czy mi nie wolno uczynić ze swoim, co chcę? Czy na to złym okiem patrzysz, że ja jestem dobry?* W ten sposób gospodarz rości sobie prawo do działania w sposób wolny i niezależny od przyjętych konwenansów. Prawa tego nie może być pozbawiony, jeśli respektuje podjęte zobowiązania. Istota jego wypowiedzi leży jednak w ostatnim retorycznym pytaniu. Motywacją jego działania wobec wszystkich robotników jest bowiem dobroć. Jego postawa ukazuje również, że robotnicy zatrudnieni na początku dnia nie kierowali się poczuciem sprawiedliwości, ale przede wszystkim zazdrością. Ponieważ zarzut

ten przedstawiony jest w formie pytania, dlatego, zdaniem J. Schlossera, nie chodzi w nim o oskarżenie robotników, ale jest to wezwanie, by się nawrócili, zmienili swój punkt widzenia. Taka jest treść opowiedzianej przez Jezusa przypowieści. Zapytajmy teraz o jej sens teologiczny.

Jest to oczywiście przypowieść, która opowiada o Bogu, zaś centralnymi w niej pojęciami są „sprawiedliwość” i „dobroć”. Przypowieść wskazuje, że to przede wszystkim dobroć charakteryzuje postawę gospodarza, dobroć, która – nie przecząc zasadzie „jaka praca, takie wynagrodzenie” – przekracza wąsko rozumianą sprawiedliwość. Naszkicowany w niej obraz Boga to Bóg niewypowiedzianej dobroci. Taka jest pointa tej przypowieści. Jednak, zdaniem wspomnianego francuskiego egzegety, jest ona niewystarczająca. Należy pójść dalej, wskazując na historyczne zakorzenienie tej przypowieści w postawie samego Jezusa.

Kim byli konkretni adresaci przypowieści Jezusa? Jakie przesłanie pragnął On im przekazać? Odpowiedzi na te pytania nie są łatwe. Niemniej, zdaniem Schlossera, przypowieść tę Jezus kieruje przede wszystkim do tych wszystkich, którzy w Jego czasach uważali się za „sprawiedliwych” Izraelitów, zdaniem których religijna gorliwość i wypełnianie Prawa pozwalały im na lekceważenie grzeszników i dawały zapewnienie Bożej nagrody. W ich oczach Bóg był przede wszystkim Bogiem sprawiedliwym, a ich teologia była głównie teologią zasługi. Schlosser w ten sposób charakteryzuje dominującą w czasach Jezusa teologię żydowską: *Skoro Bóg dał Prawo, to po to, by Izraelici mogli zdobyć zasługi; Skoro Bóg dał Izraelowi Prawo, to po to, by Izraelici mogli otrzymać wynagrodzenie. Bez Prawa nie ma zasługi, a bez zasługi nie ma wynagrodzenia. Sam Bóg chciał tego systemu i się go trzyma* (s. 229). Nietrudno się domyślić, że w kontekście takiej teologii przypowieść Jezusa miała charakter wywrotowy, bo burzyła żydowskie pojmowanie Boga i Bożej sprawiedliwości. Schlosser pisze: *Bóg, który działa tak jak gospodarz z przypowieści, nie respektując zasady równości między pracą a wynagrodzeniem, hojnie wynagradzając tych, którzy zrobili niewiele – taki Bóg może jedynie zdezorientować ludzi, którzy myśleli w kategoriach wyżej opisanych. Dla nich jest to „Bóg niebezpieczny i niepokojący”* (s. 229).

Takiego właśnie Boga głosił Jezus w swoich przypowieściach i ukazywał swoim postępowaniem. W oczach pobożnego Żyda niepokojące było postępowanie Jezusa wobec jawnogrzeszników, czemu daje wyraz obecne w Ewangelii określenie Go jako żarłoka i pijaka, przyjaciela celników i grzeszników (por. Łk 7,34). Bardziej precyzyjnie, niepokojące i wywrotowe było to, iż Jezus usprawiedliwiał swoją postawę wobec grzeszników, przywołując autorytet samego Boga. Jest to Bóg, który przechodzi ponad nauczaniem dominującego nurtu teologii żydowskiej³.

Ostatni aspekt godny podkreślenia dotyczy dwóch ostatnich retorycznych pytań postawionych przez gospodarza w przypowieści. Schlosser podkreśla, iż przez te pytania Jezus zwraca się do tych, których postawę i teologię w tej przypowieści krytykuje. Pytania te są swego rodzaju zaproszeniem, by się nawrócili, by zmienili swoje wyobrażenie o Bogu i Bożej sprawiedliwości, a także spojrzenie na ludzi grzesznych oraz mniej pobożnych od nich. Jego teologia przedstawia Boga jednostronnie dobrego, całkowicie istniejącego dla człowieka, nawet – a w pewnym sensie przede wszystkim – dla największych grzeszników i złoczyńców.

Misterium Boga objawione w Jezusie Chrystusie – doświadczenie apostołów: *Bóg jest miłością* (1 J 4,16)

Bycie Boga dla nas objawił nam Jezus w swoim nauczaniu w przypowieściach, w modlitwie *Abba, Ojcze!*, w postawie pełnej synowskiego zaufania i zawierzenia wobec Boga. Wydarzenie zmartwychwstania, w którym ukazał się jako zasiadający po prawicy Ojca, żyjący na wieki i wstawiający się za nami, wpłynęło także na koncepcję Boga pierwszych chrześcijan. Odtąd dla ludzi Nowego Testamentu *Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba* staje się – a dokładniej powiedzieć należy: objawia to, kim od zawsze jest – *Bogiem Ojcem Pana naszego Jezusa Chrystusa* (2 Kor 1,3). Objawienie to ma charakter wypełnienia

³Schlosser podkreśla jednocześnie, że zarówno w Starym Testamencie, jak i w samej tradycji żydowskiej istniały takie teologie, które potwierdzały nauczanie i postawę Jezusa.

(por. Mt 5,17) tego wszystkiego, co Bóg już wcześniej objawił o sobie samym w dziele stworzenia i w historii przymierza z narodem wybranym. Jezus jest ostatecznym i definitywnym słowem o misterium Boga, gdyż w swojej Osobie jest On Słowem, które było u Boga i które było Bogiem (zob. J 1,1). Autor Listu do Hebrajczyków wyraża to w taki sposób: *Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców przez proroków, a w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna* (Hbr 1,1-2).

To, co charakteryzuje objawienie Boga w Jezusie Chrystusie, to fakt, że ma ono charakter zbawczy. Innymi słowy, nie jest to abstrakcyjna informacja na temat Boga i Jego atrybutów, ale prawda dotycząca życia człowieka i jego zbawienia. Bóg ludzi Nowego Testamentu jest Bogiem Ojcem, który mocą Ducha Świętego wskrzesił Jezusa z martwych i uczynił to DLA NAS i dla naszego zbawienia. *I nie ma w żadnym innym zbawienia, gdyż nie dano ludziom pod niebem żadnego innego imienia, w którym moglibyśmy być zbawieni* (Dz 4,12).

Ludzie Nowego Testamentu głoszą zatem Boga jako dobrego i zatroskanego o każdego człowieka, jako naszego Zbawiciela. Do wiedzy tej nie doszli oni drogą metafizycznych rozważań nad światem, ale jest ona wynikiem ich osobistego doświadczenia Boga w Jezusie Chrystusie. *Myśmy poznali i uwierzyli miłości, jaką Bóg ma ku nam* (1 J 4,16). Najistotniejszym doświadczeniem ludzi Nowego Testamentu było to, że Bóg ojców, Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba, w swoim Synu Jednorodzonym, w sposób całkowicie wolny wezwał ludzi do wspólnoty, która jest dzieleniem Jego intymnego życia. Innymi słowy, owo „bycie Boga dla nas” nie jest rezultatem żadnej konieczności naturalnej czy jakiegokolwiek innej, ale wyrazem Jego bezinteresownej miłości, której pełnia objawiona została w tajemnicy życia i śmierci Jezusa Chrystusa. Św. Jan wyraził to doświadczenie słowami: *Bóg jest miłością* (1 J 4,16).

Idąc śladem wybitnego teologa XX w., Karla Rahnera⁴, spróbujmy określić, jaki jest teologiczny sens tych słów. Po pierw-

⁴Zob. K. Rahner, *Dieu dans le Nouveau Testament. La signification du mot „Theos”*, w: *Ecrits théologiques*, t. 1, DDB, Paris 1959, s. 13-111. Przytaczane dalej cytaty odnosie się będą do tej pozycji.

sze, stwierdzenie, że Bóg jest miłością, oznacza wolny akt Boga dokonany w Jezusie Chrystusie. Rahner pisze: *Nie chodzi tu o właściwość Bożą, ale o wydarzenie – wydarzenie Nowego Testamentu w Chrystusie* (s. 77). Miłość Boża to nie abstrakcyjna informacja o jakimś – może nawet i najważniejszym – atrybucie Boga, ale to historyczne wydarzenie Wcielenia: *Tak Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, miał życie wieczne* (J 3,16). Po drugie, stwierdzenie, że Bóg jest miłością, oznacza, że *człowiekowi, którego kocha, Bóg całkowicie i bez żadnych ograniczeń komunikuje swoje najbardziej intymne życie* (tamże). W tym punkcie Nowy Testament wypełnia jeszcze niejasne stwierdzenia Starego.

Rahner uważa, że te dwa aspekty najlepiej charakteryzują miłość Boga do człowieka, która jest *miłością autentycznie osobową*. Co to znaczy? Negatywnie oznacza to, że relacja miłości Boga do każdego człowieka nie jest relacją czysto zewnętrzną. Pozytywnie zaś oznacza, że tak, jak w każdej autentycznej relacji miłości osobowej, gdzie osoba, która kocha, wyzbywa się siebie samej i w tym, co jest w niej najbardziej intymne, otwiera się na drugą osobę, w podobny sposób Bóg kocha każdego człowieka. Definitywnie i ostatecznie objawione to zostało w Jezusie Chrystusie.

Kiedy w Liście do Filipian św. Paweł pisze o Wcieleniu, przedstawia je jako akt kenotyczny, w którym Jezus Chrystus, będąc na równi z Bogiem, ogałaca samego siebie i przyjmuje postać sługi, i czyni to dla naszego zbawienia (por. Flp 2,6-11). W taki właśnie sposób miłość Boża w pełni została nam objawiona. Polega ona na wprowadzeniu człowieka w intymne życie Boga w Trójcy Jedynej. Dlatego wydarzenie Jezusa Chrystusa jest wydarzeniem centralnym w całej historii zbawienia jako historii relacji miłości osobowej Boga do ludzkości. Innymi słowy, wydarzenie to nie jest jedynie przykładem – najpiękniejszym, ale tylko przykładem – Bożej miłości do człowieka. Rahner pisze: *Przez całość swoich wolnych interwencji w historii zbawienia Bóg z góry pragnął tego wydarzenia; zatem całość Bożych interwencji zależy od tej jedynej decyzji Boga; w końcu wolna decyzja Boga, której celem jest wprowa-*

dzenie człowieka w intymną wspólnotę osobową z Bogiem, stała się absolutnie nieodwołalna i bezwarunkowa jedynie przez interwencję Boga w Chrystusie (s. 78).

Zatem dla ludzi Nowego Testamentu wydarzenie Jezusa Chrystusa jest centralnym wydarzeniem całej historii zbawienia – wydarzeniem, ku któremu cała historia zmierza i w którym znajduje swoją pełnię i sens. Cytowane wyżej słowa Rahnera są bardzo silne teologicznie. Oznaczają one bowiem, że pełnia – pełnia zbawienia człowieka, pełnia jego szczęścia, pełnia jego relacji z Bogiem – jest w Jezusie Chrystusie i dokonuje się przez Niego. Na potwierdzenie tego Rahner przytacza kilka cytatów z Nowego Testamentu (Rz 10,4; Mk 1,15; J 3,16; Rz 8,31) i konkluduje stwierdzeniem: *Miłość Boga prawdziwie objawiła się w tym świecie dopiero w Chrystusie. To w Nim po raz pierwszy rzeczywiście miłość została zobiektywizowana (zob. Rz 5,8), i to przez tę realną obecność w świecie miłość się objawiła. W ten sposób decydujący akt został uczyniony i nic nie będzie już mogło prowadzić ponad to. (...) już nic nie będzie w stanie podważyć tego definitywnego wydarzenia miłości Boga do nas (s. 79).*

W Chrystusie bowiem Bóg Ojciec tak dalece stał się dla nas, że dał nam swego Syna Jednorodzonego, który stał się jednym z nas. Dał nam również Ducha Świętego. Wspólnota miłości, jaka powstaje między Bogiem a człowiekiem, dokonuje się właśnie mocą Ducha. Przez Niego Bóg Ojciec obdarza nas miłością, którą odwiecznie kocha każdego człowieka w miłości do swego Syna, Jezusa Chrystusa. *Poznajemy, że my trwamy w Nim, a On w nas, bo udzielił nam ze swego Ducha (1 J 4,13).* To Duch Święty wprowadza człowieka we wspólnotę z Bogiem, to także On wprowadza nas w intymne poznanie Boga. Duch Święty jest realizacją osobistej miłości Ojca i Syna do nas. W Nim Ojciec i Syn dają nam udział w tym, co jest w Bogu najbardziej intymne – w Jego trynitarnym życiu. To przez Ducha Świętego jesteśmy dziećmi Bożymi. Zatem w Jezusie Chrystusie Bóg Ojciec daje nam samego siebie, wyrażając w ten sposób swoją bezgraniczną miłość do każdego człowieka, a mocą Ducha Świętego wprowadza nas we wspólnotę życia Trójcy i w intymne poznanie Boga jako miłości.

Dlatego Rahner stwierdza, że dla ludzi Nowego Testamentu nasza sytuacja dzieci Bożych bezpośrednio zależy od wydarzenia Chrystusowego oraz od tego, że w Chrystusie Bóg daje siebie samego w sposób wolny i jedyny. Jeśli Nowy Testament oświadcza: „Bóg jest miłością”, to nie czyni tego, by stwierdzić coś o istocie Bożej lub by powiedzieć coś, co byłoby gdzie indziej samo w sobie ewidentne, ale by wyrazić zawartość doświadczenia Boga, doświadczenia jedyne, definitywne i nie do podważenia, jakiego człowiek – i jedynie człowiek – doświadcza w Chrystusie: Bóg dał siebie samego i bez żadnej rezerwy człowiekowi (s. 80). Czyż nie oznacza to, że istotą misterium Boga objawionego w Chrystusie jest Jego całkowite bycie dla nas?

Zatrzymajmy się jeszcze na chwilę przy cytowanym wyżej tekście. Podkreśla on centralne miejsce Chrystusa w chrześcijańskim poznaniu i rozumieniu Boga. Wiara ludzi Nowego Testamentu nie jest wiarą w Boga po prostu, ale w Boga objawionego w Ukrzyżowanym i Zmartwychwstałym. Nowotestamentowe stwierdzenie, że Bóg jest miłością, jest wyrazem doświadczenia Boga w Jezusie Chrystusie, a nie wyrazem ludzkiego myślenia na temat istoty Boga. Innymi słowy, ludzie Nowego Testamentu nie doszli do tego stwierdzenia drogą abstrakcyjnych refleksji, ale stwierdzenie to wypływa z ich bezpośredniego doświadczenia Boga w Człowieku z Nazaretu. Treścią zaś tego doświadczenia jest to, że Bóg dał siebie samego i bez żadnej rezerwy człowiekowi – jest to doświadczenie Boga jako Boga dla nas (zob. Rz 8,31).

Misterium Boga

w dyskursie Kościoła przeciwko gnostykom

Jedną z pierwszych herezji, jakie zrodziły się wewnątrz chrześcijaństwa, była GNOZA. Gnostycy chrześcijańscy – wśród których najwybitniejszymi przedstawicielami w II w. byli Walentyn i Marcjon – głosili istnienie dwóch różnych bogów. Odrzucali Boga Stwórcę, o którym mówił Stary Testament, a który w ich opinii był Bogiem złym, zazdrosnym, za bardzo

znany oraz zbyt bliskim ludziom. Odrzuciwszy Boga Stwórcę i Boga Przymierza, gnostycy wyznawali wiarę w „innego” Boga – Boga „dobrego”, dawniej nieznanego i teraz objawionego przez Jezusa w Nowym Testamencie. Ten „dobry” i niczym nieskalany Bóg istniał ponad Bogiem Stwórcą wszystkich rzeczy, którego gnostycy nazywali Demiurgiem. Marcjon twierdził, iż pełen miłości Ojciec Jezusa nie może być Bogiem mścicielem ze Starego Testamentu. Dlatego chrześcijanie winni odrzucić tego Boga, jak i cały Stary Testament. Walentyń chciał Boga, który jest transcendentny, ponad nami, w niczym nie splamiony naszą ludzką historią. Boga, który nie ma żadnych uczuć.

Gnostyckie odrzucenie Boga jako Stwórcy nie wynika jednak z Ewangelii, lecz z filozoficznej koncepcji Boga: Boga niezmiennego, niecierpięliwego, któremu czysta transcendencja zabrania wszelkiego kontaktu ze światem – światem, który w opinii gnostyków jest skazany na zło i końcową destrukcję. Wybór takiego Boga zwalniał Chrystusa ze zbawienia wszystkiego, co było materialne oraz czynił zbytecznym i bezużytecznym prawdziwe Wcielenie. Gnostycyzm był herezją usiłującą wytyczyć granicę między Bogiem i światem. *Bóg nie może zniżyć się do świata. Nie może zajmować się ludźmi. Nie jest Bogiem filantropem*⁵. Przestrzeń dzieląca Go od stworzeń jest niepokonalna nawet dla Niego samego.

Chrystologiczną odmianą gnozy był DOKETYZM. Jego zwolennicy głosili, że Chrystus miał tylko ciało pozorne. Słowo Boże nie przyjęło prawdziwie naszego ludzkiego ciała, ale jedynie jego zewnętrzną powierzchowność. W ten sposób doketyzm przeczył rzeczywistości dzieł dokonanych przez Syna Bożego w Jego ciele, przede wszystkim Jego narodzeniu i śmierci na krzyżu. Chrystus, jako byt duchowy, mógł przybyć w ciele jedynie jako duch posiadający ciało pozorne. Wszystkim koncepcjom chrystologicznym towarzyszył negatywny stosunek do ciała. Ciało ludzkie nie może być ani odkupione,

⁵ J. Kulisz SJ, A. Mostowska-Baliszewska, *Spór o Jezusa Chrystusa w ciągu wieków*, Warszawa 1998, s. 101.

ani zbawione. Odkupienie i zbawienie dotyczy wyłącznie samej duszy.

Jak było to możliwe – pytamy – że doketyzm pojawił się wśród chrześcijan w tak niedługim czasie po wydarzeniu śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa? By odpowiedzieć na to pytanie, należy zrozumieć szok, jaki wśród niektórych chrześcijan wywołała afirmacja, że ten oto Chrystus, który teraz siedzi w chwale po prawicy Boga Ojca i który jest na równi z Bogiem, mógł kiedyś żyć w rzeczywistym ciele ludzkim, a co za tym idzie rzeczywiście cierpieć, a nawet doświadczyć śmierci. Pytano zatem: Czy rzeczywiście posiadał On takie samo ciało jak ty i ja? A może był to jedynie zewnętrzny wygląd, tak byśmy mogli Go widzieć i słyszeć? Jak bowiem jest możliwe, by Bóg stał się rzeczywiście człowiekiem, że się narodził z kobiety, cierpiał i zakończył swoje życie na krzyżu? Dla rozumu ludzkiego było to szokujące, dlatego doketyści odpowiadali, że jest to niemożliwe, bo niegodne Boga. W ten sposób chcieli uchronić Boga od skandalu ciała i krzyża Chrystusa. Jak widać, podstawą doketyzmu jako herezji chrystologicznej jest pewna koncepcja Boga, czyli teologia.

Broniąc zbawczego charakteru śmierci Jezusa Chrystusa, Ojcowie Kościoła jednocześnie bronili innego obrazu Boga. W centrum ich refleksji teologiczno-chrystologicznej znajdował się skandal ciała i krzyża Chrystusa jako misterium objawienia Boga samego. W przeciwieństwie do doketystów i innych gnostyków II i III w. nie starają się ukryć śmierci Jezusa. Całą swoją teologię budują na tym centralnym wydarzeniu, interpretując je w perspektywie zmartwychwstania i wniebowstąpienia. Ich zdaniem wniebowstąpienie bez śmierci wystarczyłoby, by przekonać nas, że Chrystus jest Bogiem, ale nie wystarczyłoby, aby przekonać nas do wiary w Niego jako „Boga, który nas zbawia” – który jest Bogiem dla nas.

Owa walka Kościoła w II i III w. przeciwko gnostykom dotyczy wszystkich chrześcijan po dziś dzień. To w tym okresie bowiem powstają pierwsze redakcje „reguł wiary”, które przyczynią się do powstania tego, co dziś nazywamy Symbolem Apostolskim. Sw. Ireneusz przytacza jedną z pierwotnych

formuł, gdzie jest mowa o wierze w jednego Boga, Ojca Wszechmogącego, Stworzyciela nieba i ziemi, i morza i wszystkiego, co w nim jest⁶. Tertulian, kolejny wielki teolog walczący z gnostykami, powie: *Nasza wiara zaś została ujęta w pewną regułę (...) Wyznajemy mianowicie, że jeden tylko jest Bóg, Stwórca świata*⁷. Komentując te dwa wyznania, francuski teolog, B. Sesboüé, stwierdza: *W tym wspomnieniu Boga Stwórcy można (...) rozpoznać ostrze antygnostyczne: otóż Bóg wyznawany przez chrześcijan jest Bogiem Stworzycielem, o którym mówi Stary Testament, a nie jakimś innym Bogiem*⁸. W swoim „*Adversus haereses*” Ireneusz z Lyonu pisze: *Dobrze będzie zacząć (tę książkę) od najważniejszego rozdziału, tj. od Boga Budowniczego, który stworzył niebo i ziemię i wszystko, co w nich jest, któremu oni (gnostycy) bluźniąc, twierdzą, że jest on owocem Histeremy (niedostatku), oraz okazać, że ani ponad nim, ani po nim nie ma niczego, i że nie pobudzony przez nikogo, lecz na podstawie własnego wyroku i dobrowolnie wszystko stworzył, albowiem on sam jest Bogiem, sam Panem, sam Stwórcą, sam Ojcem, sam wszystko ogarnia i udziela wszystkiemu tego, że istnieje*⁹.

Te słowa św. Ireneusza, jak i inne wyznania wiary pierwotnego Kościoła, jednoznacznie wskazują na opcję teologiczną, która została wybrana. Jest to odrzucenie Boga obcego historii i bez historii, a wybór Boga obecnego w historii; Boga, który wiąże się z ludzkością, który pracuje na rzecz człowieka we stworzeniu i w historii przymierza, i który ostatecznie w Jezusie Chrystusie staje się jednym z nas, by w ten sposób objawić swoje bycie dla nas. Nie jest to Bóg odległy, ale bliski. *Ten Bóg, który kieruje historią dla doprowadzenia jej do zbawienia,*

⁶Św. Ireneusz, *Adversus haereses*, I, 10,1; w: A. Bober, *Antologia patrystyczna*, Kraków 1966, s. 30; cyt. za B. Sesboüé SJ, J. Woliński, *Bóg zbawienia, Historia dogmatów*, t. 1, Kraków 1999, s. 97.

⁷Tertulian, *Preskrypcja przeciwko heretykom*, XIII, w: M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, Warszawa 1976 i 1982, s. 221; cyt. za B. Sesboüé SJ, J. Woliński, dz. cyt., s. 97.

⁸Tamże.

⁹Św. Ireneusz, dz. cyt., s. 34.

jednocześnie ją znosi, wzięwszy na siebie zadanie stania się człowiekiem, w opozycji do tamtego Boga, który chowa się i odmawia przyjęcia odpowiedzialności za świat i jego cierpienia¹⁰. Jest to Bóg Stwórca, który jest jednocześnie Ojcem Jezusa Chrystusa i naszym Ojcem. W obronie takiego Boga – Boga dla nas – stanęli w kontrowersji z gnostykami Ojcowie Kościoła w II i III w.

Największe misterium

Krótką i – siłą rzeczy – wybiórczą lekturą niektórych tekstów Starego i Nowego Testamentu, jak i dyskusji Kościoła pierwszych wieków z gnozą chrześcijańską prowadzi do przekonania, że bycie Boga dla nas stanowi zasadniczy rys biblijnej i chrześcijańskiej koncepcji Boga.

Już w Starym Testamencie Bóg jawi się jako Ten, który określa swoją tożsamość przez relację z ludźmi jako *Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba*. Nie jest to Bóg przeciwny człowiekowi, ale dla niego. Bóg historii i przymierza. O byciu Boga dla nas – Boga jako swego i naszego Ojca – nauczał Zbawiciel w licznych przypowieściach. W analizowanej przypowieści o robotnikach w winnicy (zob. Mt 20,1-15) bycie Boga dla nas objawia się przede wszystkim w Jego dobroci. I odwrotnie, owa bezgraniczna i bezinteresowna dobroć Boga objawia Jego równie bezinteresowne i bezgraniczne bycie dla nas. Św. Jan ewangelista wyraził to misterium Boga słowami: *Bóg jest miłością* (1 J 4,16). Karl Rahner, którego śladem poszedłem w analizie tego zdania, stwierdza, iż miłość Boga to historyczne wydarzenie Wcielenia oraz komunikowanie człowiekowi, całkowicie i bez żadnych ograniczeń, swego najbardziej intymnego życia.

Ten biblijny obraz Boga został zakwestionowany przez gnostyków chrześcijańskich. Choć stawali oni w obronie „dobrego Boga”, to jednak zamykali Go w absolutnej transcendencji jako istniejącego wyłącznie w sobie samym i dla siebie samego.

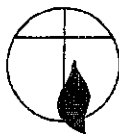
¹⁰B. Sesboué SJ, J. Woliński, dz. cyt., s. 146.

Granica oddzielająca Boga od świata była ściśle strzeżona. Bóg gnostyków nie był Bogiem dla nas. Przeciwnie takiej koncepcji wystąpili Ojcowie Kościoła II i III w. Powstałe w tym okresie pierwsze symbole wiary mówią o wierze w Boga Stwórcę jako Boga dla nas.

Owo DLA NAS zawiera najistotniejszą prawdę o Bogu objawienia biblijnego. Jeden z teologów pisze: *Nie ma powodu zastanawiać się w nieskończoność, czym jest Bóg sam w sobie albo co robił przed stworzeniem świata. Od zawsze był tym, który chciał być „dla nas”, być takim, jakim nam się objawił w obu Testamentach. To określenie „dla nas” jest zasadnicze: w końcu bez niego nie moglibyśmy w ogóle nijak wyobrazić sobie Boga. Bóg, który jest DLA NAS do tego stopnia, że przybył żyć WŚRÓD NAS, W JEDNYM Z NAS, by ostatecznie zamieszkać W NAS WSZYSTKICH, oto Bóg w Trójcy – Ojciec, Syn i Duch¹¹.*

ZBIGNIEW KUBACKI SJ, ur. 1962, dr teologii, wykładowca w Papieskim Wydziale Teologicznym, sekcja „Bobolanum” w Warszawie. Mieszka w Warszawie.

¹¹J. Moingt, *Bóg chrześcijan*, w: *Najpiękniejsza historia Boga*, Warszawa 1998, s. 123.



Jan Kieniewicz

Dziedzictwo kresowe we współczesnej Polsce

Ze sceny schodzi ostatnie pokolenie z osobistym doświadczeniem Kresów, w tej sytuacji dziedzictwo należy traktować dosłownie. Jest to coś realnie istniejącego, nie podlegającego zmianie, a jedynie lepszemu czy gorszemu rozpoznaniu. Dziedzictwo możemy poznać lub zapoznać, przyjąć bądź odrzucić, odnaleźć jakieś zagubione części lub stracić to, co było dostępne, ale nie mamy szans, by je zmienić. Intencją moją jest zatem określenie raczej charakteru niż zawartości dziedzictwa kresowego, a następnie pytanie o rolę, jaką współcześnie ma do odegrania. Jest to refleksja osobista historyka, a nie efekt socjologicznego rozpoznania.

Dziedzictwo to nie jest graciarnia, miejsce zasnuwane pajęczyną, w którym grzebiemy bez wyraźnego celu, odkrywając czasem rzeczy wzruszające, ale już mało przydatne. Tym określeniem posługuję się w celu uzmysłowienia, że nie wszystko, co się tyczy Kresów, można potraktować jako dziedzictwo. Istnieje zbiór świadectw o Kresach, zbiór ogromny, którego powiększanie i zachowanie jest zadaniem narodowych archiwariuszy. Myślę, że jest to oczywiste: istnieją zabytki materialne lub ich ślady, świadectwa utrwalone zapisem, istnieje pamięć. W dodatku nie jest łatwe, a może nawet nie jest celowe, oddzielanie tego, co się tyczy Kresów, od całości materii i informacji wytworzonych przez pamięć pokoleń Polaków. To materia, w której pracuje historyk. Dziedzictwo jednak jest tą częścią przeszłości, która przez pokolenia była wybierana i używana jako tworzywo do budowania tożsamości indywidualnej i zbiorowej. Jako coś niezbędnego do istnienia. Każde pokolenie jednak, każdy z nas, ustosunkowuje się do tego przekazu, by następnie wybierać i formować to, co uznamy za własne.

Dziedzictwo kresowe jest więc w znakomitej części niematerialne. To bowiem, co z dorobku pokoleń jeszcze fizycznie istnieje, ma dla nas znaczenie przede wszystkim jako element pobudzający wyobraźnię, jako przyjęty czy wybrany przekaz informacyjny kreujący emocje. Jacek Kolbuszewski w swojej opowieści przypomniał, że pojęcie Kresów ma w naszej kulturze zaledwie sto pięćdziesiąt lat¹. Rzeczywistość objęta tym pojęciem jest nie tylko terytorium, ale przede wszystkim kulturą, i jako taka jest dużo starsza. Nazwanie rzeczywistości było ściśle związane z funkcją obronną. Kresy odwoływały się do mitu antemurale i do okoliczności walki o zachowanie polskiego stanu posiadania po rozbiorach. Ta sytuacja bardzo silnie wpływała na formowanie się emocjonalnej zawartości pojęcia Kresów. Wszystko to należy naturalnie do dziedzictwa, także złudzenia. Ale pełnia dziedzictwa kresowego nie zamyka się w przestrzeni kilku ostatnich generacji. Trzeba zauważyć, że do tegoż dziedzictwa należy przestrzeń europejskiego pogranicza z okresu I Rzeczypospolitej².

Co zatem ze wspomnień, spuścizny literackiej, losów ludzkich zapisanych w archiwach, twórców rąk i umysłu przeszłych pokoleń, należy do dziedzictwa kresowego? Dlaczego wydaje się potrzebne wyodrębnienie tej właśnie partii dziedzictwa? W moim odczuciu dziedzictwem w ścisłym tego słowa znaczeniu jest to wszystko, co chcemy pamiętać. Jednym słowem to, co przyjęliśmy, lub co gotowi jesteśmy przyjąć, z całego zbioru należącego do przeszłości³. Zależy mi na podkreśleniu, że w tym, co pozwala nam identyfikować się jako naród, dzięki czemu możemy być Polakami, tkwią elementy związane w sposób oczywisty lub pośredni z dziedzictwem kresowym. Można to ująć w ten sposób, że te dwa zbiory w części na siebie zachodzą, a zakres wspólnoty jest indywidualnie zmienny. Nie

¹ J. Kolbuszewski, *Kresy*, Wrocław 1995.

² Por. J. Kieniewicz, *Polska granicą Europy*, „Przegląd Powszechny”, nr 7-8/1990, s. 9-16.

³ Por. *Barwy i smaki Kresów*, w: J. Kieniewicz, *Spotkania Wschodu*, Gdańsk 1999, s. 120-151.

wszyscy są tego świadomi, nie każdy chce tę właśnie część przyjąć.

Dziedzictwo zatem to żywa część pamięci. Zarazem jednak to także owa zagracona przestrzeń, na co dzień nie odwiedzana, ale w której czasem znajdujemy skarb, który wynosimy do naszej współczesności, czyniąc zeń jakiś istotny fragment naszej tożsamości. Skarby zwykliśmy chronić. Wydaje się jednak, że dla dziedzictwa ważne jest również niezagubienie przeszłości, także tej nie pamiętanej.

Istnieje wprawdzie Ministerstwo Dziedzictwa Narodowego, ale nie jest to najlepszy pomysł w tej sprawie. Muzea, biblioteki, archiwa, skanseny i wszelkie inne formy zachowywania śladów przeszłości to część pracy, którą można traktować jako obowiązek, ale nie tworzą one dziedzictwa. W moim odczuciu zaliczam do tego pojęcia nie tylko to, co jakby wprost zostało mi legowane w rodzinie. Dziedzictwem mogę uczynić też to, co wybrane, o dziedzictwo jakoś mam prawo się upomnieć, w jakimś zakresie dochodzić swoich praw. Podstawy tych roszczeń nie są prawne, ale też nie należy ich lekceważyć określeniem „sentymentalne”.

Dziedzictwo kresowe bowiem bardzo łatwo sprowadzić do folkloru. Nie chcę się pastwić nad tym zjawiskiem, ponieważ potrzeba sentymentalnych wzruszeń jest oczywista. Nie muszę natomiast podkreślać, że igranie z sentymentami jest niebezpieczne. Dlatego obok festiwalu piosenki kresowej potrzeba okazji do głębszej refleksji.

Jeszcze raz podkreślam, wybór należy do nas. Dlatego nie ośmielam się wyszczególniać zjawisk, które należy uznać za dziedzictwo. Niewykluczone, że w świadomości Polaków obecny jest przede wszystkim stereotyp Kresów oraz związane z nimi stereotypy etniczne. Istotne może być to, że stają się one regulatorami naszych wrażeń. Wędrówka w przeszłość w poszukiwaniu skarbów powinna stawać się dla nas przeżyciem oczyszczającym od negatywnego oddziaływania stereotypu.

Nie zajmuję się więc stereotypem Kresów, choć byłoby to zadanie pilne. Pisze się jednak dużo na ten temat i to stwarza nadzieję, że będziemy umieli go rozpoznawać. Nie chodzi bo-

wiem o to, by go zwalczać. Warto raczej zadbać o to, by wizje Kresów jako przestrzeni magicznej, jako mitu i archetypu, przetrwały odejście swych twórców. Literatura i sztuka utrwaliły te postawy, które nazywa się efektem pogranicza, i w ten sposób umożliwiona została kontynuacja⁴.

Dziedzictwo kresowe zatem, to najpierw to wszystko związane z Kresami, co każdy z nas znajduje w swej pamięci, a uważa za część swojej tożsamości. Następnie zaś do dziedzictwa kresowego zaliczam to, co z przeszłości świadomie zechcemy wybrać, by włączyć do naszej tożsamości, do naszego sposobu określenia się „w jestestwie swoim”.

Są dwie sprawy związane z dziedzictwem kresowym we współczesnej Polsce, które wymagają moim zdaniem szczególnej uwagi. To nostalgia i martyrologia. Nostalgia przemija wraz z odchodzącym pokoleniem urodzonych na Kresach, ale pozostaje zapis wspomnień, do których każdy może sięgać. Pozostaje zwłaszcza to, co nazwano literaturą kresową, czyli tym przetworzeniem artystycznym, w którym nie tylko treść, ale i forma związały się ze szczególnym oddziaływaniem kulturowym Kresów⁵. To kwestia emocji i refleksji wywoływanych przez skojarzenia, to Lwów i Wilno, które były kolebką naszych rodziców czy dziadków. Jakże inaczej reaguje się na te słowa dziś i przed półwiekiem! Po wojnie bowiem utrata obu miast była symbolem zniewolenia dla wszystkich, nawet gdy zakładali, że wymuszona zmiana okaże się dla Polski korzystna. Dzisiaj wielu Polakom te emocje i dramaty wydają się bardzo odległe i wręcz niezrozumiałe. Jesteśmy świadkami różnicowania postaw wobec Kresów uwarunkowanego czasem i miejscem urodzenia. Przekreślenie Jałty w 1991 r. nie zmieniło historii, ale ułatwiło jej zrozumienie. Jechać do Wilna czy Lwowa możemy tak, jak niektórzy wędrują do Wrocławia

⁴Por. znakomite przedstawienie problematyki w szkicu L. Witkowskiego, *Bogactwo Kresów – Między pograniczem kultury a kulturą pogranicza*, w: E. Czaplewicz i E. Kasperski (red.), *Kresy w literaturze. Twórcy dwudziestowieczni*, Warszawa 1996, s. 74-90.

⁵E. Czaplewicz, *Czym jest literatura kresowa*, w: tamże, s. 7-73.

i Gdańska. Z tym że przez pięćdziesiąt lat zrobiono wiele, by nostalgia, by pamięć o kresowych korzeniach nie zostały przekazane następnym pokoleniom. Tak było i nie ma co narzekać. Trzeba jednak przypomnieć, że emocje i uczucia związane z Kresami pozostają niezbywalną częścią polskiego losu. Pamięć tę następnym pokoleniom trzeba wrócić⁶.

Zarazem w tej pamięci tkwi obraz tragicznych przeżyć, ciąży krew obustronnie przelana. Męczeństwa Polaków na Wschodzie nie wolno zapomnieć. Trzeba jednak ten dramat przezwyciężyć. W dziedzictwie mieści się krzywda wyrządzona kiedyś i kłamstwo głoszone przez lata. W tym samym jednak dziedzictwie odnajdujemy także zło wyrządzone innym. Ten wielki problem, ciągnący się przez dzieje Polski od czterech stuleci, należałoby uwolnić od refleksji nad geopolitycznym położeniem. Innymi słowy, nie traktować martyrologii jako argumentu, jako monety przetargowej. Nie sugeruję wcale, że dla dobrosąsiedzkiej zgody należy się wyrzec pamięci i zamknąć oczy na to, co się dzieje złego. Wręcz przeciwnie. W miarę jak odchodzi pokolenie świadków, tym bardziej potrzebna jest nam prawda o wydarzeniach. Poczynając od wojen polsko-kozackich, a na wołyńskiej eksterminacji i Akcji „Wisła” kończąc. Ta potrzeba prawdy wynika z niebezpieczeństwa utrwalania się stereotypów pozbawionych jakiegokolwiek szansy na korektę ze strony własnego doświadczenia.

Gdy rozważamy ten aspekt dziedzictwa kresowego, powinniśmy zgodzić się na istnienie odrębnych pamięci. Polacy i Ukraińcy żyją z osobnymi bagażami przeszłości, choć zdawałoby się, że mają wspólną historię. Tymczasem, choć złączeni przez dzieje, chcemy mieć własne historie. Trzeba też zgodzić się z oczywistością, że nasza mała ojczyzna nie należy wyłącznie do nas. Dopuszczenie do uznania nie tylko odrębnej pamięci, ale także do wspólnoty prawa do miłości ziemi rodzinnej, są

⁶ Norman Davies ze słuszną emfazą deklarował na otwarcie konferencji poświęconej Kresom w Lille, 5-7 V 1987: „Przed prawie pięćdziesięcioma laty została zniszczona cywilizacja Kresów. Oto świat miniony, świat bezpowrotnie utracony. Do nas należy, by nie został zapomniany”, *Un monde bouleversé*, w: D. Beauvois (red.), *Les Confins de l'ancienne Pologne. Ukraine. Lituanie. Biélorussie. XVI^e-XX^e siècles*, Lille 1988, s. 17.

to bardzo trudne, ale i niezbędne kroki⁷. Co więcej, na drodze do uznania tej prawdy nie należy się spodziewać wzajemności. Czy raczej ta wzajemność nie może warunkować naszego postępowania. Tym bardziej dziś, gdy Kresów już nie ma, a ziemie kresowe są poza granicami Polski.

W stosunku do tych dwu aspektów dziedzictwa kresowego trzeba wysunąć postulat uwolnienia od nienawiści. Jest знаmienne, że sentymentalno-nostalgiczna idealizacja Kresów kształtuje wrażenie jakiegoś przestrzeni idyllicznej. Natomiast zapis wydarzeń urasta do symbolu piekła⁸. Razem zdają się tworzyć trudne do wytrzymania napięcie, które staje się pożywką nienawiści. Im bardziej podkreślamy wyjątkowość doświadczenia pogranicznego właśnie w zakresie kształtowania stosunków międzyludzkich, tym usilniej powinniśmy badać fenomen rozpalania się nienawiści na terenach kresowych.

Uwolnienie pamięci od ciężaru nienawiści jest tyleż trudniejsze, że nie przynosi nam satysfakcji własnej wielkości związanej z aktem przebaczenia. W dziedzictwie kresowym zawarte są losy Polaków i Ukraińców, dzieje stosunków między różnymi wyznaniem i narodowościami. Znakomita większość tych, którzy ucierpieli lub zadali cierpienie, już nie żyje. Dla potomnych gesty przebaczenia nie rozwiązują niczego, ponieważ zło kryje się w pamięci. Nie całe zło ujawniające się w stosunkach między ludźmi, ale jego znacząca część. Zapomnienie, wyparcie z pamięci tego, co nadal bolesne, także nie jest wyjściem. Przyjęcie dziedzictwa wymaga zapewne zrozumienia, a więc poznania prawdy, następnie zaś wysiłku przezwyciężenia nienawiści. To uwolnienie pamięci od ciężaru nienawiści stwarza szansę przetworzenia odziedziczonych skarbów w bogactwo naszej tożsamości, w budulec europejskiej obecności na Wschodzie.

Chodzi mi nie tylko o historyczne odwołania do przeszłości z XIX i XX w., o obraz powieściowy czy malarski dawniejszych epok chwały. Nie sięgając do bardzo zamierzchłych czasów, od XIV w. rosła Polska na osi prowadzącej od Lublina

⁷ Pisałem o tym zupełnie niedawno, J. Kieniewicz, *Polska-Ukraina: dialog w strefie pogranicza*, „Przegląd Powszechny”, nr 10/1996, s. 65-73.

⁸ O tej dwoistości postaw, szczególnie w twórczości literackiej, zob. D. Sapa, *Między polską wyspą a ukraińskim morzem*, Kraków 1998.

i Lwowa w kierunku Morza Czarnego. Na tej osi rozbudowała się Rzeczpospolita Obojga Narodów. Rosła daleko bardziej w efekcie procesów kolonizacji i asymilacji niż aneksji lub podboju⁹. Żyzne ziemie Rusi Halickiej, sławne bogactwem Podole i Wołyn, przyciągały osadników wszelkiej narodowości, tym bardziej że w efekcie najazdów mongolskich i walk wewnętrznych były bardzo wyludnione. Równoległe do polskości przyciągał mieszkańców tych ziem model wolnościowy, otwierający przed posiadaczami perspektywę nieskrępowanego rozwoju. Ten trwający stulecia proces, polegający na włączeniu ziem ruskich w obręb cywilizacji europejskiej, następował w przestrzeni nazywanej pograniczem cywilizacji. Polska zawdzięcza mu ogromnie wiele, choć byłoby błędem sprowadzać polskość wyłącznie do tego, co urodziło się w Wielkim Księstwie Litewskim i południowych województwach Korony. Sarmatyzm jednak byłby nie do pomyślenia bez bogactwa spotkań z Orientem w sytuacji właśnie pogranicznej. Przypomnę, że była to rzeczywistość dynamiczna, aktywna, a nie tylko obronna¹⁰. Jest nam potrzebna prawda nie tylko o czasach, gdy powstawało pojęcie Kresów, ale i o poprzedzających trzech czy czterech stuleciach.

Dziedzictwo kresowe dzisiaj jest bardzo silnie zaznaczone poczuciem klęski, syndromem postaw obronnych. Nie należy tego deprecjonować. Warto zdawać sobie sprawę z konsekwencji. Z tej racji trzeba przypomnieć, że proces ustępowania pola, eliminacji cywilizacji europejskiej na Wschodzie, sięga czasów przedrozbiorowych. Co więcej, należy patrzeć nań nie tylko z perspektywy „kresowych stanic”, ale z szerszej, a trudniejszej perspektywy przegranej rywalizacji o stworzenie Europy Wschodniej¹¹.

⁹ N. Jakowenko, *Historia Ukrainy od czasów najdawniejszych do końca XVIII wieku*, Lublin 2000, rozdz. III. Por. H. Litwin, *Katolicyzacja szlachty ruskiej a procesy asymilacyjne na Ukrainie w latach 1569-1648*, w: M. Bogucka (red.), *Triumfy i porażki. Studia z dziejów kultury polskiej XVI-XVIII w.*, Warszawa 1989, s. 48-73.

¹⁰ Odsyłam tu przede wszystkim do prac T. Chrzanowskiego, *Wędrowki po Sarmacji europejskiej*, Kraków 1988.

¹¹ Por. J. Kieniewicz, *Czy Europa Wschodnia jest możliwa?*, „Arcana”, nr 29 (5/1999), s. 54-67.

Czym jest więc dziś dziedzictwo kresowe? Nie zaprzeczając nikomu prawa do określenia tego na własny sposób, uważam, że jest to przede wszystkim potencjał do odkrycia, zobowiązanie wobec przeszłych pokoleń i szansa na nowy polski projekt kształtowania wspólnej przyszłości. Jednym słowem, szansa dla polskości i perspektywa dla europejskości. Co więc widzę w tym dziedzictwie? Przede wszystkim przykład samodzielności, odwagi, otwartości w podejmowaniu wyzwań, w stawianiu czoła przeciwnościom. Dalej długą, a zapoznaną tradycję otwartości i tolerancji. Nam się historia polskiego pogranicza kojarzy z „Ogniem i mieczem”, gdzie, wydaje się, nie ma miejsca dla tolerancji. Patrzę jednak inaczej. Tamte czasy to był najpierw i bardzo długo konflikt domowy, w którym skupiły się liczne błędy właśnie zaprzeczające tolerancji. Dopiero z czasem stał się konfrontacją odrębnych projektów dziejowych, które chciały się urzeczywistniać na tym samym terytorium. Ale ten tragiczny konflikt nie przekreśla podstaw Rzeczypospolitej jako państwa ludzi wolnych, a dzięki temu godzących się na rozróżnienie w wierze. Miecz i ogień nie były jedynymi narzędziami polityki prowadzonej w Rzeczypospolitej. Asymilacja nie oznaczała przecież tylko wyparcia się korzeni czy zdrady przyszłych możliwości. Dzieje polskich Tatarów mogą tu być wymownym przykładem¹². Myśląc o prawdzie, chcę wierzyć w sensowność konfrontacji odrębnych wersji tych procesów. Minimum porozumienia wymaga przyjęcia przez spierające się strony wzajemnego prawa do historii i uczciwości w ustalaniu faktów.

Wreszcie chcę podkreślić ogromne znaczenie doświadczenia Kresów *avant la lettre* w zakresie spotkania z obcymi cywilizacjami. Było to w dziejach Europy jedno z najciekawszych doświadczeń SPOTKANIA. Jego efektem jest nasza kultura. Dziedzictwo kresowe to także wydobywanie tego doświadczenia, które dziś zyskuje zupełnie nowy wymiar. Można w nim zauważyć rolę Rzeczypospolitej w powstrzymywaniu postępów tureckich,

¹² A.B. Zakrzewski, *O asymilacji Tatarów w Rzeczypospolitej w XVI-XVIII w.*, w: *Triumfy i porażki*, s. 76-96.

warto zwrócić uwagę na kategorię ludzi wyrosłych z tego doświadczenia¹³.

Jakie zaś miejsce zajmuje to dziedzictwo we współczesnej Polsce? Oficjalnie wydaje się zepchnięte na margines. Prywatnie zbyt często zamyka się we wzruszeniach. Nie zajmuję się diagnozowaniem stanu rzeczy, choć sądzę, że ani programy szkolne, ani polityka państwa nie umieją znaleźć w tym dziedzictwie ożywczych treści. Uważam to za fatalny błąd. Mówiąc o miejscu, kieruję się raczej ku możliwościom na przyszłość. Poddaję pod rozagę ten dla mnie oczywisty fakt: Kresów już nie ma od półwiecza, natomiast dziedzictwo czeka na spadkobierców. W dziedzictwie podjętym widzę szansę na określenie naszej przyszłości w obliczu tak wielu jej wyzwań. To szansa określenia się w Europie, stworzenia platformy współdziałania z sąsiadami i perspektywa odwrócenia fatalnego dla Polski syndromu zagrożenia ekspansją rosyjską.

To, co dla nas jest oryginalne i swojskie z dorobku pogranicza, jest też częścią dziedzictwa dla innych. Świat ten bowiem nie dawał się podzielić wedle pochodzenia czy wyznania. Określenie „gente Rutenus, natione Polonus” jest właściwie interpretacją dość skomplikowanej sytuacji, w której świadomość wspólnoty narodowej uzyskiwano wraz z europejskością w przyznaniu się do polskości. Problem powstawał, gdy ta definicja przestawała wystarczać, a w konsekwencji musiała zrodzić sprzeciwy¹⁴. Można się naturalnie zastanawiać nad przyczynami, które zablokowały proces wiązania Rusi z Koroną na podobieństwo unii polsko-litewskiej. Trzeba jednak zauważyć, że uświadomienie wspólnoty ruskiej było logicznym następstwem wejścia w krąg cywilizacji europejskiej. Nie należy ustawać w powtarzaniu, że niezdolność znalezienia rozwiązania w XVII w. skończyła się katastrofą nie tylko dla Polski, ale i dla Ukrainy.

Gdy dziś mowa o dziedzictwie kresowym, na pierwszym planie pojawia się kwestia układania stosunków z sąsiadami. To

¹³ Zob. J. Tazbir, *Glossa do kultury sarmackiej*, w: tenże, *Szlaki kultury polskiej*, Warszawa 1986, s. 56-65.

¹⁴ Por. D. Sapa, dz. cyt., s. 209.

na pewno bardzo istotne zagadnienie, ale nie wolno mu podporządkowywać spraw fundamentalnych. Kwestie dziedzictwa nie nadają się do uzgodnień. Uwolnienie od nienawiści jest nam potrzebne bez względu na konsekwencje dla stosunków z Ukraińcami, Litwinami czy Rosjanami. Prawda jest nam niezbędna do wyzwolenia. Zarazem zaś zwrot ku dziedzictwu otwiera nam oczy na to, że w Europie jesteśmy od początku, a byliśmy najbardziej wtedy, gdy traktowaliśmy tę przynależność jako oczywistość. W dziedzictwie kresowym, w pamięci pogranicza, znajdujemy właśnie to zdecydowane przekonanie o własnej wartości i naturalność cywilizacyjnej identyfikacji. Inaczej to wyglądało za dni chwały I Rzeczypospolitej, a inaczej, gdy zabrakło własnego państwa. Ale obrona polskości na Kresach powinna być ukazywana także jako część walki o Europę i nie można dla doraźnych kalkulacji zamykać oczu na ten aspekt dziejów. Dlatego nieodzowne jest poszukiwanie prawdy o losach ukraińskich i litewskich w tym czasie. Bywa to bolesne, ale jest uzdrawiające¹⁵. Nasz projekt na przyszłość to bezpieczeństwo i dobrobyt Polaków. Mylą się ci, którzy sądzą, że można na to kupić licencję. Nasza lepsza przyszłość to europejskość, rozumiana jako pełnoprawne uczestnictwo w dialogu cywilizacyjnym. Bez tego nie powiodą się wysiłki podnoszenia naszego standardu życiowego. Tylko dla tej racji może być opłacalne takie czy inne dostosowanie. Należy jednak zrozumieć, że na uczestnictwo we wspólnocie europejskiej mamy szansę tylko jako naród, jako wspólnota o wyrażeniu zarysowanej tożsamości. Naszą tożsamość musimy formować bez wstydu i kompleksów, odważnie i z fantazją. Wzorców do tego dostarcza nam dziedzictwo kresowe.

JAN KIENIEWICZ, ur. 1938, historyk, prof. dr hab. Pracownik Ośrodka Badań nad Tradycją Antyczną w Polsce i Europie Środkowo-Wschodniej Uniwersytetu Warszawskiego. Autor m.in. książek: „Historia Indii” (1985), „Od ekspansji do dominacji” (1986), „Spotkania Wschodu” (1999).

¹⁵ Dlatego najwyższą ocenę trzeba przyznać wysiłkowi badawczemu Daniela Beauvois, na szczęście dostrzeganemu przez polski świat akademicki.

Nicholas Lobkowicz

Quid est tempus?

Interpretacje naszego pojmowania czasu
od presokratyków do Augustyna

W jedenastej księdze swych „Wyznań” św. Augustyn pisze: *Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat scio, si quaerenti expliare velim nescio* (Czymże więc jest czas? Jeśli nikt mnie o to nie pyta, wiem. Jeśli pytającemu usiłuję wytłumaczyć, nie wiem)¹. Augustyn, oczywiście, znał rozliczne teorie na temat istoty czasu, które powstały w zachodniej cywilizacji aż do początku V w. po Chr. W rozdziałach 12–21 „De civitate Dei” zadał sobie nawet trud rozgraniczenia chrześcijańskiego rozumienia czasu od pogańskich wyobrażeń o nim. Chodzi mu m.in. o niepowtarzalność historii, ale też np. o to, w jaki sposób winniśmy wyrazić to, że przed stworzeniem świata czas nie istniał. Nie przeszkodziło mu to jednak w wyznaniu swej bezradności co do tego, czym właściwie jest czas. Przeżywamy go, lub w każdym razie sądzimy, że go przeżywamy (w końcu posługujemy się stale takimi słowami, jak: „było”, „jest”, „będzie”), ale zdaje się on należeć do danych, które pojęciowo są ledwo uchwytnie.

Ponadto już presokratycy widzieli, że kiedy rozprawia się o czasie, łatwo popaść w sprzeczności: Czy czas ma swój początek, czy też jest wieczny? W pierwszym przypadku powstaje pytanie, coż mogło istnieć „przed” czasem? W drugim zaś popada się w kłopot przedstawiania czasu jako właściwości

¹ Ponieważ artykuł ten nie jest napisany dla kolegów po fachu, dlatego, pomijając nieliczne wyjątki, rezygnuję z podawania przypisów – N.L.

bogów lub nawet Boga, którzy przecież powinni istnieć „poza” czasem. Czy jest on czymś obiektywnym, z czym spotykamy się tak jak z rzeczami, czy też jest tylko wymiarem naszego rozumienia świata? Jeśli przyjmiemy to ostatnie, to w jaki sposób istnieje w rzeczywistości „przedem” i „potem”? Jeśli prawdą jest to pierwsze, to na czym miałby on właściwie polegać? Istnieje tylko byt istniejący i jego właściwości, ale czas, a właściwie czasowość, zdaje się w pewien sposób poprzedzać wszelki byt istniejący, o którym mamy jakieś doświadczenie. Jak się ma stosunek czasu do przestrzeni? Myśl, iż przestrzeń i czas tworzą kontinuum i dlatego też czas mógłby być pojmowany jako pewnego rodzaju „czwarty wymiar”, została przedstawiona dopiero w 1908 r. przez fizyka Hermanna Minkowskiego. Natomiast fakt, że przestrzeń i czas są fenomenami spokrewnionymi, przeczuwali już presokratycy. Wyobrażenie to nasuwało się już choćby dlatego, że obydwie rzeczywistości „rozciągają się”. Przeszłość i przyszłość zawsze były rozumiane w analogii do „za mną” i „przede mną”. Dwa z czterech paradoksów, za pomocą których Zenon z Elei, uczeń Parmenidesa, w połowie V w. przed Chr. próbował udowodnić niemożliwość ruchu, czyli niezmienności, odnoszą się równocześnie do czasu i przestrzeni, które są nieskończenie podzielne, wskutek czego niemożliwe jest wyodrębnienie odcinka w obrębie skończonego czasu – bo każdy z nich może być dzielony od nowa. Dlatego też Achilles, choćby biegł nie wiadomo jak szybko, nigdy nie prześcignie żółwia.

Najstarsze greckie wyobrażenie czasu upatrywało w nim pewnego rodzaju prabóstwa. Fakt, że bóstwo o imieniu Kronos albo Chronos przedstawiano w Grecji jako wielogłowego węża ze skrzydłami, pozwala przypuszczać, że wyobrażenie to było pochodzenia asyryjskiego lub babilońskiego. Zachowany w madryckim Prado przerażający obraz Franciszka Goyi „Kronos pożerający swe dzieci” nawiązuje do tej mitologicznej tradycji, o której wiemy z fragmentu księgi Perekydesa z Syros, autora trochę młodszego od Talesa z Miletu. Oczywiście, toczy się uczony spór w kwestii, czy Kronos był rzeczywiście Chronosem (a więc czasem), w każdym jednak razie jest nieprawdopodobne, aby w tym kontekście czas rozumiano jako coś ab-

strakcyjnego. Anaksymander z Miletu, prawdopodobnie również rówieśnik Talesa, mówi, że czas karze niesprawiedliwość, co sugeruje myśl, iż sprawiedliwość na końcu zwycięży, nawet gdyby miało się to dokonać tylko w retrospektywnym osądzie potomnych.

Czas staje się tematem myśli Zachodu dopiero dzięki obu eleatom, Parmenidesowi i Zenonowi, którzy żyli przynajmniej jedno, a prawdopodobnie trzy pokolenia po Talesie. Jak wiadomo, Parmenides mówi o tym, *co istnieje*. Wewnątrz tego bytu istniejącego, jak stwierdza, nie istnieją ani zmiana, ani próżnia, ani czas; czas i czasowość są złudzeniami. Nie jest sprawą jasną, o czym właściwie mówi Parmenides: o bycie istniejącym, a więc o pewnego rodzaju bóstwie à la Spinoza, czy też o całości, rozumianej jako suma wszystkiego, *co istnieje*. Filozofia grecka, aż po Arystotelesa i dalej, jest nacechowana sporem z owym stanowiskiem negującym zmianę i czas, a co więcej – negującym ostatecznie wszelkie różnice poza tą, jaka istnieje między bytem i niebytem. Przy tej okazji wolno oczywiście powiedzieć, że argumenty Parmenidesa w sposób decydujący ukształtowały zachodni sposób mówienia o Bogu. Według Parmenidesa, to, *co istnieje*, nie ma ani przeszłości, ani przyszłości, innymi słowy – jest niczym nieograniczone TERAZ, a więc nie powstało KIEDYŚ i nie przemija. Właśnie to ma na myśli Augustyn, gdy mówi o Bogu, że Jego wiekiistość jest *nunc aeternum praesens, wiecznym, teraźniejszym TERAZ*.

Jednak nie jest to rzeczywistość, którą przeżywamy z dnia na dzień. Stwierdzenie, że wszelkie „przedem” i „potem” jest tylko ułudą, zbyt wyraźnie przeczy naszemu doświadczeniu, by było możliwe do przyjęcia przez filozofa. W końcu, jak napisał kiedyś Arystoteles, zadanie, wobec jakiego stoimy, polega na tym, by *ratować zjawiska*, a więc – by wyjaśniać, dlaczego rzeczywistość jest taka, jak jej doświadczamy, bądź dlaczego doświadczamy jej w taki sposób, jaką zdaje się być. Czas „istnieje”, a pytaniem pozostaje oczywiście to, czym on jest. Nawet jeśli przyjmujemy, że Bóg jest poza wszelkim czasem, to my, na tym świecie, poza czasem nie jesteśmy.

Dziś niektórzy filozofowie, przynajmniej ci, którzy zaliczają się do tradycji „analitycznej”, uznaliby, że pytanie Augustyna:

co to jest czas?, które przez stulecia zajmowało myślicieli, jest „falszywie postawione”. Tak np. australijski filozof J.J.C. Smart w opublikowanej w 1967 r. „Encyclopedia of Philosophy” próbuje wykazać pod hasłem „czas”, że właśnie najważniejszych pojęć zdefiniować nie można. W takich przypadkach możemy tylko wyjaśnić, w jaki sposób posługujemy się danym słowem. Podaje on za przykład słowo „długość”: możemy wszystko czynić, aby wyjaśnić to, co mamy przed oczyma, kiedy posługujemy się tym pojęciem, ale nie ma dlań adekwatnej definicji. Pozostawmy na boku pytanie, w jakiej mierze ów zarzut jest słuszny. Zawsze można wysunąć zarzut, iż przeżywamy czas nieustannie, podczas gdy „długość” w gruncie rzeczy jest tylko rzeczownikiem od słowa „długi”, i możemy stwierdzić, choć nie na podstawie jednoznacznych kryteriów, co jest długie, a co nie. Gdy w języku codziennym „długość” wywodzi się od „długi”, to jeśli chodzi o czas, sprawa ma się dokładnie odwrotnie: „czasowy” jest pochodną „czasu”.

Bądź co bądź, rozważanie Smarta wyjaśnia, dlaczego dla filozofów bardzo wcześnie stało się jasne, że czas nie jest fatamorganą, ale nie jest również czymś, co istnieje niezależnie od naszej świadomości. Już Arystoteles widział to bardzo dokładnie. W nawiązaniu do Archytasa z Tarentu, który był rówieśnikiem Platona (korespondowali ze sobą), odpowiedzi na pytanie „kiedy?” zalicza on do dziesięciu sposobów, dzięki którym możemy „osądzać” rzeczywistość (to jest pierwotnym znaczeniem greckiego słowa „kategoria”). Jednak czas nie jest dla niego samoistną rzeczywistością. Takimi rzeczywistościami są, w jego przekonaniu, poszczególne „substancje”, a więc np. ten koń i ten człowiek. Dla niego, w przeciwieństwie do Archytasa, czas nie jest nawet taką właściwością jak długość, kolor lub stosunek, ale taką, która pozwala nam na wyznaczenie kolejności odcinków zmiany lub ruchu. W czwartej księdze „Fizyki” stwierdza: *Czas jest znamieniem ruchu, a ruch znamieniem czasu*. Osobliwie brzmi, gdy Arystoteles nazywa czas „aritmos”, liczbą. Jednak to, co ma na myśli, jest w pewnym stopniu jasne: podobnie jak podczas ruchu jakiegoś przedmiotu możemy odróżnić odcinki, jakie on przebywa („stąd dotąd”, „stamtąd dotąd”), możemy również obliczyć: „przedtem był tu”, „teraz

jest tam”, „później będzie tu”. Czas nie jest liczbą, za pomocą której liczymy, ale liczbą wyliczanych rzeczy, i to w ten sposób, że to, co dzieje się przedtem lub potem, zawsze jest czymś różnym, ponieważ różne są momenty „teraz”. Sto koni i stu ludzi stanowią tę samą liczbę, ale wyliczone rzeczy są różne, mianowicie konie i ludzie (220 b 9-12).

Oczywiście rozważania te nie wyjaśniają, co mamy na myśli, gdy mówimy, że tu słońce już weszło, podczas gdy tam dopiero wschodzi. Aby czas stał się zrozumiały, musi istnieć miara czasu wspólna wszystkim zmianom. Dla Arystotelesa, podobnie jak w ogóle dla Greków, miarą tą jest obrót gwiazd. Te ostatnie Arystoteles uważa za *poruszonych poruszycieli*; wszelki rodzaj zmiany ostatecznie powodowany jest przez ich ruch po okręgu nie tylko regularny, ale także nieprzemijalny, który jest miarą, na podstawie której „liczymy” czas.

Czas jest więc „liczbą” (być może należałoby w sposób bardziej zrozumiały powiedzieć „odliczaniem”) ruchu według „przedtem” i „potem”. Bez przemiany i ruchu czas nie istniałby. A ponieważ sposób przemiany, jaką Arystoteles ma przed oczyma, a mianowicie powstawanie i przemijanie oraz ich analogie w sferze przypadłościowej, istnieją tylko w świecie materialnym, to czas jest znamieniem naszego świata. Kiedy mniemamy, iż przeżywamy czas, to jest tak tylko dlatego, że jako żywe istoty jesteśmy częścią tego świata. Czyste duchy, zarówno te będące w ruchu, jak i pierwszy nieporuszony poruszyciel, znają czas w tej mierze, w jakiej mają wiedzę o naszym świecie. Nie doświadczają one samych siebie jako czegoś nigdy nie rozpoczętego i nigdy nie przemijającego, lecz jako coś „bezczasowego”. Mimo wszystko, nawet gdy czas zdaje się prawie niczym, wymiarem tego, co zmienne, to nie jest on dla Arystotelesa – jak jest w pewien sposób dla Kanta – czymś czysto subiektywnym. *Jeśli może istnieć ruch bez duszy, to to samo dotyczy czasu. Przeszłość i przyszłość są w ruchu, a mówiąc dokładniej, ponieważ MOGA zostać policzone, stanowią czas.* Czas, który odliczamy, ma fundamentum in re, który jest czymś więcej niż tylko ruchem, nawet jeśli jest z nim związany w sposób nierozdzielny.

Jeśli nie byłby wyobrażalny całkowity bezruch, którego nikt nie dostrzega, to czy ex post można byłoby powiedzieć, że

istnieje środek owego bezruchu? Jak wiadomo, Arystoteles tak dalece był analitykiem rzeczywistości doświadczalnej, że nie mógł myśleć o tego rodzaju przypadku. W każdym razie spośród wielu zarzutów, które sam sobie stawia, tego nie rozważa. Być może rozważali go inni, jak prawdopodobnie Archytas, który – jak możemy to znaleźć w neoplatońskim komentarzu z VI w. po Chr. – już przed Arystotelesem opisywał czas jako „arimos”, pojmował go jednak jako pewien rodzaj emanacji duszy świata, która poprzedza wszystkie szczegółowe rzeczywistości. Coś podobnego sugerował również Platon. W „Timaiosie”, jego jedynym dialogu, który zajmował się problemami kosmologicznymi, stwierdza się, że czas określamy jako *postępujące w liczbach wiekuiste odbicie wieczności*, którą stworzył Demiurg, *dozwalając na powstanie dni i nocy, miesięcy i lat* (37 d-e). Chociaż szkoła perypatetyczna, która odrzucała to, co Platon nazywał *ideami*, opisywała czas jako coś całkowicie wewnątrzświatowego, to dla platoników nie był on rzeczywistą ideą, ale czymś, co z ponadmysłowego świata równocześnie znajduje się w tym świecie, dostępnym dla zmysłów. Trudność, z którą musieli walczyć platonicy, była następująca: w jaki sposób może istnieć ruchome odbicie tego, co nieporuszone, wiekuiste. Natomiast perypatetycy musieli walczyć ze szczególną drobiazgowością arystotelesowskiej interpretacji. Pół wieku po Arystotelesie perypatetyk Straton próbował opisać czas nie jako liczbę ruchu, ale jako kontinuum, które towarzyszy wszelkim czynnościom i ruchom: *czas jest wielkością, w obrębie której rozgrywają się te zjawiska (np. zmiana dnia i nocy)*. Tym samym zbliża się on do platońskiego wyobrażenia, nie biorąc oczywiście pod uwagę jego metafizycznych implikacji. Wydaje się także, iż oszczędził sobie trudu przemyślenia, jak mógłby umieścić tego rodzaju wielkość w arystotelesowskim systemie kategorii. Neoplatonicy natomiast próbowali przedstawić czas jako podobiznę beczasowego ruchu po okręgu, który znamionuje to, co duchowe. Podobnie jak byty duchowe mogą „powracać” do samych siebie (typowo neoplatońskie ujęcie tego, co zwiemy refleksją, której szybkie działanie można śledzić jeszcze u Tomasza z Akwinu, por. np. CG IV, 11), to czas jest, by tak rzec, rozwiniętym ruchem kołowym w sferze

materialnej i przedłuża w świecie to, co stanowi istotę tego, co duchowe, istotę nous (por. „Enn.” III, 7, 11-12). Takie pojmowanie odzwierciedla proces rozwoju, który jest znamieny dla drogi prowadzącej od Platona do neoplatoników (Plotyn, Porfiriusz, Proklos). Z platońskiego państwa idei tworzy się wewnętrzne życie inteligentnej istoty, z której wypływają (przez duszę świata) wszystkie rzeczywistości, a każda wskazuje na ślady absolutu. Czas jest odległym odbiciem wewnętrznego życia Istoty prawdziwie bytującej. Od Arystotelesa problem stał się dla filozofów prostszy dlatego, że zasadniczo rozumieli oni czas jako coś ustawicznego. Wieczność i czasowość nie były dla nich przeciwieństwem, ale dialektyczną jednością. Zasugerował to już Platon: beczasowej nieskończoności tego, co rozumne, odpowiada, jako odbicie, nieskończoność czasu.

Wydaje się, że stoicy nie rozwinęli dalszej teorii o istocie czasu. Zamiast tego intensywnie zajmowali się „wyobrażeniem”, które wedle – dziś bardzo spornego – twierdzenia ucznia Arystotelesa, Teofrasta, znane było większości filozofów greckich już od czasów Anaksymandra: mianowicie wyobrażeniem o „wielkim roku” lub „wiecznym powrocie tego samego”, w formie, w jakiej później zajmowało ono Nietzschego, dla którego było ono ilustracją całkowitego bezsensu wszystkiego, co się dzieje, całej historii (Nietzsche już przed maturą przeczytał wszystkie dzieła greckie, które zostały opublikowane około 1850 r.). Zasadnicza myśl była następująca: W okresowych cyklach ginie cały świat i powstaje nowy, w którym powtarza się wszystko, co wydarzyło się w minionym świecie, przy czym liczba owych następujących po sobie światów jest nieskończona. Co do długości trwania poszczególnych światów, które próbowano obliczać wedle obrotów gwiazd (nowy świat miałby zaczynać się, gdy pojawiała się ta sama konstelacja), sprawa była sporna. Obliczenia podawały okresy od kilku tysięcy do trzech i pół miliona lat, np. jedni podają, że Heraklit mówił o 18 tys. lat, podczas gdy inni antyczni autorzy sądzą, iż tylko o 10,8 tys. lat. Jest znamienne, że trzeźwo myślący Arystoteles nie brał udziału w tego rodzaju obliczeniach. Jest on pierwszym greckim myślicielem, który niedwuznacznie reprezentuje stanowisko, iż nasz świat nigdy się nie rozpoczął i nigdy nie przemi-

nie, a więc jest wieczny zarówno *a parte ante*, jak i *a parte post* (279 b, 4 nn.). Natomiast stoicy przyłączyli się do teorii o pożarze świata, o której mniemali, że swymi początkami sięga Heraklita: w regularnych okresach, tak twierdzili, świat ginie w pożerającym wszystko ogniu, aby następnie w całkowicie niezmiennym kolejnym świecie zaczynać od początku. Coś podobnego twierdzili pitagorejczycy. Eudemos, uczeń Arystotelesa, pyta: *Czy pitagorejczycy mają słuszość, mówiąc, że wszystko jeszcze raz powróci i ja znów będę siedział przed wami z kijem w ręku i coś wam wykladał?* Wszelako owo pierwotne kosmologiczne wyobrażenie, którego źródła i wieku dokładnie nie znamy (prawdopodobnie powstało w Indiach), uzyskało w Stoi wyraźnie religijny akcent: skoro do działania Logosu przynależy w sposób konieczny prawidłowość zgodna z rozumem, to nie można się dopatrzeć, w jaki sposób miałyby i mogłyby on w każdym nowym świecie tworzyć coś innego. Dlatego też wielu stoików nie widziało w „wiecznym powrocie”, tak jak Nietzsche, znamienia bezsensu, ale czcili ten wieczny powrót i przekładali na wymyślane przez siebie mity. Znowu będzie istniał Sokrates, znowu poślubi swą Ksantypę, która będzie mu utrudniać życie, a na końcu znowu wypije kielich cykuty. Stanie się tak dlatego, mniemali stoicy (prawie podobnie jak w XIX w. Laplace), iż Bóg może przewidzieć wszystko, co się stanie. Pewien bliżej nieznanый stoik słusznie postawił pytanie, w jaki sposób można w ogóle mówić o pluralizmie podobnych pod każdym względem światów. Stoicy odpowiadali na nie ustępstwem, że np. kolor włosów niektórych ludzi może być inny.

Wszystkie te teorie były bliskie Augustynowi, choć trudno stwierdzić, jak dalece, jeśli chodzi o szczegóły. W pewnym stopniu znał on grecki, był również obeznany z łacińskimi tłumaczeniami platońskiego „Timaios” oraz z pismami Plotyna i Porfiriusza. Znał bardzo dobrze swego cicerone (tj. Arystotelesa), który z kolei w Atenach i na Rodos poznał wszystkie filozoficzne szkoły greckie. Wydaje się, że Augustyn poznał teksty Arystotelesa i pisma perypatetyków w niewielkim stopniu. Rzymianie cenili wprawdzie – dziś zachowane tylko fragmentarycznie – dialogi Arystotelesa, jednak nie byli zainteresowani

wynikami jego nauczycielskiej działalności (*corpus Aristotelicum* składa się przede wszystkim z manuskryptów wykładów). Oczywiście, Augustyn mniej interesował się licznymi szczegółami filozofii antycznej niż tym, by w sporze z filozofami wyartykułować w sposób racjonalny, tak jak to było możliwe, teologiczny punkt widzenia chrześcijan. Mniej interesowało go (mimo bardzo subtelnych refleksji zawartych w „Wyznaniach”) pytanie – czym jest czas, niż wiele innych problemów, które narzucały się chrześcijaninowi w związku z rozumieniem czasu przez pogan.

Najważniejszy problem przedstawiało rozumienie wiecznego świata, niezależnie od tego, czy wieczny jest tylko ten świat, który znamy oraz czy podobne lub te same światy powtarzają się wiecznie. Tylko jednemu Ojcu Kościoła, a mianowicie Orygenesowi, przyszło na myśl, że świat mógłby być wprawdzie stworzony, jednak co do czasu nieskończony („O zasadach” II, 2,10). Orygenes, którego Augustyn oczywiście nie znał, wiedział, że ujęcie to nie jest podzielane przez innych chrześcijan; uzasadniał je wszakże argumentem, że dobroć Boga nigdy nie może pozostawać bezczynna, wskutek czego stworzenie świata nie mogło rozpocząć się w jakimś określonym punkcie czasowym. W średniowieczu podjął ten motyw Tomasz, ale w sposób, który później chętnie był pomijany nawet przez jego zwolenników. Ponieważ Tomasz pojmował dowody na istnienie Boga jako przesłanki wiary (*preambulae*), a czasowy początek stworzenia jest prawdą wiary, przyjmuje on w „*Contra gentiles*” dowód na istnienie Boga *ex motu* (który uważał za najbardziej przekonujący), przy założeniu, że świat zawsze istniał. Dla Tomasza nie dlatego Bóg jest nieporuszonym poruszycielem, że jest Pierwszym przed nastaniem czasów, ale dlatego, że bez Niego ruch nie mógłby w ogóle zaistnieć².

² Przy tym wychodzi on oczywiście z założenia, że jest to RUCH, który wymaga wyjaśnienia. Natomiast w świecie Newtona wyjaśnienia potrzebuje nie ruch, ale – obok jego początku i końca – zmiana jego kierunku i prędkości (np. przyspieszenie). Nigdzie nie natknąłem się na próbę odpowiedniego przeformułowania dowodu *ex motu* zawartego w „*Contra gentiles*”.

Podobnie jak wszyscy Ojcowie Kościoła, również Augustyn zakłada, że stworzenie musiało mieć początek, a więc istniało coś takiego jak „przed czasem”, co samo czasem nie jest. Wprawdzie pojęcie stworzenia nie było w czasach antyku całkowicie obce, jednak stwórca, np. w „Timaiosie”, zawsze był rozumiany jako demiurg, mistrz, z powodu którego zakłada się coś już istniejącego i dlatego wiecznego, i to nie tylko materię, którą on kształtuje, ale również idee, według których ją kształtuje. Myśl, że Bóg, jak twierdzi się w Credo, stworzył wszelkie *byty widzialne i niewidzialne*, bez zakładania czegokolwiek, była bliska Żydom, ale nie Grekom. Miało to swój wyraz również terminologiczny: greckie słowa określające „stwórcę” i „stworzenie” oznaczały początkowo „sprawcę” i „założenie” (np. miasta). Z drugiej strony już tacy filozofowie jak Epikur, a później inni, zapytawali autora „Timaiosa”, dlaczego właściwie budowniczy świata miałby nagle powstać, aby go stworzyć. Chrześcijańscy myśliciele musieli więc borykać się z dwoma związanymi ze sobą problemami: po pierwsze, czym było „przed” światem razem z jego stworzonym czasem, a po drugie, dlaczego świat zaczął istnieć wraz z czasem – obydwą przy założeniu, że Bóg, jako niezmienny, zasadniczo istnieje poza czasem. Tego rodzaju pytania uzyskują odpowiedź dopiero w średniowieczu, które rozwinęło semantykę o tak wielkiej subtelności, której do dziś nie jesteśmy w stanie dorównać (mój czcigodny nauczyciel, Bocheński, wyraźnie zwracał na to uwagę w swej potężnej „Historii logiki formalnej”). W istocie tak daleko wybiega ona naprzód, że musimy przyznać, iż w tego rodzaju przypadkach nasz język nie nadaje się do tego, by adekwatnie wyrazić to, co ma się na myśli (już choćby problematyczne jest „ex nihilo” – jak gdyby „nic” było materiałem, z którego Bóg coś czyni). Tę słabość naszego języka da się wyjaśnić tym, że wszystkie nasze pojęcia są „wyabstrahowane” z naszego doświadczenia zmysłowego. Dlatego w tego rodzaju przypadkach możemy wprawdzie powiedzieć, czego z pewnością NIE MAMY na myśli, ale tylko niewyraźnie przeczuwamy, co nasze słowa prawdziwie chcą wyrazić. Jak pisze Arystoteles w drugiej księdze „Metafizyki”, nasz rozum tak się ma do najistotniejszych rzeczywistości, jak oko nietoperza do światła dziennego...

Pierwsi chrześcijańscy autorzy, którzy byli zainteresowani problemami filozoficznymi, mieli kłopoty z dokonywaniem wyboru, jakie wypowiedzi pogan mogą zostać włączone w myślenie chrześcijan, a jakie nie. Jeszcze przy końcu drugiego wieku Ojcowie Kościoła, tacy jak Justyn, Atenagoras, a być może (jest to sprawa sporna) i Klemens Aleksandryjski w nawiązaniu do platońskiego „Timaiosa” uważali, iż da się założyć, że Bóg w swym akcie stworzenia posługuje się „nieukształtowaną materią”, i w ogóle nie zastanawiali się nad tym, skąd mogłaby ona pochodzić i czy jest wieczna, jak Bóg. Dopiero uczeń Justyna, Tacjan, który pogardzał filozofią i dlatego w oczach współczesnych mu uchodził za barbarzyńcę (przy końcu swego życia zwrócił się nawet ku gnostykom i uważał małżeństwo, podobnie jak i spożywanie mięsa i wina, za grzech), stwierdza jasno, bez żadnej wątpliwości, że Bóg stworzył także materię. Co najmniej od tego momentu stało się dla chrześcijan jasne, że również czas jest Jego dziełem. Przecież tylko w sferze tego, co zmienne, a co do tego byli wówczas zgodni wszyscy filozofowie – chrześcijanie oraz niechrześcijanie – może istnieć czas, a tylko to, co materialne, jest zmienne. Ze stwierdzeniem obowiązującym wierzących, w ścisłym tego słowa znaczeniu, spotykamy się dopiero w liście Leona Wielkiego z 447 r., w którym papież przypomina pewnemu hiszpańskiemu biskupowi m.in. o tym, że poza Trójcą Świętą nie istnieje nic, co w swym najgłębszym początku nie byłoby stworzone z niczego (*ex exordio sui*) (DS, 285). Już Augustyn wie dokładnie, że sam czas jest dziełem Boga: *Bo i któż inny jest stwórcą czasów niż Ten, kto stworzył byty, których ruchy powodują upływ czasu?* („De civitate Dei” XII, 26).

A przecież, jeśli chodzi o czas, obraz świata chrześcijanina zawiera coś więcej niż tylko stwierdzenie, iż czas rozpoczął się dopiero z – zresztą ściśle rzecz biorąc jednorazowym – aktem stworzenia. Czas i historia mają kierunek, dlatego też mają sens. Już Żydzi wiedzieli, do czego dąży historia: oczekiwali oni Mesjasza. Dla chrześcijan Mesjasz już przybył: Boski Logos stał się konkretnym człowiekiem w określonym czasie, w określonym miejscu. Tym samym historia ludzkości rozpadła się na dwie części: na czas, w którym Bóg wychowywał swój

lud, Żydów, za pośrednictwem patriarchów i proroków, oraz na czas od ukazania się Chrystusa aż do Jego powtórnego przyjścia. Historia, jak to później będzie twierdził Hegel, ma nie tylko „oś”, wokół której się kręci, ale także cel, ponieważ jest ona, jak pisze Ireneusz, *ustanowieniem zbawienia*. Tak zwany List Barnaby, który mógł być napisany w latach siedemdziesiątych pierwszego stulecia, dzieli historię, w nawiązaniu do ośmiu dni stworzenia, na sześć tysiącletnich odcinków (stworzenie i „dzień Boga” leżą wprawdzie przed i po historii, ale same nie są, bądź już nie będą, związane z czasem). Tym samym list ów – obok Apokalipsy św. Jana – staje się jednym z najstarszych źródeł; opierają się na nim wszyscy milenaryści, którzy następnie w XII w. przez kalabryjskiego opata cysterskiego, Joachima z Fiore, zyskają potężny impuls sięgający aż po naszą epokę³. Oczywiście Augustyn przestrzegał przed tego rodzaju konkretnymi próbami datowania historii. Choć również on w „O Państwie Bożym” mówi o sześciu stopniach dojrzewania ludzkości, *aetates generationum*, to nie ulega pokusie datowania powrotu Chrystusa. *Frustra igitur annos, qui remanent huic saeculo, computare ac definire conamur. Próżno więc usiłujemy obliczać czy oznaczać liczbę lat, w ciągu których ma jeszcze trwać ten świat* (XVIII, 53).

Wydaje się, że przed Augustynem żaden chrześcijański autor nie postawił sobie pytania, czym właściwie jest czas. Nieliczni wśród nich wykształceni filozoficznie mieli prawdopodobnie przed oczyma poglądy neoplatoników, ale od końca II w. bez ich poglądu na to, w jaki sposób czas pochodziłby od Boga, tak jak całe stworzenie. Nie jest to zdumiewające, ponieważ pytanie o to, czym jest czas, jest subtelnym pytaniem filozoficznym, bez większego znaczenia dla wiary czy teologii, a najpilniejszą sprawą wczesnych Ojców Kościoła były sprawy pastoralne, rzadko zaś systematyczno-filozoficzne. Oczywiście nie oznacza to, że chrześcijanie nie zwracali uwagi na wpływ czasu. W pierwszych dwóch, trzech generacjach spodziewali się, że

³ Por. H. de Lubac, *La postérité spirituelle de Joachim de Fiore*, Paris 1981. Również Pax Bolesława Piaseckiego posłużył się Joachimowym podziałem historii: komunizm odpowiada epoce Ducha Świętego.

sami przeżyją powrót Pana. Właśnie to wszystkiemu, co robili, dodawało nie tylko powagi, ale również nieznanej poganom „nagłej potrzeby”. Wielu z nich mogło myśleć podobnie jak Piotr w swym Drugim Liście (zob. 2 P 3,12), w którym mówi, że nie powinno się tylko wyczekiwać na przyjście dnia Bożego, ale że należy starać się przyspieszyć jego przyjście. Miejsce to można zresztą przetłumaczyć również tak, jakby postępowanie chrześcijan mogło przyspieszyć nadejście Pana, co odpowiadałoby żydowskim wyobrażeniom. Martin Buber pokazał, że niektórzy chasydscy rabini jeszcze w XIX w. wspierali Napoleona, choć zanadto go nie lubili, ponieważ spodziewali się, że jego gwałty przyspieszą przyjście Mesjasza.

Stosunek chrześcijan do czasu uległ zmianie, gdy przestano czekać na rychły powrót Chrystusa. Z pewnością przejęli oni niektóre normy postępowania, które głosili stoicy, np. moralista Seneka, ot, choćby że czas życia człowieka jest krótki i nie powinniśmy go trwonić na niepotrzebne czynności, bądź lenistwo. Paganie jednak nic a nic nie rozumieli z „pełni czasu”, o której mówią Listy do Galatów i Efezjan (4,4; 1,10), i które to pojęcie w II w. wyraźnie podchwycił Ireneusz z Lyonu w 31 rozdziale swego pisma „Dowód prawdziwości nauki apostoelskiej” – pismo to znamy tylko w armeńskim tłumaczeniu, które przypadkowo znaleziono w 1907 r. Grekom nigdy nie przyszłoby do głowy, że pojęcie „kairos”, właściwego punktu czasowego lub dogodnego momentu (słowo to w Nowym Testamencie występuje prawie 80 razy), z całą powagą mogłoby odnosić się również do działania Boga⁴. Boski Logos nieprzypadkowo stał się człowiekiem właśnie w takim momencie czasowym, od którego rozpoczyna się liczenie czasu w kulturach ukształtowanych przez chrześcijaństwo. Czas osiągnął swą

⁴ Z pewnością kairos bogów istniał w mitach, w których bogowie często prowadzili nadmiernie rozwiązłe życie, z czego wyśmiewał się już w VI w. przed Chr. presokratyk Ksenofanes, gdy mówił, iż krowy i konie prawdopodobnie opisałyby swych bogów jako krowy i konie. Jednak żaden wykształcony Grek czy Rzymianin już od dawna nie brał na serio tego rodzaju mitów. To właśnie skłaniało pogańskich autorów do uważania chrześcijan za śmiesznych: ich wiara przypominała ludziom wykształconym niedorzeczne mity ludowe. Pomyślmy np. o platoniku Celsusie, z którym musiał wiesć spór Orygenes.

pełnię, dojrzał do Jego przyjścia. Właśnie dlatego chrześcijanie zaczęli wkrótce na nowo odczytywać Stary Testament. Każda, nawet najmniejsza wskazówka dotycząca tego przyjścia i jego okoliczności pozwalała im wyczuwać, jak pieczołowicie Bóg przygotowywał ludzi na swe wcielenie. Bezcelnie ironiczne pytanie Epikura, dlaczego demiurg miałby powstać itd. (p. wyżej), straciło jakiekolwiek znaczenie. Bóg „od zawsze” chciał stworzyć świat, a w nim obrazowi siebie samego zechciał powierzyć pełne troski panowanie. To, że ów zamiar miał On powziąć i urzeczywistnić „przed” aktem stworzenia, było mylnym wnioskami, ponieważ sam czas jest Jego stworzeniem. Kiedy jednak urzeczywistnił swój wiecznie trwający zamysł stania się człowiekiem, wkroczył w świat związany z czasem, jak też od początku czasów przygotował na to swe najważniejsze stworzenie, nie doświadczając samemu w najmniejszym stopniu „przed” i „po”. Choć Bóg, sam będąc poza wszelkim czasem, od jego początku działał w stworzonym przez siebie czasie, to z perspektywy tego świata równocześnie czekał, aż nadeszła „pełnia czasu”⁵. Natomiast Nowy Testament był dla chrześcijan świadectwem tego, że wprowadzie jeszcze wiele mogłoby się wydarzyć, ale z jednej strony Pan kosmosu od teraz na zawsze będzie im towarzyszył, a z drugiej strony – i przede wszystkim o to chodzi – jedyne rzeczywiste rozstrzygające wydarzenie w historii już zostało „spełnione”. Wprowadzie Bóg jest poza wszelką czasowością, ale przez Jezusa Chrystusa wkroczył w historię ludzi i tym samym zapoczątkował całkowicie nową epokę, owo *objawienie o Nowym Przymierzu wiekuistego dziedzictwa*, jak jest to wyrażone w jednym z mniejszych pism Augustyna. W swych wykładach o Ewan-

⁵Można pytać, co właściwie oznacza zwrot „kiedy czasy się dopełniły”. Przed kilkoma laty w „Przeglądzie Powszechnym” nr 12/1997, s. 322 nn., Stanisław Opiela SJ podjął to pytanie. Różnica względem pojęcia „kairos” jest jasna: „odpowiedni moment” może się powtarzać, natomiast „pełnia czasu” jest czymś, ściśle biorąc, niepowtarzalnym (nawet jeśli, tak jak to czyni Opiela, pojęcie to przenosi się na człowieka). Nie mogąc tego udowodnić, przypuszczam, że był to zwrot zapożyczony przez neotestamentalnych autorów z ich języka ojczystego, być może w analogii do zwrotu, którego używa się, gdy ciężarna kobieta rodzi: „kiedy nadszedł jej czas...”. Słowa, przynajmniej z grubsza, nasuwają każdemu przewidywalny koniec jakiegoś okresu czasowego.

geli Jana, biskup Hippony idzie nawet tak daleko, iż powiada, że Chrystus chciał nas uwolnić od czasu: *Uwolnieni od czasu winniśmy dotrzeć ku tej wieczności, w której nie istnieje czas*. Czy coś takiego mógłby napisać również poganin, np. głęboko religijni neoplatonicy, jak Plotyn czy Proklos? Z pewnością nie. Sądziłiby, iż do takiej bliskości z Bogiem moglibyśmy dotrzeć wyłącznie dzięki temu, że rozplyniemy się w Nim, a tym samym przestaniemy być sobą, albo też postrzegaliby dystans pomiędzy Bogiem i człowiekiem jako nieprzewycięzalny, tak że widzieli człowieka jako byt czasowy nawet na tamtym świecie, o ile na serio w niego wierzyli. Oczywiście znaczniejsi starożytni myśliciele na ogół nie odwazali się mówić o tym, czynili to sporadycznie tylko w formie mitycznej, co stanie się z nami po śmierci cielesnej. Prosty lud i różne pogańskie religie misteryjne pozostające pod wpływem wyobrażeń pochodzących z Azji (np. orficy) byli przekonani o osobowej nieśmiertelności ludzi. Natomiast nie byli o tym przekonani filozofowie ani Żydzi do ostatnich dwóch i pół stulecia przed Chr. Jak to przedstawił C.S. Lewis w swej ostatniej powieści „Till we have faces”, pod niejednym względem pogańska wiara ludowa bliższa była przekonaniom chrześcijańskim niż oświecona mądrość filozofów antycznych, nawet jeśli później niektórzy chrześcijańscy myśliciele sądzili, iż Platon musiał otrzymać „prywatne objawienie”, a neoplatonicy, jak choćby Proklos⁶, wkrótce po Augustynie zaczęli wbudowywać w swe systemy pewne myśli chrześcijan. Być może pochwała Chrystusa dotycząca *małych* (Mt 18,10) odnosi się również do pogan, nawet jeśli tak mało przypada to do gustu nam, filozofom chrześcijańskim.

thum. Jerzy Zakrzewski SJ

NICHOLAS LOBKOWICZ, ur. 1931, dr filozofii. Główne dziedziny zainteresowania: filozofia religii, polityki, kultury. Dyrektor Instytutu Badań nad Krajami Europy Środkowej i Wschodniej Uniwersytetu Katolickiego w Eichstätt. Autor m.in. książek: „Theory and Practice From Aristotle to Marx” (1967), „Czas kryzysu, czas przełomu” (1996). Mieszka w Warszawie.

⁶Na jego temat por. wspaniałe dzieło W. Baierwaltesa, *Proklos – Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt 1965.

Ryszard Zajączkowski

Pius IX i polscy pisarze

Pius IX, którego pontyfikat przypadł na lata 1846–1878, uchodzi niewątpliwie za najbardziej „polskiego” biskupa Rzymu, jakiego do czasów Jana Pawła II znała historia Kościoła. Złożyło się na to kilka przyczyn. Do głównych należy zaliczyć choćby dobrą znajomość przez papieża dziejów Polski i szacunek dla niej jako *przedmurza przeciw zaborom błędów*¹, czy też częste, nacechowane troską o pozbawiony państwowości naród polski kontakty z dużą grupą polonii rzymskiej i spotkania z Polakami pielgrzymującymi do Wiecznego Miasta. Ciekawym przyczynkiem do portretu Piusa IX mogą być opinie, jakie na jego temat wyszły od luminarzy ówczesnej polskiej kultury.

Jedna z pierwszych interesujących wzmianek na temat papieża pochodzi od ZYGmunTA KRASIŃSKIEGO (1812–1856), który niejednokrotnie przebywał w Rzymie. Pisarz tak oto komentował wybór nowego papieża: *Papież umarł, papież jest. Konkława 24 godzin tylko trwała, przykład zdaje mi się jedyny w dziejach: Pius IX (Mastai-Feretti, kardynał) nastąpił. W przepowiedni świętego Malachiasza nosi on imię „Crux ex Cruce”. Jam zawsze myślał z tego powodu, że to będzie Polak*².

16 czerwca 1846 r., a więc sześć dni po wyborze Piusa IX, Krasiński przywitał nowego papieża wierszem (*Przepasana*

¹Są to słowa z okólnika *Invito sacro* z 31 VIII 1863 r., w którym z polecenia papieża zarządzono modlitwy w intencji Polski. Tekst dokumentu w języku polskim znajduje się w pracy O. Beiersdorf (oprac.), *Papiestwo wobec sprawy polskiej w latach 1772–1864. Wybór źródeł*, Wrocław 1960, s. 234–237.

²List do Jerzego Lubomirskiego z 26 VII 1846 r., w: Z. Krasiński, *Listy do Jerzego Lubomirskiego*, Warszawa 1965, s. 424. Dokładnie formuła łacińska powinna brzmieć „crux de cruce”. Krasiński nawiązywał tu do określenia Piusa IX z proroctwa przypisywanego arcybiskupowi irlandzkiemu św. Malachiaszowi (1094–1143) *Prophecia de Summis Pontificibus*, w którym zawarł on 112 symbolicznych określeń papieży, poczynając od Celestyna VI (1143–1144).

złotą szarfą...)³, w którym głosił przekonanie, że modły nowego rzymskiego biskupa pomogą Polsce uzyskać wolność. Obu wypowiedziom nie sposób odmówić niemal profetycznego wydźwięku. Kładąc akcent na wielki trud posłannictwa nowego biskupa Rzymu i jego przywiązanie do Polski, Krasiński bardzo trafnie uchwycił charakter rozpoczynającego się pontyfikatu. Z papieżem i Namiestnikiem Chrystusa pisarz wiązał też nadzieje na mające dokonać się w świecie odrodzenie religijne. 15 maja 1847 r. tak pisał z kolei do Stanisława Egberta Koźmiana: *W końcu końców historia rodu ludzkiego poczęta od teokracji i zdąża ku teokracji; papieństwo jest jednym z kształtów teokracji. Ostateczna teokracja, która świat ogarnie, może niezupełnie będzie nosiła kształt papieństwa dzisiejszego, ale ostateczny kształt rozwoju ludzkości będzie teokracją! i to podobną do rzymskiej dzisiejszej, w tym znaczeniu, że ten sam pierwiastek religijny będzie i świeckich rzeczy rządcielem, natchnieniem, świętością. Pius tej ery ostatniej jest początkiem, jest wskazem, jest wyjawicielem na polu faktów! Anioł świetlany ponad otchłaniami! Ja go takim widzę wciąż!*⁴

Czas zdawał się potwierdzać te przewidywania. Parę miesięcy później pisarz nie omieszkiał zauważyć pozytywnych zmian, które zaczęły się dokonywać za sprawą nowego papieża: *W Rzymie pięknie się dzieje. Nie tylko legacje, ale i całe Włochy trzęsą się od ducha Piusowego. Po Włoszech zacznie się trząść i świat, bo wszystko zogniwione z sobą za dni naszych*⁵.

Narastanie w Wiecznym Mieście dążeń niepodległościowych i atmosfery rewolucyjnej spowodowało, że Krasiński zredagował do papieża specjalne pismo „Memoire au pape Pie IX” opatrzone datą 1 stycznia 1848 r. (choć przypuszczalnie napisane dopiero w połowie lutego). W memoriale tym zwracał uwagę na dwa bardzo istotne pogwałcenia zasad chrześcijań-

³J. Czubek (oprac.), *Pisma Zygmunta Krasińskiego*. Wydanie Jubileuszowe, Kraków - Warszawa 1912, t. 5, s. 213-214.

⁴Z. Krasiński, *Listy do Koźmianów*, Warszawa 1977, s. 147.

⁵List do B. Trentowskiego z 14 IX 1847 r., w: Z. Krasiński, *Listy do Cieszkowskiego, Jaroszyńskiego, Trentowskiego*, Warszawa 1988, t. 2, s. 108.

skich w polityce: rozbiory Polski oraz rewolucję francuską. Twierdził, że odrodzenie ludzkości możliwe jest tylko przez przekreślenie decyzji rozbiorowych, ponieważ *od jej [tzn. Polski] powtórnego ukazania się w świecie zależy dziś na Wschodzie postęp, na Zachodzie ratunek cywilizacji*⁶. Pisarz apelował, aby Ojciec Święty zabrał głos w imieniu zniewolonego przez zaborców narodu, a w celu zaskarżenia sobie zaufania Polaków aby powołał do swego wojska polskiego generała. Żądania zmian w zarządzaniu Państwem Kościelnym i nasilające się dążenia do jedności Włoch utwierdzały Krasińskiego w przekonaniu, że Kościół katolicki przeżywa bardzo poważny, być może nieodwracalnie głęboki kryzys. Pisarz postrzegał papieża jako człowieka ogromnej wiary oraz niezmaconego spokoju. Zarazem w jego otwartości i dobroci dopatrywał się zapowiedzi cierpień, które niechybnie spadają na ludzi wielkiego serca: *Pius ukochany przez lud, serce wielkie, dobra żądające i dobro dające. Wiesz, jak takie serca kończą w dziejach? – na krzyżu, niemniej ich idea zwycięża! Lecz one same pękają pod niewdzięcznością ludzi udarowanych i ubłogosławionych. Taki i jego koniec! „Utinam sim falsus vates”*⁷.

Najbliższe miesiące miały potwierdzić słuszność tych obaw. W Państwie Kościelnym coraz bardziej dawały się słyszeć głosy wzywające do reform politycznych oraz zjednoczenia Włoch. Dwa wydarzenia spotkały się wówczas ze szczególnym odzwźwiękiem: alokucja „Non semel” z 29 kwietnia 1848 r. ogłaszająca neutralność papieża wobec wojny z Austrią oraz zorganizowana przez radykałów 16 listopada wielka demonstracja przed Kwirynałem. Interwencja zbrojna przeciw katolickiemu mocarstwu w imię zjednoczenia Włoch była dla Piusa IX – zarówno jako głowy Kościoła, jak też Państwa Kościelnego – zupełnie nie do przyjęcia. Pius IX poprzestał na wydaniu dwóch odezów (1 i 3 maja), w których sprzeciwiał się kontynuowaniu działań wojennych oraz podbojom Lombardii i Wenecji przez Austrię. W istocie papież znalazł się w bardzo trudnej sytuacji,

⁶ *Pisma Zygmunta Krasińskiego*, t. 7, s. 514.

⁷ List do S.E. Koźmiana z 25 I 1848 r., w: *Listy do Koźmianów*, s. 206-207.

pragnął bowiem rzeczy niemożliwej: neutralności między Austrią i siłami dążącymi do zjednoczenia Italii. Od czasu swej kwietniowej alokucji utracił popularność wśród patriotycznie nastawionych Włochów, co w połączeniu z kryzysem gospodarczym w Państwie Kościelnym wzmacniało niepokoje społeczne. Opór papieża przed udziałem w konflikcie zbrojnym jak i jego wyjazd do Gaety wobec nasilających się rozruchów spotkały się z krytyką Krasieńskiego. Poeta miał za złe Piusowi IX jego postępowanie podczas demonstracji ludowych. W liście z 18 grudnia 1848 r. do generała Władysława Żamoyskiego tak komentował decyzje papieża: *Dwie ciężkie pomyłki popełnił Pius IX (...) 29 kwietnia nie ustąpił głosowi narodu, 16 listopada ustąpił zaś wrzaskowi motłochu (...) Ach! Władysławie, straszna to była godzina, a nie dlatego, że ci wściekli, niewdzięczni poliszynelowie – Robespierri strzelali do dzieci pałacu (...) ale dlatego, że z pokoi swych arcykapłan z krucyfiksem w rękę, w majestat dwudziestu wieków ubrany, nie wystąpił do nich, nie stanął przed tą bramą podpaloną i nie rzekł, rękę wznosząc w górę ku Bogu swemu: „Nie, w imieniu Boga, nie”. Trzeba było tak czynić, nie dać tej godzinie ulecieć bez zwycięstwa nad tym tłumem, albo materialnego, albo moralnego.*

Pierwsze by się zdarzyło, gdyby tłum ten pod majestatem woli, zastępczyni Bożej upadł na kolana; drugie, gdyby rozpiekielniony do reszty, był strzelił do pana i kapłana swego i obalił go; wtedy trup ten papieski byłby tryumfATOREM i z niego by zmartwychwstało papieństwo! (...) Anioł słodczy nie umiał być archaniołem mocy!⁸

W wydarzeniach z 1848 r. Krasieński dopatrywał się upadku prestiżu papieństwa. Jego zarzuty (oczywiście przesadzone) nie zmieniają jednak faktu, że zawsze był gorącym zwolennikiem Piusa IX i niejednokrotnie deklarował gotowość zbrojnego oporu w sytuacji poważnego zagrożenia pozycji władcy Rzymu. Pisarz podejmował też próby ukazywania papieżowi dróg wyjścia z kryzysu. Za pośrednictwem hrabiego Ludwika Mastai, synowca Piusa IX, sugerował na przykład zwołanie soboru

⁸ *Generał Żamoyski 1803–1868*, t. V: 1847–1852, Poznań 1914, s. 191–192.

powszechnego, aby w ten sposób podnieść autorytet papieżstwa i uratować świat, gdyż – jak pisał – z *zaciemieniem [papiestwa] pójdzie rozkład społeczeństwa ludzkiego*⁹. Ojciec Święty docenił oddanie Krasińskiego. W nocy z 29 na 30 kwietnia przyjął go na audiencji prywatnej, a na wieść o śmiertelnej chorobie poety odprowadził mszę w jego intencji.

Od stycznia 1847 do stycznia 1849 r. w Rzymie znalazł się również CYPRIAN NORWID (1821–1883). W dużej mierze zainspirowany przez Krasińskiego, stał się jednym z najgorliwszych zwolenników Piusa IX, którego traktował ze szczególną estymą. Pozbawiony przez rząd carski obywatelstwa polskiego, pisał o sobie w jednym z listów: *Jestem obywatelem rzymskim – civis romanus sum – władca Rzymu jest moim monarchą*¹⁰. Podobnie jak Krasiński Norwid był naocznym świadkiem wydarzeń w Rzymie w 1848 r. i uważał papieża za współczesnego świętego – człowieka *serca wielkiego, który nie może minąć się z Kalwarią*¹¹. Uznanie i podziw poety dla Następcy św. Piotra wynikały być może z osobistego spotkania z papieżem. W maju 1848 r. Pius IX przyjął bowiem Norwida na audiencji w Kwirynale, udzielając jemu i pięćdziesięciu wskazanym przez niego osobom odpustu zupełnego na godzinę śmierci. Parę dni później, w liście do gen. Jana Skrzyneckiego, pisarz zanotował zwięzłą i ujmującą charakterystykę Piusa IX: *W tych dniach się przedstawiłem Papieżowi. Jest to wielki XIX-o wieku człowiek. UMIE CIERPIEĆ. Prosty, anielsko dobry, łagodny bardzo, ale*

⁹ *Pisma Zygmunta Krasińskiego*, t. 7, s. 525.

¹⁰ List do Joanny Kuczyńskiej z końca 1862 r., w: C. Norwid, *Pisma wszystkie*, Warszawa 1971–1976, t. 9, s. 64. Przypisywanie sobie obywatelstwa rzymskiego przez pozbawionych państwa Polaków nie było wówczas odosobnione. Gdy w marcu 1848 r. zaszło podejrzenie, że niektórzy Polacy przebywający w Rzymie mogą być przeciwnikami Piusa IX, delegacja polska udała się do trybuna rzymskiego Angelo Brunettiego, zwanego Ciceruacchio. Zygmunt Krasiński powiedział wtedy w imieniu Polaków: „E non dimenticate che in qualunque occasione, noi polacchi siamo pronti a difendere Pio IX, che lui e nostro unico sovrano in questo mondo – non dimenticate” („Nie zapominajcie, że w każdym wypadku my, Polacy, jesteśmy gotowi bronić Piusa IX, bo on jest jedynym naszym władcą na tym świecie”). Zob. Z. Krasiński, *Listy do Delfiny Potockiej*, Warszawa 1978, t. 3, s. 732.

¹¹ *Zarysy z Rzymu*, w: *Pisma wszystkie*, t. 7, s. 15.

*w głębi zdaje się być hartu ogromnego, potężnego sumienia i – co jest jeszcze szczególniejsze – przy prostocie prawie niemowlęcej jest w zatoczeniu ust, i w słowie, i w spojrzeniu niekiedy, pewien odcień finjezi włoskiej*¹².

Nie jest do końca jasne, czym poeta zasłużył sobie na zaszczyt widzenia z papieżem. Wiadomo zaś, że 16 listopada 1848 r., podczas manifestacji przed Kwirynałem, wraz z grupą około 70 karabinierów i kilku członków Guardia Nobile stanął w gotowości do obrony papieża. Niebawem, krótko przed wyjazdem do Gaety, Pius IX wystosował do Norwida list z podziękowaniem.

W przeciwieństwie do Krasieńskiego Norwid z uznaniem mówił o talencie politycznym papieża. Chwalił sposób sprawowania przez niego władzy w Państwie Kościelnym, umiejętne godzenie różnych interesów i zrozumienie potrzeb czasów.

Komentując po latach wydarzenia z okresu Wiosny Ludów w Rzymie, autor „Vade-mecum” wysoko oceniał decyzje Piusa IX, zestawiając je ze zręcznymi działaniami Daniela O’Connella, przywódcy katolików irlandzkich, który w 1847 r. potrafił nie dopuścić do wzburzenia na skutek klęsk głodu w Irlandii: *A gdyby tamtego owego nie robił był O’Connell i Papież, to rok 1848 nie byłby tym, czym był, ale byłby abominatio-desolationis! To tacy właśnie mężowie proroczo-przedsięwzięjący naprzód, zbawiają – a nie żandarmy! Gdyby Papież i O’Connell nie UMORALNILI ZAMACHÓW POSTĘPU I WOLNOŚCI, to rok 1848, mimo swoich barykad (dzieciństwo!) nie pozostawiłby: zniesienia kary śmierci za przewinienia polityczne; zniesienia piętnowania; więzienia za długi; niewoli Murzynów i biczowania na koloniach-francuskich... etc..., etc..., etc..., etc...*¹³

Poeta napisał też trzy wiersze na cześć papieża: „Do władcy Rzymu” (1861), „Encyklika obłożonego” (1867) oraz „Na smętne wieści z Watykanu” (1878). Pierwszy utwór był wyrazem radości i wdzięczności pisarza za kolejny list Piusa IX do Norwida, w którym papież dziękował za oryginalny dar poety

¹² List do Jana Skrzyneckiego z początku maja 1848 r., *Pisma wszystkie*, t. 8, s. 63.

¹³ List do Bronisława Zaleskiego z maja 1870 r., tamże, t. 9, s. 456.

na świętopietrze zbierane w 1860 r. z myślą o potrzebach armii papieskiej walczącej z ruchami rewolucyjnymi w Państwie Kościelnym oraz z wojskami Piemontu, dążącymi do aneksji posiadłości papieskich i ostatecznego zjednoczenia Włoch. Wiersz ten jest nie tylko apologią wspaniałej przeszłości i chrześcijańskiej tradycji Rzymu, ale również pochwałą Piusa IX nazwanego tu *Pańskim-obłokiem*. W papieżu pisarz widział bowiem znak obecności Bożej w świecie i symbol najwyższych wartości, które wbrew wszystkim zakusom wrogów Kościoła i niedowiarstwu katolików zostaną ocalone.

Powodem napisania drugiego utworu było wydanie encykliki „*Levate*” (22 X 1867) wzywającej do modłów za Rzym zagrożony przez zbliżające się wojska Garibaldiego i za Kościół w Polsce poddany uciskowi carskiemu. Poeta pisał m.in.:

*Któż jest TEN POLAK, kto?... co – zrodzony na obcej ziemi
I z obcą w żyłach krwią – dłońmi ku niebu drżącemi
Za Polską modły śle... i imię jej wymawia?...
– Kto? Ten monarcha, kto?... co w oblężonej stolicy,
Gdy mury miasta drżą... sam i pogodno-licy,
Na polską pomni krew i o nią jeszcze się zastawia?
– To Ty, o! Starcze, Ty, jeden bez win i trwóg,*

*To Ty, na globie Sam, jak w niebiesiech Bóg,
To Ty, – trzech koron Pan... któremu krew i wiek,
I szturm... i bunt... i grot, jakkolwiek piersi ucela,
Nie znaczą nic – – są – jako ćwiek*

W dłoni Zmartwychwstałego Zbawiciela¹⁴.

Postać papieża poddana jest w tym wierszu (jak i w poprzednim) wyraźnej sakralizacji. Wydaje się, że wpływy ultramontańskie nie ominęły Norwida, który ogromnie idealizował osobę i poczynania Piusa IX. W przypadku pisarza można jednak

¹⁴Tamże, t. 2, s. 179.

mówić o bardziej racjonalnych korzeniach takiej postawy. Nie wynikała ona głównie z poddania się ogólnej atmosferze panującej w wielu kręgach kościelnych (Norwid był zbyt krytyczny, by dać się ponieść obiegowym sądom), ani z osobistego podziwu i przywiązania do papieża. Była raczej sposobem przeciwstawienia się ogólnej zapaści moralnej i nihilizmowi; formą obrony nie tyle samego papieża, ile raczej wartości, które on uosabia wobec zagrożenia ze strony ateistycznie i antykościelnie nastawionych radykalnych liberałów. We wrześniu 1862 r., w liście do Konstancji Górskiej, Norwid pisał: *Dyplomata nie jestem i, kiedy zdanie moje o rzeczach historii objawiam, zapewne nie idzie mi głównie o bawetnę, opium albo herbatę, ale idzie mi głównie o treść główną. Jakoż nie ukrywam tego wcale, że OBSTAWIANIE PRZY DYNASTII CHIŃSKIEJ W AZJI, A LEKCEWAŻENIE PRAW PAPIESKICH W EUROPIE wygląda zupełnie tak, jakby Pani kazała spowiednikowi swojemu czekać za drzwiami, dlatego że się przyjmuje w salonie na pierwszym miejscu Roberta-Houdin, albo Home'a, albo kupca zabawek. Nic tego wszystkiego nie rozumiem albo mam honor nie rozumieć*¹⁵.

Ostatni ze wspomnianych wierszy Norwida ma charakter wyraźnie panegiryczny. Zawiera skondensowane curriculum vitae Piusa IX i hołd dla jego osoby. Bohater utworu ukazany jest tu przede wszystkim jako *Mąż doskonały*, który – choć przegrał jako polityk – przerósł swych przeciwników hartem ducha i mądrością.

W poglądach Norwida można dopatrzeć się chwilami dużego podobieństwa do modnej wówczas (aczkolwiek nieortodoksyjnej) doktryny populizmu mundialistycznego, głoszonej choćby przez Josepha de Maistre'a (1763–1821), ks. Hugo Félicité Roberta de Lamennais'go (1782–1854) czy Władysława Sołojowa (1853–1900), zgodnie z którą papież ma charyzmat doczesnego przywództwa w świecie i tylko on może stanąć na czele powszechnego zjednoczenia ludzkości. W papieżu widział Norwid nie tylko polityka, ale przede wszystkim przywódcę duchowego, najwyższy autorytet moralny, mający do odegrania

¹⁵ Tamże, t. 9, s. 55–56.

szczególną rolę w duchowej regeneracji świata. W dyskusji o roli biskupa Rzymu w Kościele skłaniał się ku tym, którzy byli za umocnieniem prymatu Następcy św. Piotra. Bronił również prawa papieża do własnego państwa, występując przeciw ruchom rewolucyjnym na Półwyspie Apenińskim oraz antypapieskim siłom na arenie międzynarodowej. Ultramontańskie nastawienie pisarza przejawiało się też niekiedy w nadmiernej idealizacji papieża czy wręcz w przypisywaniu mu cech boskich. Norwid nie umiał (a może nie chciał) dostrzec błędów Piusa IX (takich jak choćby opieranie się na obcej pomocy wojskowej oraz represje wobec uczestników rewolucji w Państwie Kościelnym w 1848 r.), co może było podyktowane obawą przed stawianiem w jednym chórze z antyklerykalnie nastawionymi politykami.

W lutym 1848 r. przybył do Wiecznego Miasta ADAM MICKIEWICZ (1798–1855). Jego przyjazd miał dwa cele. Pierwszym było zorganizowanie legionu polskiego, który z błogosławieństwem papieskim miał wyruszyć na wojnę z Austrią. Pisarz chciał w ten sposób zrealizować marzenie polskich emigrantów, aby w zreformowanym i umocnionym wojskowo Rzymie przygotować przyszłą insurekcję w Polsce. Drugim jego celem była chęć wyjaśnienia swych stosunków z Kościołem nadszarpniętych z powodu trwającej od paru lat działalności poety w paryskiej sekcje Andrzeja Towiańskiego. *Formalne pojednanie z Kościołem zdawało się Mickiewiczowi niezbędne przed podjęciem akcji politycznej: inaczej zarzut sekciarstwa ciążyłby mu jak kłoda u nogi*¹⁶. W listach z okresu pobytu w Rzymie (do 10 kwietnia) Mickiewicz nie wspomina o Piusie IX. Wiadomo jednak, że 5 i 25 marca został przyjęty na audiencjach u papieża¹⁷. O drugim ze spotkań zachowało się kilka relacji. Jego

¹⁶ S. Kieniewicz, *Legion Mickiewicza 1848–1849*, Warszawa 1957, s. 40.

¹⁷ O pierwszej audiencji zachowało się tylko kilka wzmianek. Jedna pochodzi od Norwida, który opisuje, jak Mickiewicz, obarczony kilkuletnią działalnością w sekcje Andrzeja Towiańskiego, stanął po raz pierwszy przed papieżem: „Nie od rzeczy tu będzie, jeżeli przypomnę, że Jego Świętobliwość Pius IX papież, kiedy przyjmował Mickiewicza, a poeta ukląkłszy odezwał się: »Oto jestem syn marnotrawny« (»Ecco mi il figliuol prodigo«), odpowiedział: »Syn najukochańszy!« (»Figliuol carissimo!«)”. C. Norwid, *O Juliuszu Słowackim*, w: *Pisma wszystkie*, t. 6, s. 419.

uczestnicy przybyli bowiem, aby oficjalnie prosić o utworzenie legionu polskiego w armii papieskiej (nabór ochotników do niej rozpoczął się 23 marca). W zamierzeniu Mickiewicza legion miał być nie tylko formacją zbrojną, ale załóżkiem nowej Polski¹⁸, a tworzący go żołnierze nie zaciężnymi ochotnikami, ale krzyżowcami¹⁹. Elitę legionu mieli stanowić członkowie paryskiej sekty Mickiewicza. Pisarz, będąc głównym mówcą siedmioosobowej delegacji, zabrał głos jako reprezentant narodu pozbawionego państwowości oraz ludów, które stały się ofiarami tyranii. Przemawiał tak głośno i gwałtownie, że papież kilkakrotnie go uspokajał. Poeta mówił *o ogólnej sprawie ludów, o rewolucji, o tym, że papież na czele ludów stanąć powinien, bo inaczej krew się poleje i za nią będzie odpowiedzialny*²⁰.

Wykładał Ojcu św., że przyszła nowa epoka ducha. Upominał go, aby w niej spełnił obowiązek swój. Wspominał i o Polsce – a w końcu chwyciwszy Ojca św. za rękę, wstrząsnął nią gwałtownie i zawrzasnął: „Wiedz, że duch boży jest dzisiaj w bluzach paryskiego ludu”.

Wtedy Ojciec św., z niezrównaną powagą i słodczą rzekł do Mickiewicza: „Nie zapominaj, miły mój synu, do kogo mówisz”. Umilkł Mickiewicz i cofnął się nieco²¹.

Po wystąpieniu innych członków delegacji głos zabrał papież, który skrytykował rozwoły, ucisk ludu i ciemnienie unitów w dawnej Polsce. Jednocześnie Pius IX wyraźnie podkreślił, że jednak spodziewa się dla Polski miłosierdzia Bożego, jeśli szczerze wróci do czystej wiary, do czystych obyczajów i do synowskiego posłuszeństwa Kościołowi św. I dodał: *Takiej tylko Polsce i takim Polakom błogostawię!* Ostatnie słowa papieża stanowiły nawiązanie do dość radykalnej i zaprawionej sekcjar-

¹⁸ S. Pigoń, *Fundamenty ideowe Legionu*, w: *Zawsze o Nim. Studia i odczyty o Mickiewiczu*, Kraków 1960, s. 226.

¹⁹ J. Ruskowski, *Adam Mickiewicz i romantyczna krucjata. Studium romantycznego millenaryzmu*, Wrocław 1996, s. 230.

²⁰ Notatka Ludwika Orpiszewskiego, w: P. Smolikowski, *Historia Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego*, Kraków 1896, t. 4, s. 197.

²¹ List Aleksandra Jełowickiego z 29 marca 1848 r. do gen. Jana Skrzynckiego, tamże, s. 187.

ską ideologią wypowiedzi Mickiewicza. Poeta miał na to wykrzyknąć: *Na taką Polskę i na taką wierność przysięgamy wszyscy!*²² Na koniec rozmawiano na temat utworzenia legionu polskiego. Na ten temat *papież nic wyraźnego nie powiedział, pytał, do czego ta legia i z kim ma się bić, bo on nikomu wojny nie wydaje, nie mógł się tylko oprzeć Rzymianom, chcącym iść w pomoc braciom swoim w Lombardii i nie odmówił im błogosławieństwa*²³. Na temat szczegółów polecił rozmawiać z prątem Giovannim Corbolim.

Sprawa legionu stała się w najbliższych dniach żywo dyskutowana w gronie emigrantów polskich przebywających w Rzymie. Przebudzenie ruchu wolnościowego na Półwyspie Apenińskim rodziło bowiem nadzieje na uformowanie zawiązków formacji zbrojnej, która powiększając się o Polaków i innych Słowian, emigrantów oraz jeńców i zbiegów z armii austriackiej, miała wyruszyć na pomoc Lombardii w wojnie z Austrią, a w konsekwencji oddać ważne usługi sprawie krajowej. Na początku chodziło głównie o to, aby znaleźć odpowiedniego dowódcę oraz uzyskać błogosławieństwo papieskie. Mickiewicz ostro oponował przeciw postawieniu na czele oddziału gen. Władysława Zamoyskiego, reprezentanta konserwatywnego odłamu polskiej emigracji, i sam postanowił objąć komendę. 29 marca pod jego rozkazami znalazło się trzynastu młodych Polaków, głównie studentów przebywających w Rzymie. Ideowym zapleczem tej grupy – spisany przez Mickiewicza w dziesięciu punktach „Składzie zasad” – stała się potępiona przez papieża ideologia towiańczyków. Zwolennicy legionu ufundowali jego sztandar, z którym obok chorągwi klubów i kawiarni miejskich wzięli udział w procesji ku czci św. Andrzeja, poprowadzonej przez papieża z okazji odnalezienia skradzionych w Rzymie relikwii apostoła. Na koniec tych uroczystości przedstawili swój sztandar do ogólnego błogosławieństwa. W odpowiedzi na to papież polecił oświadczyć, że nie może pobłogosławić sztandarowi polskiemu ani zgodzić się na

²² Tamże.

²³ Z. Sudolski, *Mickiewicz. Opowieść biograficzna*, Warszawa 1995, s. 671.

udział obcego oddziału w swym wojsku, niemniej *błogostawi dzielnych Polaków i życzy im wszelkich pomyślności*. Prawie jednocześnie, 17 kwietnia 1848 r., wniósł na indeks tomy „L'Église officielle et le Messianisme” oraz „L'Église et le Messie”, tj. francuskie wydanie z 1845 r. dwóch ostatnich kursów wykładów Mickiewicza w Collège de France zaprawionych ideologią towianistyczną.

Od 15 marca 1849 do 22 kwietnia 1850 r. Mickiewicz był jednym z czołowych publicystów wydawanego w Paryżu lewicowego dziennika „Tribune des Peuples”. W 117 numerze pisma z 29 września 1850 r. zamieścił artykuł poświęcony Piusowi IX, w którym nie krył rozczarowania polityką papieża: niedostatecznymi reformami w Rzymie, niechęcią do zjednoczenia Włoch i opieraniem swej władzy na obcej interwencji zbrojnej. Uważał, że Pius IX zmarnował niepowtarzalną szansę, aby stanąć na czele krucjaty przeciw Austrii, że zawiódł jako przywódca duchowy i świecki. Gdy 8 grudnia 1854 r. Pius IX ogłaszał dogmat o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny, Mickiewicz (według zapisu jego sekretarza Armanda Lévy'ego) miał to skomentować w następujący sposób: *Prawda to, ale do czego to ma służyć dzisiaj? Gdyby papież zaczął być od oświadczenia, co należy uczynić, aby ocalić narody, dusze ludzkie byłyby więcej skłonne zrozumieć to i temu wierzyć*²⁴.

Krytyczna opinia o Piusie IX jako polityku nigdy nie opuściła Mickiewicza, tak samo zresztą jak przekonanie o jego szczególnej pobożności²⁵.

Ostatnim autorem, którego opinie o Piusie IX warto w tym miejscu przypomnieć, był JULIUSZ SŁOWACKI (1809–1849). W okresie Wiosny Ludów poeta przebywał w Paryżu. Wiadomość o wyjeździe papieża do Gaety stała się dla niego pobudką do napisania (w połowie grudnia 1848 r.) dość niezwykłego wiersza „Pośród niesnasków – Pan Bóg uderza...”:

²⁴Tamże, s. 829.

²⁵Tamże, s. 775.

*Pośród niesnasków – Pan Bóg uderza
 W ogromny dzwon
 Dla Słowiańskiego oto Papieża
 Otwarty tron
 Ten przed mieczami tak nie uciecze
 Jako ten Włoch,
 On śmiało jak Bóg pójdzie na miecze,
 Świat mu – to proch
 (...)*

*Wszelką z ran świata wyrzuci zgniłość
 Robactwo – gad,
 Zdrowie przyniesie – rozpali miłość
 I zbawi świat.
 Wnętrza kościołów on powymiała
 Oczyści się
 Boga pokaże w twórczości świata
 Jasno jak dzień²⁶.*

Ten długi, sześćdziesięciowersowy utwór, często przywoływany w związku z pontyfikatem obecnego papieża, jest w istocie tekstem antypapieskim. Słowacki był bowiem przekonany o definitywnym kryzysie papiestwa. Pobrmiewają tu poglądy teozofów i okultystów na rewolucję z 1789 r. jako początek nowej epoki i zmięchu Kościoła rzymskiego, po którym nastanie nowy Kościół niosący odrodzenie religijne i społeczne. Utwór należy do grupy poetyckich prorocत्व, zapowiadających w patetycznym tonie przyszłe losy Polski i świata. Na wieść o opuszczeniu Rzymu przez Piusa IX Słowacki bynajmniej nie protestował, widząc w tym szansę tryumfu prawdziwych duchowych wartości. Sugerując tchórzostwo Piusa IX²⁷, kreślił jednocześnie wizerunek przyszłego słowiańskiego papieża – męż-

²⁶ J. Słowacki, *Dzieła wszystkie*, Wrocław 1960, t. 12, s. 277-278.

²⁷ W istocie papież był zmuszony do opuszczenia Rzymu w 1848 r, gdyż groziło mu uwięzienie.

nego przewodnika narodów i odnowiciela Kościoła, mającego nadziemską siłę twórczą, którego pojawieniu się towarzyszy kosmiczna wizja odradzającego się wszechświata. Istotne w wierszu jest to, że nowy *Papież Słowiański* to *Ludowy brat...*, być może nawet Polak, gdyż poeta właśnie rodakom przypisywał rolę odnowicieli życia moralnego w świecie. Utwór jest osadzony mocno w systemie myślowym pisarza – jak w soczewce skupia większość jego idei metafizycznych i historycznych z okresu mistycznego. Wydarzenia historyczne poddane są w wierszu wyraźnej sakralizacji. Słowiański papież to, zgodnie z filozofią poety, wcielony duch, który zaprowadzi na ziemi nowy ład – jest to *nowy rozsiewca globalnych sił*.

Wyznanie Stanisława Ebgerta Koźmiana w liście do Zofii Koźmianowej, iż *Krasiński cały zajęty Rzymem i papieżem, stąd często o papieżu rozmawiamy*²⁸, można by równie dobrze odnieść do innych luminarzy polskiego romantyzmu. Pius IX to jeden z nielicznych biskupów Rzymu, którego pontyfikat żywo zajmował czołowych twórców polskiej kultury. Ich stosunek do niego był jednak wyraźnie zróżnicowany: od prawdziwego uwielbienia i kornego oddania do buntu i sprzeciwu. Dla pisarzy polskich osoba Piusa IX była powodem fascynacji bądź krytyki, nigdy jednak obojętności. Jak świadczą ich listy i wspomnienia, poczynania papieża spotykały się zawsze z zainteresowaniem i ożywioną wymianą zdań. Nikt z wybitnych polskich pisarzy nie kwestionował wyjątkowej pobożności czy wręcz świętości papieża (dotyczy to zwłaszcza tych, którzy go osobiście poznali). Jego poczynania polityczne w Państwie Kościelnym i w stosunkach międzynarodowych spotykały się jednak z bardzo zróżnicowaną reakcją. Zdecydowanie odmienną ocenę polityki papieskiej formułowali choćby Mickiewicz i Norwid. Gdy dowódca polskiego legionu w Rzymie *zważył w papieżstwo jako siłę dziełotwórczą*²⁹, jego młodszy przyjaciel zarzucał mu, że chciał *Korab Piotrowy zastąpić balonem steru jeszcze nie mającym*³⁰.

²⁸ Z. Krasiński, *Listy do Koźmianów*, s. 552.

²⁹ A. Witkowska, *Mickiewicz – słowo i czyn*, Warszawa 1983, s. 271.

³⁰ C. Norwid, dz. cyt., t. 6, s. 457.

Należy też pamiętać, że postawy prezentowane przez Mickiewicza, Słowackiego, Krasińskiego czy Norwida odzwierciedlają stosunek polskich elit wobec papieża. Inne opinie o Piusie IX panowały w szerokich kręgach społeczeństwa, które niemal bez zastrzeżeń darzyło go ogromnym szacunkiem i przywiązaniem. Dla wielu Polaków papież stanowił wzór wiary i męstwa. Przy różnych okazjach słano do niego zbiorowe adresy i wiele prywatnych listów. Biurko papieża zapełniły też dokumenty o wydarzeniach w Polsce. Dość powszechne było przy tym przekonanie o jego świętości, a tym samym skuteczności błogosławieństwa i modlitwy w różnych intencjach. Pius IX hojnie odwzajemniał wszystkie wyrazy szacunku i przywiązania. Niejednokrotnie podkreślał, że wśród narodów świata szczególną miłością darzy naród polski i codziennie się za niego modli. Bardzo wielu Polaków przyjął na audiencjach oraz zaszczycił osobistymi listami. Niekiedy spieszył też z pomocą finansową miastom i grupom osób dotkniętych kataklizmami i biedą (np. dla mieszkańców Miechowa spalonego przez Rosjan podczas powstania styczniowego lub dla księży unickich wypędzonych z diecezji chełmskiej do Galicji). Wspominał o winach narodu polskiego, ale wielokrotnie dodawał też ducha i budził wiarę w odzyskanie przez Polskę niepodległości. Choć potępił mesjanistyczne poglądy Mickiewicza, to jednak, jak opowiadano po audiencji udzielonej polskiej delegacji z poetą na czele, miał powiedzieć, że *jeszcze nie spotkał człowieka z taką wiarą*³¹. Pod koniec życia papież zdawał się wierzyć w szczególne posłannictwo Polaków wśród innych narodów. Gdy więc Cyprian Norwid w wierszu „Encyklika obleżonego” pisał, że Pius IX to Polak, choć *zrodzony na obcej ziemi / I z obcą w żyłach krew*, dawał wyraz przekonaniu podzielanemu przez miliony swoich rodaków.

RYSZARD ZAJĄCZKOWSKI, ur. 1961, dr, adiunkt w Katedrze Teorii Literatury KUL, współpracownik wielu pism polskich i zagranicznych, m.in. „Ultimate Reality and Meaning” w Toronto. Autor książki: „Głos prawdy i sumienia. Kościół w pismach Norwida” (1998 – praca doktorska). Mieszka w Lublinie.

³¹ S. Figoń (oprac.), *Adama Mickiewicza wspomnienia i myśli*, Warszawa 1958, s. 263.

SERGIUSZ STERNA-WACHOWIAK

Papierowy lampion

Biance

Po górach, dolinach idzie dziecko z lampionem. Światelko
[wątłe
pełga w ciemnościach, nie znika. Okręci płomyka roztropny i
[ufny
chybocze się, nie tonie.

Nie ma drogi. Bezdroże. Nie tunel, labirynt, nie sen. Czerń
czarna, rozcapierzona. Lewy bucik, dziurawy, stąpa nad rzeką
bezbrzeżną. Prawy bucik, niezasnurowany, stąpa nad huczącą
przepaścią. Góry bez szczytów, doliny bezdenne, struchlałe
wszelkie stworzenie. Ponad śmieszna wełniana czapeczką
z niebiesko-białym pomponem trą się młyńskie koła powietrza,
błyskają brzozy koroną w dół stręcane. Roi się ziemia,
[powietrze
i woda. Poza kręgiem światła.

Dziecko nie patrzy pod nogi, nad głowę, nie wątpi. Patrzy
w żywe serduszko papierowego lampionu, marszczy czoło,
zatroskane, gdy płomyczek drży, osłania ręką. Mocniej ściska
drażek. Niesie światło w klatce przed sobą.

Idzie skacząc po górach, przeskakując pagórki.

Ślady

Pomiędzy horyzontem a lustrem. Tyle tylko, ile zdoła unieść
maleńka piastka dziecka. Wstążka. Siedem ziarenek piasku.
[Zasuszone

Christopher Garbowski

„Życie jest piękne”, czyli Boże Narodzenie po amerykańsku

Gdy nadchodzą święta Bożego Narodzenia, w niemalże każdym zakątku Stanów Zjednoczonych siedzący przed telewizorami Amerykanie oglądają liczące sobie ponad pięćdziesiąt lat klasyczne dzieło kina hollywoodzkiego „It's a Wonderful Life” („Życie jest piękne”). Niezupełnie obce polskiemu widzowi – w Stanach jest prawdziwym fenomenem. Nieco dziwnie wygląda ten czarno-biały film, przerywany co piętnaście lub dwadzieścia minut coraz to jaskrawszymi reklamami. Wielce wymowny jest właśnie ten kontrast – blichtr teraźniejszości z jednej strony, a najgłębsze wartości artystyczne z drugiej. Sam fakt, że obecnie widzowie chętniej oglądają „Życie jest piękne” zamiast banalnych i sentymentalnych świątecznych filmów, świadczy chyba o zapotrzebowaniu na sztukę o głębszym przesłaniu w tym wyjątkowym okresie roku.

„Życie jest piękne” powstał rok po zakończeniu II wojny światowej. Twórca niebanalnych komedii z wcześniejszych lat, reżyser Frank Capra odczuwał, że po wojnie już nie może robić takich samych filmów jak dawniej. Również nie bez znaczenia jest fakt, że gdy kręcił ten film, miał nareszcie całkowitą kontrolę artystyczną nad jego produkcją. Z jednej strony zamierzał nakręcić obraz o najgłębszych prawdach ludzkiego bytu, z drugiej chciał pokrzepić serca zmęczonych wojną Amerykanów. W tej – rzekłbym – „Boskiej Komedii” Capry widzowie dostrzegli jednak przewagę nieubłaganego piekła codziennych trosk głównego bohatera. Było to gorzką pigułką do połknięcia w owym czasie, i dopiero parędziesiąt lat później widzowie na dobre wrócili do filmu, i to już na ekranie o wiele mniejszym.

W trakcie wojny Capra nakręcił „Preludium wojny”, słynną serię dokumentalną dla armii amerykańskiej. Miała ona na celu wyjaśnienie zwykłym żołnierzom, dlaczego walczą przeciwko tak oddalonym

wrogom. Walka ta była tak psychicznie wyczerpująca dla narodu, że nic dziwnego, iż główne pytanie, które przenika „Życie jest piękne”, to: Po co żyjemy? Gdy film się zaczyna, słyszymy głosy modlitw przyjaciół oraz rodziny głównego bohatera, od których dowiadujemy się, że są głęboko o niego zatroskani. Kamera unosi się ku niebiosom i zatrzymuje na kilku gwiazdach. Słyszymy dyskusję niebiańskich głosów, które potwierdzają, iż George’a Bailey’a dzieli godzina od próby samobójstwa.

Przez wiele lat George i jego rodzina, choć nie biedują jak na owe czasy, nie mogą osiągnąć nic więcej, żyjąc w małym miasteczku. Kasa spółdzielcza, którą – mimo aspiracji do ciekawszej kariery w innym środowisku – prowadzi George, wymaga całej jego zaradności i nie pozwala na popełnianie żadnych błędów. Właśnie gdy nastąpi koniec wojny, szczęście odwraca się od George’a i jego wuj, a jednocześnie współnik, gubi pokątną sumę pieniędzy, co oznacza bankructwo kasy oraz grozi wyrokiem więziennym jednemu z partnerów. George załamuje się, a ponieważ sytuacja wydaje się bez wyjścia, kieruje się w stronę mostu nad rzeką, aby skończyć z tym *najwspanialszym darem Boga dla ludzi*, jak to określają niebiańskie głosy. W nieco komiczny sposób zostaje wybrany anioł stróż, który ma zapobiec samobójczemu krokowi. W trakcie godzinnej sekwencji Clarence, bo tak się nazywa anioł – chyba najstynniejszy ekranowy przedstawiciel tego gatunku – dowiaduje się o życiu George’a i o tym, jak doszedł do tak desperackiego stanu. Jeśli potraktujemy „Życie jest piękne” jako swego rodzaju współczesną „Boską Komedię”, to Clarence odgrywa niejako rolę Wergiliusza po amerykańsku, bardziej przypominającego Marka Twaina, którego „Przygody Toma Sawyera” nosi ze sobą¹.

Używając dość prostego chwytu, Clarence ocala życie George’a. Bohater chce akurat skoczyć z mostu, gdy dostrzega ludzką postać wołającą o pomoc. Ratując Clarence’a – który oczywiście celowo skoczył do wody – George ostryga w swojej desperacji, która mogła doprowadzić go do samobójstwa. Nadal jednak nie widzi sensu życia.

Aby przekonać George’a o wartości jego istnienia, Clarence bierze go za słowo, gdy ten narzeka: *Lepiej by było, abym nigdy się nie narodził*. Jest to początek kilkunastu słynnych i kunsztownych minut ekranowych. Clarence zyskuje moc od swojego „szefa”, i spełnia

¹ Być może nieprzypadkowo imię Clarence nawet brzmi podobnie do Clemmens – prawdziwego nazwiska Twaina.

życzenie niedowierzającego człowieka. George wchodzi do świata, niby mu znanego, lecz pozbawionego wszelkich śladów jego działalności.

Cała dotychczasowa fabuła ulega odwróceniu. Dramatycznym momentem jest odkrycie przez George'a grobu młodszego brata, którego w rzeczywistości ocalił w dzieciństwie, zaś w nowej wersji życia nie było go. Co więcej, całe miasteczko Bedford Falls przemienione zostaje w Pottersville (nazwane tak, bo znajduje się we władzy potentata Pottera, który myśli jedynie o zysku). Jest to sekwencja nieco przypominająca inferno – nie to wyobrażone, lecz takie, które jesteśmy w stanie sami sobie stworzyć na ziemi. Znamienne, że George uczynił niezwykle dużo dobrego w życiu, a przy okazji tej wizji, pod przewodnictwem nieco komicznego Wergiliusza, ma okazję przekonać się, jak świat by wyglądał bez jego wkładu.

Lecz zestawienie świata pozytywnego, który George tak bardzo wspomógł, z negatywnym, który poznaje w tejże wizji, byłoby zbyt prostym moralitetem. Capra czyni z filmu coś więcej. Wydaje mi się, że nie bez znaczenia jest pewna modlitwa, którą widz słyszy na początku filmu. Jednym z ostatnich ludzi, który spotyka się z George'em, zanim ten skieruje się w stronę mostu, jest włoski właściciel knajpy (Capra sam był włoskim imigrantem). Na początku filmu to jego głos słyszymy, gdy odmawia modlitwę: *Józefie, Mario i Jezusie. Pomóżcie mojemu koledze, panu Baileyowi.*

W swojej autobiografii „Frank Capra: The Name above the Title” (1971) reżyser stwierdził, że po wojnie chciał kręcić filmy, które udowadniałyby zwykłym ludziom, iż Bóg ich kocha. Modlitwę Włocha można by uznać za pewien etniczny koloryt – pewnie reżyser chciał, aby przeciętny widz tak to odebrał, nie chcąc niczego narzucać Amerykanom o różnych światopoglądach – lecz może to również być wskazówką o wiele głębszego wątku. Zwłaszcza jeśli weźmiemy pod uwagę obecność w filmie, na różnych płaszczyznach, i Józefa, i Marii, i – jak przypuszczam – Jezusa. Józef to imię wyższego anioła, który przygotowuje Clarence'a do jego zadania. Maria to żona głównego bohatera. Jezusa nie ma przez większość filmu, ponieważ akcja toczy się w Wigilię, i jeszcze się nie narodził. W końcu jednak rodzi się w osobie George'a². Kolęda, którą wszyscy śpiewają przy zakoń-

²Ciekawostką pod tym względem jest fakt, że wykrzyknik „By George!” (dosł. „Na Jerzego!”) to po angielsku łagodniejsza wersja: „Jezu!”

czeniu filmu, zawiera w sobie zwrotkę o tym, jak Chrystus przyszedł, abyśmy wszyscy się po raz drugi narodzili.

W „Widzeniu nad Zatoką San Francisco” Czesław Miłosz, zastanawiając się nad katolicyzmem, zauważył, że religijne dogmaty znajdują inny wymiar w wyobraźni ludzkiej: *Syn, a obok niego Matka, matka odwieczna, zawsze bolejąca nad cierpieniem swego dziecka, opiekunka, orędowniczka – i tak dogmat Trójcy niepostrzeżenie przepływa w wyobraźni w inny, niesformułowany dogmat, Trójcy Ojca, Matki i Syna*³.

Moim zdaniem w „Życie jest piękne” wpisane w film postaci Józefa, Marii i Jezusa mają, oczywiście w dość nikłym wymiarze, coś z tej symboliki Trójcy w połączeniu ze Świętą Rodziną. Na przykład, tak jak jego imiennik w Ewangelii, Józef rzadko się pojawia. I choć nie da się go porównać z Bogiem Ojcem, to właśnie on jako najwyższy anioł wysyła Clarence’a z misją ocalenia George’a. Józef to również klucz do odkrycia alter ego twórcy filmu. Ta postać wciela wiarę Capry w to, że reżyser ma obowiązek dotykać ważkich spraw nurtujących widzów, takich jak kluczowe pytanie: Po co żyjemy?

W jaki sposób Mary Hatch Bailey przypomina Marię z Ewangelii? Na pierwszy rzut oka Mary wydaje się dość konwencjonalną bohaterką, która wychodzi za mąż i poświęca się domowi. Lecz w kluczowym momencie to ona właśnie pomaga George’owi ocalić prowadzoną przez niego kasę spółdzielczą, w chwili gdy mali ciułacze panikują na początku kryzysu pod koniec lat dwudziestych. Ci ostatni chcieliby odebrać oszczędności z kasy, w obawie przed jej bankructwem. George rozpaczliwie stara się ich przekonać, że w ten sposób zrujnują kasę, która jest ich wspólną własnością i zapewnia im własne mieszkania, w które pieniądze kasy są zainwestowane. Jednak słowa te nie zadowolają ludzi, a jedyna gotówka, jaką bohater dysponuje, to własne oszczędności oraz pieniądze otrzymane z okazji ślubu, które miały zostać przeznaczone na miesiąc miodowy. Dopiero Mary znajduje wyjście z patowej sytuacji, ofiarowując pieniądze, do których miała moralne prawo pierwszeństwa, po to, aby klienci mogli wykorzystać je na najbardziej konieczne potrzeby. Tak jak jej imienniczka na weselu w Kanie Galilejskiej, Mary otwiera drogę dalszemu działaniu łaski.

Lecz Mary to przede wszystkim uosobienie miłości, która wyczuwa ukryty potencjał w drugim człowieku. Zna ona George’a lepiej, niż

³ Cz. Miłosz, *Widzenie nad Zatoką San Francisco*, Kraków 1989, s. 72.

on zna samego siebie. George stale żywi przekonanie, że szczęście można znaleźć gdzie indziej, a to, co aktualnie robi, czyni jedynie z poczucia obowiązku. Mary nie sprzeciwia się marzeniom, jakie żywi George, niektórym bardzo chwalebnym, np. możliwości uzyskania wyższego wykształcenia, na co nie mógł sobie pozwolić, jako że musiał przejąć obowiązki prowadzenia kasy po zmarłym ojcu. Właśnie Mary, która sama uzyskała wyższe wykształcenie, spostrzega w George'u jakąś głębię, której nie mają jego bardziej uprzywilejowani rówieśnicy. Lecz jest to głębia w pewnym stopniu jedynie potencjalna: coś się w nim jeszcze nie narodziło, co czyni go podatnym m.in. na depresję, która osiąga szczyt w scenie na moście. Choć film skupia się na roli Clarence'a w ocaleniu George'a, równie ważna jest nieustanna wiara Mary w potencjał męża.

Zanim przejdziemy do postaci George'a, należy rozważyć znacznie nieco mniej poważnie traktowanego przedwojennego filmu Capry. Jeden z najbardziej egzotycznych filmów reżysera to „Lost Horizons” z 1936 r., opowieść o raju utraconym. Ten skomplikowany film ma podwójne dno. Na pozór wydaje się dotyczyć archetypicznego marzenia człowieka o powrocie do raju, przedstawionego w głównej części fabuły pod postacią baśniowego Tybetu. Lecz tak naprawdę film stara się odpowiedzieć na pytanie, dlaczego, jeśli – na zdrowy rozsądek – wydaje się ono dość proste do osiągnięcia, często odrzucamy szczęście, gdy znajduje się w naszym zasięgu. W tej opowieści podwójną naturę ludzką symbolizują dwie postaci: człowieka, który potrafi poznać szczęście, gdy jest mu darowane, oraz jego brata, który nie dowierza w ofiarowany mu dar, a wręcz ucieka od niego, pociągając za sobą tego pierwszego. Natomiast w „Życie jest piękne” George ucieleśnia obie postaci w formie jednego, w pełni rozwiniętego bohatera.

Analizując dogłębnie postać George'a – bodaj najlepszą kreację w karierze Jamesa Stewarta – Leland Poague zauważa, że jego największym przeciwnikiem nie jest bezwzględny potentat Mr. Potter, który tak przeszkadza mu w prowadzeniu kasy, lecz on sam, gdy sobie nie uświadamia, czego naprawdę pragnie⁴. George ciągle mawia, że byłby szczęśliwy gdzie indziej. Powtarza, że najchętniej opuściłby miasteczko Bedford Falls. Widzowi nawet udziela się jego niezadowolony oraz poczucie niemożności spełnienia marzeń, wynikające najczęściej z tego, że pomaga innym, często własnym kosztem.

⁴L. Poague, *Another Frank Capra*, Cambridge 1994, s. 208-222.

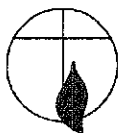
Niejednen krytyk uważa np., że to nie prawdziwa miłość, lecz brak zdecydowania w odpowiedniej chwili spowodowały, iż niby wbrew własnej woli George żeni się z Mary, czyli poddaje się konwencjom. Zaiste bohater walczy z własnymi uczuciami do Mary, świadomy tego, że małżeństwo uniemożliwi mu wyprowadzenie się z rzekomo nienawidzonego przez siebie miasteczka.

Lecz subtelne sugestie wskazują, że to, czego George nie mówi, ma często większe znaczenie niż jego wielokrotnie powtarzane litanie o własnych marzeniach. Tak naprawdę kocha on bliźnich. A w tym koszmarnym piekle, przez które anioł stróż mu pozwolił przejść, a w którym jego bliscy go nie poznają (pamiętamy, że w tej wizji nigdy się nie narodził), czuje prawdziwą udrękę i w końcu błaga o powrót do „swojego” życia z wszelkimi problemami. Co do tego ostatniego, krytycy zwracają uwagę na fakt, że w przyszłości życie prawdopodobnie nie będzie dla niego łatwe – np. Potter wydaje się silniejszy przy zakończeniu filmu niż na samym początku.

Finał „Życie jest piękne” to jedno z najbardziej wzruszających zakończeń w dziejach filmu hollywoodzkiego. George, który wraca do swoich bliskich, zgromadzonych, aby go wspierać w kryzysie zarówno finansowo, jak i duchowo, to zupełnie inny człowiek. W pewnym sensie Capra pozwala nam zrozumieć, jak blisko związane są ze sobą dwa wielkie święta chrześcijańskie: Boże Narodzenie i Wielkanoc.

Zarówno w Stanach Zjednoczonych, jak i w Polsce, przy okazji niemal każdego święta Bożego Narodzenia słyszymy w kazaniach, że musimy pozwolić, aby Chrystus narodził się w naszych sercach. W swojej przypowieści „Życie jest piękne” Frank Capra uświadamia nam, że aby to się stało, najpierw musimy duchowo zmartwychwstać.

CHRISTOPHER GARBOWSKI, ur. 1955, dr literatury brytyjskiej, adiunkt w Katedrze Anglistyki UMCS w Lublinie. Współpracownik wielu czasopism, autor m.in. książki „Krzysztof Kieślowski – Decalog Series” (1996). Mieszka w Lublinie.



ks. Alfons Skowronek

Polskie pastorałki i kolędy o aniołach*

Użyte w tytule słowa „pastorałki” i „kolędy” są pojęciami wieloznacznymi. Pastorałką może być najpierw pieśń pasterska o wątkach kolędowych albo też odrębny utwór wokalnie-instrumentalny tematycznie związany z Bożym Narodzeniem; może to być i widowisko sceniczne o tejże tematyce, w tym sensie mówimy o graniu, śpiewaniu czy wystawianiu pastorałki. Pomijamy tu literacką skalę znaczeń, której przedmiotem jest sielankowe, idylliczne życie pasterzy lub wieśniaków. Podobnie ma się sprawa z „kolędą”. Jest to bożonarodzeniowa pieśń religijna, a oprócz tego ludowy obrzęd odwiedzania domów, zwykle przez chłopców, połączony ze śpiewaniem kolęd, inscenizowaniem widowisk i składaniem życzeń w celu uzyskania poczęstunku i datków; kolędą nazywane są wreszcie wizyty księży duszpasterzy w mieszkaniach parafian, również połączone ze zbieraniem pieniężnych ofiar. Ponad to wszystko wymienianych należałoby jasełka, szopki, betlejski, „herody”, kantyczki itp.¹

Anielskie szopki w Polsce tym wyróżniają się od wszelkich innych, „zagranicznych”, że są po prostu POLSKIE, to znaczy: do prawdziwej historii narodzenia Jezusa mają stosunek zgoła niefrasobliwy i sentymentalny. Naszym rodzimym jasełkom nikt nie wmówi, że Pan narodził się w Palestynie, w betlejemskiej stajni, do której podążają jacyś hebrajscy pónadzy pasterze. W polskich jasełkach wszystko to nieprawda. Jezus przyszedł na świat w mroźną wigilijną noc, Betlejem leży w Polsce, gdzieś w Krakowskim, w Proszowskim czy na Sandomierszczyźnie, a z dachu ubożuchnej strzechy zwisają grube sople lodu. U szopy nie tłoczą się zwołani przez anioła żydowscy pasterze, żadne Izraele i Izmaele w wielbłądzych skórach, ale Kuby, Maćki, Bartki, i niosą z sobą, na co było ich stać: ten kurę, ów kozę, szewc buciki dla Dzieciątka, cieśla dla Niego na zabawkę krzyżyk, kowal młotek i gwoźdźniki do pomocy w stolarskim warsztacie Józefa. Tę

* Fragment książki *Aniołowie są wśród nas. Fascynacje – dociekania – wierzenia*, która ukaże się w wyd. „Więź” w 2001 r.

¹M. Szymczak (red.), *Słownik języka polskiego*, t. I-II, Warszawa 1978, 1988.

swojską scenerię zamyka pochód Trzech Królów strojnych a polskich oczywiście, w orszaku sarmackiej szlachty i rubasznych szlagonów. Uboga to szopka i odpowiednio też przystrojona w biedne pieśni i kantyczki, w rymy ubrana *najlichsze*, ale polskie. Sam Pan Bóg może być przebrany na sposób polski, z długim siwowłosym wąsem wójta albo jakiegoś kasztelana. Adam Mickiewicz w swych wykładach literatury polskiej powie z dumą, że *żaden naród na świecie nie może poszczycić się takim zbiorem jak nasze kantyczki*. Z tych kołęd naiwnych i w lichy rym po prostu ubranych można by stworzyć dzieło wielkie, samodzielne, obraz Bożego Narodzenia polskiego, dzieło takie, że nie tylko chłop, ale zdaje się każdy czułby się głęboko wzruszony. Prawdziwy poeta utworem takim mógłby przemówić do wszystkich warstw narodu i poruszyć najgłębsze pokłady uczuć polskich i ludzkich.

Żywym przykładem takiej właśnie szopki jest misterium religijno-narodowe „Betlejem polskie” Lucjana Rydła, wystawiane po dziś dzień na naszych scenach. Józef Szczypka, krytyk literacki, pisze o tej śpiewogrze: jest to przede wszystkim sztuka, w której nawet rzeczy Boże zdają się dziać wedle przedziwnych rytmów polskich; niewiarygodnie prosta, bezpretensjonalna sztuka będąca projekcją naszej mitologii narodowej, naszych olśnień, zgryzot, upokorzeń, naszych kompleksów, naszego optymizmu i wciąż niezgasłych marzeń o wielkości. Czyż można zapomnieć o tej porywającej bajce? Kolorowe dzieło Rydła jest nawet na planie historyczno-literackim zdumiewająco ważnym ogniwem między bogobojnymi widowiskami średniowiecza a współczesnymi szopkami politycznymi czy wigilijnymi śpiewogrami Brylla. Ale nie o tym głównie myślimy, obcując z dziełem, które było kochane przez kilka pokoleń Polaków i zawsze przyprawiało je o radosny skurcz gardła, kiedy chór śpiewał na zakończenie:

„Podnieś rączkę, Boże Dziecię,
Błogosław Ojczyznę miłą –
W zdrowiu ducha, mężnym bycie.
Wspieraj jej siły Swą siłą,
Dźwignij i okryj ją chwałą
Między wolnymi ludami...”²

² Dodajmy, w sporym nawiasie, że przez wszystkie zwrotki tej bodaj najpiękniejszej polskiej kołedy do słów Franciszka Karpińskiego przewija się głębia myślenia teologicznego o Wcieleniu. Pieśń operuje bowiem wspaniale światłocieniami, a raczej przeciwstawieniami, które w fachowym języku teologicznym zwą się „wymianą

Istotnie, „Betlejem” Rydla zasługuje na miano „teatru wojującego” w najpiękniejszym, pokojowym tego słowa znaczeniu. O prostym, nie prostackim, ludowym stylu „Betlejem” świadczy taki fragment ze wstępnych intermediiów tego widowiska. Scenę otwiera orędzie anioła:

*Nie bój się, nie bój, Maćku, pastuszk,
Jakeś ty, takom ja u Boga służką.
Zwiastując wesole lata,
Że się wam Zbawiciel świata
W Betlejem narodził, tak sławnym mieście,
Więc Jego czym prędzej przywitać biecicie!*

Potem zaś rozwija się następujący dialog:

*Weno! Weno! Słońce świeci,
Jakieś wojsko z nieba leci,
Zdaje mi się, że śpiewają,
Ogniem ziemię zapalają.*

MACIEK: Stachu!

STACH: A cego?

MACIEK: Gwału!

STACH: Co złego?

MACIEK: Nie złeć to, tylko gdzieś wdzięczne głosy.

STACH: To wyskoc!

MACIEK: Ach, wierz mi, bo w ogniu są niebiosy!

STACH: Ogrzej się!

orzekań”, to znaczy, że autor kolędy o Nowonarodzonym wypowiada się w Bosko-ludzkich kontrastach, jak: *Bóg się rodzi, moc truchleje...* Niechrześcijanin mógłby tu pytać: Co to za Bóg, który się rodzi, moc i potęga, które truchleją itp. Jest to nasz Bożo-ludzki sposób mówienia o Bogu. W Wielki Piątek nie zawahamy się przed jeszcze głębszymi stwierdzeniami: Bóg umarł, Boga złożono w grobie itp. Warto w tym aspekcie kontrastów przeczytać kolejne strofy naszej kolędy, zaczynającej się od śmiałych słów: „Bóg się rodzi, moc truchleje, / Pan Niebiosów obnażony, / Ogień krzepnie, blask ciemnieje, / Ma granice Nieskończony, / Wzgardzony, okryty chwałą / Śmiertelny Król nad wiekami: / A Słowo Ciałem się stało, / I mieszkało między nami”.

MACIEK: *Żart na stronę!*

STACH: *Czy prawda?*

MACIEK: *Widzisz łonę?*

Nie trzeba pewnie przypominać, że polskie jasełka, kolędy, szopki (zwłaszcza sławetna szopka krakowska; nie jest rozstrzygnięta przebiegała dyskusja wokół wiekowego sporu: czy ojczyzną polskiej szopki jest Kraków czy Warszawa), kantyczki mają u nas swą długą historię. Popularyzowane jeszcze w okresie średniowiecza przez franciszkanów (szopki są koncepcją św. Franciszka z Asyżu), pierwotnie sprowadzały się do wystawiania w kościołach figurek bożonarodzeniowych, przed którymi ludzie modlili się, śpiewali właśnie owe kolędy-kantyczki, tulili Jezusa i przynosili Mu najprzeróżniejsze dary. Z biegiem czasu do znieruchomiłych figurek dołączały się grupy aktorów, a oprócz śpiewanych kantyczek zaczęły się pojawiać coraz bardziej pomysłowe i kunsztowne dialogi misteryjne. Misteria te trzymały się ściśle i sztywno przekazu ewangelijno-apokryficznego, który to schemat rychło zaczęło jednak ubogacać o elementy rodzime, swobodniej rozbudowując zwłaszcza motywy pasterskie. Również i język nie stronił od dosadności, a nawet pewnej rubasznosci. Ten nader populistyczny obrót rzeczy odbiegał od przyjętych kanonów i nie zawsze przypadł do smaku duchowieństwu, które poczęło przepędzać ze świątyni Bartków i Maćków, i Wojtków, co ruch jasełek, teraz uwolniony od wszelkich kanonów, jeszcze bardziej wzbogaciło o nowe pomysły i w efekcie sprawiło, że szopki urosły do rangi znakomitej sztuki ludowej i nie tylko. Pamiętamy czasy Polski Ludowej, kiedy to nawet reżim komunistyczny nie wyzbył się zwyczaju wystawiania na ekranach telewizji rokrocznie swojej szopki – szopki politycznej. Nazwa „szopka” weszła już i do języka ulicy, usłyszeć można np: „Nie rób mi tu szopek!”

Wracając do pastorałek wprowadzanych na sceny wielkich teatrów, obok „Betlejem” Rydla plasuje się „Pastorałka” Leona Schillera, która wystawiona została po raz pierwszy na scenie Teatru Polskiego w Warszawie w 1919 r. Konstrukcja widowiska poszła w ślady szopki krakowskiej, rozwijając akcję na dwóch piętrach i w bocznych wieżach. Schiller sam konkretyzuje reżyserskie wskazówki, np. w odniesieniu do sceny nawiedzenia Maryi przez archanioła: *Część środkowa tryptyku przedstawia komnatkę N.M. Panny. Dekoracja winna wzorować się na najbardziej prymitywnych kompozycjach religijnych. Zaleca się naśladować podhalańskie malowidła na szkle lub za wzór niech posłużą stalle Kościoła Mariackiego w Krakowie. Strój M.P. albo ściśle tradycyjny, przekazany przez malarstwo baro-*

kowe, albo też w odróżnieniu od innych, stylizowanych na motywach sztuki ludowej, mógłby łączyć w sobie modę szlachecką XVIII stulecia z tradycją religijną, jak to widzimy w jasełkach tyńieckich. Jedyny sprzęt w komnacie stanowi kłęcznik, na którym rozłożony modlitewnik. Maryja podczas śpiewu zatopiona w modłach. W poniższych fragmentach dialogu archanioła Gabriela z Maryją (sceny 7 do 9) widzimy podziw ewangelijny i sakralno-liturgiczne środki wyrazu, piękne i trafne metafory, a wszystko owiane duchem prostej pobożności.

CHORAŁ

Archanioł Gabryel z nieba wysokiego
Posłan był do Panny z rządzenia Boskiego,
Ta w mieście żydowskiem, w Nazaret mieszkała,
A Josepha męża poślubionego miała.

Imię Jej Maria, od wieków przejrzana,
Iż porodzić miała niebieskiego Pana,
Któryby mocą swą moc szatańską zgładził,
A wybrane swoje do nieba doprowadził.

ARCHANIOŁ GABRYEL

Bądź pozdrowiona, Maria,
Niepokalana lilija!
U domku Twego podwoi
Dziewostę, dziewostę stoi!

MARIA

Cóż za weselne wołanie
Mąci psalterza czytanie?
Idźcie inędy, o swaty,
Odejdźcie od mojej chaty!

ARCHANIOŁ GABRYEL

Zdrowa bądź, Panno Maria,
Pełna łask wdzięczna lilija!
Pan z Tobą już od stworzenia,
Nie lękaj się pozdrowienia.

MARIA

*Jakożeś wszedł tu, Panie,
Zamknięte było mieszkanie?...*

ARCHANIOŁ GABRYEL

*Nie bój się, nie bój, Maria,
Archanioł Gabriel wszak ci ja,
Ze swadźbą i zwiastowaniem
Przybywam przed dnia świtaniem.*

MARIA

*Stawasz, Panie, Panie, w promidlach złocistszych niż zorze,
Że oczy me olsnęły i wielce się trwożę.*

ARCHANIOŁ GABRYEL

*Nie lękaj się, Maria, łaskiś dostała,
Bogu Wszechmogącemu jesteś bardzo miła.
Słysz, nie była takowa od wieków nowina:
Oto poczniesz w żywocie swym i zrodzisz Syna,
A dasz mu imię: Jezus, Pan to będzie wielki,
Którego Synem Bożym naród nazwie wszelki.
Tak ci w niebiesiech Trójca Święta uradziła
Zdrowaś bądź, o Maria, Panno Bogu miła!*

MARIA

*A jakoż się to stanie, gdy ja męża nie znam?
W mojej cnocie panińskiej trwać będę jako trwam.*

ARCHANIOŁ GABRYEL

*Rozmierz pola beznasienne,
Spytaj, jak zostały plenne,
Jak nie siane, ani zryte
Żniwo zrodziły obfite!
Ziemia wszystka panna była,
Gdy ją Stwórca moc zaćmiła,*

*Cud nad cudy w tem się zdarza,
Bóg na nowo świat przetwarza.
Duch Święty z wielkiej miłości
Sprawi to tobie w czystości.*

MARIA

*Melodyjna promienność sphywa w moją duszę...
O siło niepojęta, już ulec ci muszę...*

ARCHANIOŁ GABRYEL

*Poczniesz, Panienko, Syna przez Ducha Świętego,
A moc ciebie ogarnie Boga Wszechmocnego,
A to zaś, co się z ciebie narodzi świętego,
Wszystka ziemia za Zbawcę chwalić będzie swego.*

MARIA

*Owom służka Pana mego,
Stań się według słowa Twego!*

ARCHANIOŁ GABRYEL

*Zdrowa bądź, Maria Panna,
Łaskiś Ty pełna, jak żadna,
Niewiast Ty jesteś ozdobą,
Pan z Tobą, Maria, Pan z Tobą.*

CHORAŁ

*Z porady Trójcy Świętej
Rzekł Anioł do Panny Maryi:
Zdrowa bądź, łaskiś pełna,
Pan z Tobą jeszcze zdawna.*

*Duch Święty zaraz zstąpił
I ciało panięskie obronił,
Przybytek Panny czystej,
Matuchny Jezusowej.*

Pośród ogromnej liczby kolęd ludowych śpiewanych po domach, a przede wszystkim przez przeróżnych kolędników i „herodów”, dźwięczą motywy swobodne, nieskrępowane, czasem i nieco swawolne, z kościelną wiarą i teologią niewiele już mające wspólnego. W śląskim bożonarodzeniowym modlitewniku i śpiewniku „Pastorałki czyli pieśni na Boże Narodzenie”³ znajdziemy mnóstwo przykładów kantyczek nie nadających się do użytku kościelnego. Są to często wielozwrotkowe piosenki, w których dusza ucieszenie może się wyśpiewać. Dawniej, tu i tam pewnie jeszcze i dzisiaj, istnieje na Górnym Śląsku zwyczaj wypełniania godzin między spożytą wieczerzą wigilijną a pójściem na pasterkę wspólnym śpiewaniem kolęd. Bywa, że w jednym mieszkaniu zbierają się mieszkańcy całej kamienicy na kolędowe, radosne nocne czuwanie. Odnotujmy pewne ciekawostki z tego repertuaru, ze skocznej pieśni „Hola, hola...”:

Hola, hola, pasterze z pola! / Pójdźcie przywitać Pana, padajcie na kolana, / Oddajcie Mu swe dary, serc uprzejmych ofiary, / Godzien tego Paniątko, to małe pacholątko, / Które nam się zjawiło, aby ludzi zbawiło, / Anieli Mu śpiewają, że Pan wielki znać dają, / Pójdź i ty wprzód Gryzoniu, i ty za nim Cyconiu, / I ty także Hautuło i ty za nim Mikulo, / Walaszku, Kubaszku zagrajcie, / Stanaszku, Wojtaszku dudajcie, / Oj dyna, oj dyna, oj dyna, / Niech żyje Pan Jezus Dziecina.

W ostatniej zwrotce ludowy autor beztrząsco potknie się o chrześcijańskie Credo, gdy zaśpiewa o łasce, którą nabyć można za pieniądze:

Hola, chłopcy, dalej z tej szopy! / Przyjechali Królowie, wara, wara bratku, / Umknijcie się paniczom, niechaj skarby wyliczom, / I pieniądze i złoto, bo przyjechali po to: By Boga nawiedzić, łaskę Jego kupili, / Ustąpże Skoczylasie, żebyś nie był w hałasie, / Żaden z nas niech się nie wadzi, bo nas każą bić czeladzi, / Banasiu, Gałasiu zagrajcie, Bartosie, Pakosie dudajcie: / Oj dyna, oj dyna...

A któż nie włączyłby się w zbyt kłótną pastorałkę o czternastu zwrotkach:

Przy onej dolinie w judzkiej krainie, / Pasaliśmy owce w gęstej krzewinie, / Ależ z prędką Aniołowie krzyczą, biecście pastuszkowie / Do Betlejem! / Hej do Betlejem...

³ Pełny tytuł: *Pastorałki czyli pieśni na Boże Narodzenie oraz różne nabożeństwa i modlitwy*, zebrał ks. prałat Wawrzyniec Pucher, proboszcz piekarski, W. Piekary 1930.

*Ja siedząc na budzie z wielkiego strachu, / Upadłem na ziemię
z samego dachu, / Którzy byli tam Anieli, ze mnie się zaraz naśmieli,
/ Do rozpuku! / Hej do rozpuku.*

*Dźwigalić mię wszyscy owi Anieli, / Aż mi skołatali koźlę w kobiel,
/ Wstań nieboże, Bóg pomoże, wstań Michale, ale, ale, bok mnie boli,
/ Hej bok mnie boli.*

Po złożeniu darów i muzykowaniu przed Dzieciątkiem, któremu – jak mówi kolęda – samemu chciałoby się zatańczyć przy dźwiękach chłopskiej kapeli, pastorałka kończy się przymilnie a melancholijnie:

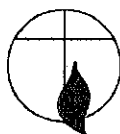
*Potem się Dzieciątku na sen zbierało, / Żebyśmy już poszli, rączką
kiwało, / Idźże Tomku, idź Michale, / Idź ty Kuba i ty Janie, / Do
swej trzody...*

*Jakże Cię odejdzem Pociecho nasza, / W tak okrutne mrozy, idąc
do lasa, / Nie wyżyjiesz nas Ty Panie, miłe nam z Tobą mieszkanie, /
W tej tu szopie! / Hej w Twej szopie. Amen.*

Nieporadne są często te ludowe rymy, co jednak dodaje im pewnego uroku. Jedną z długich pastorałek prosty rymotwórca kończy tak:

*Amen zawołał z nich gospodarz, / Całej owczarni pierwszy trzo-
darz, / Ustańcie, ustańcie, ustańcie, / Bogu pokłon oddajcie, oddajcie,
/ Póty, póty, póty, póty / Zakończcie, zakończcie, / Niech Jezus będzie,
będzie, będzie / : Pochwalon w kolędzie. / Amen.*

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



Jerzy Gaul

Paktowanie z diabłem (dokończenie)

Wokół porozumienia Kościoła katolickiego
z władzami komunistycznymi w 1950 r.

Walka o zachowanie Kościoła

Porozumienie podpisane 14 kwietnia 1950 r. stało się odąd argumentem w ręku episkopatu w walce o prawa Kościoła. Był to argument jedyny, gdyż rząd nie liczył się już z konstytucją, zerwał konkordat, nie uznawał Kodeksu Prawa Kanonicznego. Kościół uzyskiwał na piśmie konkretne zobowiązania rządu. Zapewniał on nauczanie religii w szkołach, zobowiązywał się nie przeszkadzać w praktykach religijnych uczniów poza szkołą, zapewniał dalsze istnienie szkół katolickich, a nawet godził się na korzystanie przez nie z prawa państwowego. Gwarantowano działalność Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego i stowarzyszeń religijnych. Zapewniono prawa Kościoła do prowadzenia działalności charytatywnej, dobroczynnej i katechetycznej. Obiecywano nie stawiać przeszkód w kulcie publicznym, w tradycyjnych pielgrzymkach i procesjach. Obiecano uregulowanie spraw duszpasterstwa wojskowego oraz opiekę w więzieniach i szpitalach. Rząd gwarantował także swobodę działalności zakonów.

Wyszyński, pomimo wielkiego ryzyka, podjął wyzwanie, aby odwiec rozprawę z Kościołem, którą toczono w państwach sąsiednich. Jeśli przyjmniemy, że ostateczną rozprawę udało się odwiec na 3,5 roku, a więc do momentu aresztowania prymasa, to zdaniem niektórych warto było podjąć ryzyko paktowania z komunistami²⁰. Powszechnie też przyjmuje się, że formalny bilans porozumienia był korzystny dla Kościoła²¹.

²⁰ B. Fijałkowska dz. cyt., s. 94 i cytowana tam literatura.

²¹ A. Micewski, dz. cyt., s. 64.

Zawarte porozumienie spotkało się z krytyką, zwłaszcza niektórych kół emigracyjnych. Pisarz Józef Mackiewicz zarzucał episkopatowi Polski, że zrzekając się opozycji politycznej, co było zgodne z jego deklarowanym posłannictwem o niemieszaniu się do polityki, zrzekł się ideowej opozycji w ogóle, a za środek dalszej walki o interesy i prawa Kościoła obrał politykę kompromisów, ustępstw i szukania modus vivendi z partią komunistyczną, nazywając ją zresztą normalnie *państwem i rządem*. W przypadku Mackiewicza, oskarżanego niejednokrotnie o współpracę z Litwinami, a nawet z Niemcami w latach II wojny światowej, jego ortodoksyjne stanowisko może wywołać zdziwienie, a zarazem stanowić dowód, jak trudno jest zachować obiektywizm tam, gdzie nie wchodzi w grę własna osoba²².

W Watykanie początkowo przyjęto podpisanie porozumienia z oporami²³. Szczególne zaniepokojenie przejawiał kard. Domenico Tardini, watykański sekretarz stanu. Na życzenie prymasa ze specjalną misją wyjaśniającą, przed oficjalnym ogłoszeniem porozumienia, wyjechał do Włoch kard. Adam Sapieha. Trzeba wszakże podkreślić, że Watykan nie zajął w tej sprawie oficjalnego stanowiska, a do wizyty kard. Wyszyńskiego w Rzymie doszło dopiero 4 kwietnia 1951 r.²⁴

Dla komunistów umowa z episkopatem stanowiła tylko jeden z etapów planowanej rozprawy z Kościołem, czego dowiodły wkrótce dalsze poczynania. Ponownie rozkręcono spiralę represji. Między innymi we wrześniu 1951 r. przed Wojskowym Sądem Rejonowym w Warszawie toczył się proces przeciwko dwóm księżom z zakonu jezuitów – Tomaszowi Rostworowskiemu i Stanisławowi Nawrockiemu, oskarżonym o *wrogą działalność przeciwko Polsce, zmierzającą do obalenia władzy ludowej i współpracę z wywiadem amerykańskim*; obaj zostali skazani na kary po 12 lat więzienia²⁵.

Gdy 24 listopada 1952 r. ogłoszono nazwiska nowych kardynałów, wśród których znalazł się również prymas Polski, nastąpiła bezprzykładna i historyczna reakcja prasy reżimowej. Według „Trybuny Ludu” kapelusz kardynalski dla Wyszyńskiego miał być wyrazem *uznania Watykanu dla szkodliwych, godzących w dobro narodu i państwa polskiego praktyk episkopatu i zachętą na drodze piętrze-*

²² W. Bolecki (J. Malewski), *Wyrok na Józefa Mackiewicza*, Londyn 1991.

²³ G. Weigel, *Stateczna ewolucja. Kościół sprzeciwu a upadek komunizmu*, Poznań 1995, s. 154-155.

²⁴ P. Raina, dz. cyt., t. I, s. 197.

²⁵ B. Fijałkowska, dz. cyt., s. 124.

nia przeszkód w realizacji polityki naszego państwa. Nominacja ta stanowić też miała wyraz uznania za uprawianą przez ks. prymasa politykę wybielania Watykanu i popierania jego linii politycznej oraz umocnić pozycję ks. arcybiskupa Wyszyńskiego, a przez to i umocnić pozycję Watykanu w jego antypolskiej polityce²⁶.

Na co stać było komunistów, poświadczają ich słowa i czyny. Na posiedzeniu Biura Politycznego w dniach 8–10 czerwca 1953 r. Bierut oświadczył, że w Polsce reakcyjny kler działa ofensywnie, wywierając wpływ na wielomilionowe masy i nawet na szeregi partyjne, na kobiety i młodzież szkolną, na wieś. Kler uaktywnił i usprawnił swe metody łączności z masami, przejawia bardzo elastyczną taktykę w walce nie tylko z ideologią, ale i ustrojem socjalistycznym. Bierut uznał kler za ośrodek centralizacji wszystkich wrogich sił, które wraz z kulactwem organizują skryty opór przeciwko przebudowie socjalistycznej na wsi, i usprawniają metody zamaskowanej dywersji na wielu odcinkach życia (absencja w przemyśle, w PGR-ach, sabotaż w produkcji itp.). Zdaniem Bieruta na froncie antykościelnym także partia nie stanęła na wysokości zadania, nie wyłączając towarzyszy z Biura Politycznego²⁷.

W konsekwencji odgórnych dyrektyw partyjnych doszło do nowych represji. Tego, jak niewielkie było pole manewru, dowodzi oświadczenie episkopatu z grudnia 1952 r., w którym, wobec ewidentnych fałszywych oskarżeń wysuniętych przeciw pracownikom Kurii Krakowskiej o przestępstwa walutowe i udział w działalności wrogiej interesom PRL, zdobył się on tylko na komunikat, odzegnując się od działań uznanych przez władze komunistyczne za nielegalne i wrogie. Stwierdzono w nim, że udział katolików, a tym bardziej duchowieństwa w akcji podziemnej i w dywersji gospodarczej jest nie tylko sprzeczny z dobrem narodu, ale również szkodliwy dla działalności Kościoła katolickiego w Polsce. Odzegnano się również od obcej propagandy, usiłującej uczynić Kościół w Polsce *terenem i narzędziem politycznej działalności antypaństwowej*²⁸.

Bywają sytuacje niezwykle, kiedy trudno znaleźć idealne rozwiązanie. Pułapka „mniejszego zła” kusi, lecz za nią czyha niebezpieczeństwo paktowania z diabłem. Niektórzy współcześni zwolennicy teorii „mniejszego zła” starają się za jej pomocą usprawiedliwić wszelkie zaniechania, nie rozumiejąc, że bez dochowania wierności pewnym

²⁶ P. Raina, dz. cyt., t. 2: *Losy więzienne*, s. 47.

²⁷ B. Pijałkowska, dz. cyt., s. 131–132.

²⁸ P. Raina, dz. cyt., t. 2, s. 47.

zasadom i wartościom taktyka ta prowadzić może tylko do klęski, a za taką musi uchodzić zło czynione drugiemu człowiekowi. Ci, którzy przystępują do układów z przeciwnikiem, muszą wyznaczyć sobie nieprzekraczalną granicę. Dopóki ona istnieje, wybór „mniejszego zła” jest rozwiązaniem taktycznym, możliwym do przyjęcia w sytuacji zagrożenia. Jeśli nie ma granicy ustępstw, ostatecznym efektem jest kapitulacja i przejście całkowite na pozycję przeciwnika.

Zdarza się w praktyce, że mąż stanu, zdając sobie w pełni sprawę z powagi sytuacji, podejmuje grę z przeciwnikiem, nawet jeśli związany jest z tym daleko idący kompromis. Co innego jednak, jeśli czyni tak wyłącznie z pobudek taktycznych, w pełni świadomy nieprzekraczalnych granic, nawet jeśli oznaczać to może dla niego utratę wolności i długoletnie więzienie lub jeszcze gorszą perspektywę. Taką drogą szedł w latach I wojny światowej Józef Piłsudski, przedstawiciel obozu niepodległościowego, początkowo zwolennik orientacji na mocarstwa centralne. Później jednak, po klęsce carskiej Rosji, zerwał współpracę z Austro-Węgrami i Niemcami i uwięziony został ostatecznie przez Niemców w Magdeburgu.

„Non possumus”

Na podobną drogę wkroczył również prymas Polski. Postawa kard. Wyszyńskiego w okresie po podpisaniu porozumienia zasługuje na podkreślenie, gdyż poświadcza, że prymas nie zamierzał ani na jotę odejść od drogich mu zasad i wartości. Nie ograniczał się zatem do biernego oglądania wypadków, lecz swoimi działaniami dawał świadectwo prawdzie. Przecistawiając się rozbijaniu Kościoła przez „księży-patriotów”, ukarał ekskomuniką najaktywniejszych działaczy. Spotkało to tych księży, którzy czynnie przyczynili się do uchwały Prezydium Głównej Komisji Księży przy ZBoWiD z dnia 30 stycznia, godzącej w dobre imię episkopatu, kurii biskupich i seminariów duchownych; ogłosili w piśmie „Ksiądz i Obywatel” w styczniu 1953 r., że zarząd Kościoła w Polsce winien znaleźć się w rękach kapłanów, co stanowiło zamach na wolność władzy hierarchicznej, zależnej od głowy Kościoła; brali udział w delegacjach do kurii biskupich i usiłowali narzucić władzy kościelnej uchwały Okręgowych Komisji Księży przy ZBoWiD. Podobno tylko jeden z nich uznał swój błąd i napisał list do Ojca Świętego z prośbą o pojednanie z Kościołem²⁹.

²⁹ B. Fijałkowska, dz. cyt., s. 127.

W kazaniu w 1952 r. prymas pocieszał wiernych, wypowiadając prorocze słowa: *Podnieście głowy wasze, albowiem zbliża się zbawienie wasze. Choćby ludzkość zmarnowała całe pół wieku na zło i nienawiść, to zrodzi się z tego takie pragnienie prawdy, że zrehabilitujemy wszelką prawdę, zrehabilitujemy dobro, zrehabilitujemy serce, aby się stało jak serce niemowlęcia Bożego*. Pytał, w imię jakich uprawnień władzę nad sprawami czysto religijnymi można by poddać władzy państwowej, z natury swej obejmującej rzeczy wyłącznie świeckie, ziemskie i doczesne, jeśli na dodatek władza ta opiera się na ideologii materialistycznej i antyreligijnej, a do Kościoła odnosi się z bezwzględna niszczycielską wrogością. Uważał, że niestosowność tego rodzaju zależności rozumie każdy człowiek, choćby i niewierzący. Deklarował, że Kościół szanuje osobiste poglądy i przekonania wszystkich ludzi, również i przekonania jego obecnych przeciwników, których chrześcijanom nie godzi się nienawidzić. Domagał się atoli, aby tym samym szacunkiem cieszyły się przekonania i poglądy religijne katolików polskich, dzieci zwłaszcza i młodzieży. Prymas przypominał: *Uczymy, że należy oddać, co jest od Cezara, Cezarowi, a co Bożego, Bogu! Ale gdy Cezar siada na ołtarzu, to mówimy krótko: nie wolno!* Ponieważ władze partyjne nie przestrzegały tej zasady, dlatego to Kościół, jak niegdyś przed wiekami, tak i w Ojczyźnie naszej przez Biskupów swoich musi bronić i bronić będzie – nawet do oddania własnej krwi – wolność kapłaństwa Chrystusowego, bo ta obrona oznacza obronę wolności Waszego sumienia, bo ta obrona oznacza zarazem obronę głębin kultury ducha. W imię dobra narodu domagał się od przywódców obozu marksistowskiego, aby zechcieli poddać rewizji zasady bezwzględnej nienawiści i ostracyzmu wobec religii, Kościoła i Boga³⁰.

Władze komunistyczne nie ustawały w represjach przeciw Kościołowi, przekraczając wszelkie dopuszczalne granice, m.in. wydając dekret o obsadzaniu stanowisk kościelnych. W tej sprawie, mimo zastraszania, Kościół nie mógł milczeć z pryncypialnych względów. W uchwalonym 8 maja 1953 r. na Konferencji Episkopatu liście do rządu, który przeszedł do historii pod nazwą „Non possumus”, oświadczono: *Nie uchylamy się od przyjęcia pod rozwagę motywów i przedłożeń Rządu, ale w obsadzaniu stanowisk kościelnych kierować się musimy prawem Bożym i kościelnym, powołując na nie tylko tych kapłanów, których w sumieniu uznajemy za odpowiednich i godnych*.

³⁰P. Raina, dz. cyt., t. 2, s. 72-77.

*Taić natomiast trudno, jak mało na te stanowiska, zwłaszcza poważniejsze i bardziej odpowiednie, nadają się ci, którzy ulegli zewnętrznej politycznej presji i dali się użyć za narzędzie dywersji w Kościele. Kapłani ci nikłe tylko dają gwarancje, że jako przedstawiciele Kościoła bronić będą ofiarnie i niezachwianie zasad i praw dla Kościoła najbardziej istotnych i Bożych. A gdyby się zdarzyć miało, że czynniki zewnętrzne będą nam uniemożliwiały powoływanie na stanowisko duchowne ludzi właściwych i kompetentnych, jesteśmy zdecydowani nie obsadzać ich wcale, niż oddawać religijne rządy dusz w ręce niegodne. Kto by odważył się przyjąć jakiekolwiek stanowisko kościelne skądinąd, wiedzieć powinien, że popada tym samym w ciężką karę kościelnej klątwy. Rzeczy Bożych na ołtarzach Cezara składać nam nie wolno. NON POSSUMUS!*³¹.

Memoriał „Non possumus” komuniści uznali za przesiąknięty nienawiścią i wrogością wobec Polski Ludowej i oskarżyli Kościół o wszelkie możliwe grzechy z antyradzieckością na czele. Kto zna dobrze tamte czasy, wie, że miało to charakter złowróżebny.

W tej sytuacji trudno się dziwić, że zdecydowano się 25 września 1953 r. na aresztowanie prymasa. W oficjalnym komunikacie, pełnym przekłamań i przemilczeń, argumentowano, że prymas wielokrotnie nadużywał piastowanych przez siebie funkcji kościelnych do łamania zasad porozumienia, prowadzenia akcji podburzającej i jątrzenia, sprzyjającego wrogiej działalności, co miało być szczególnie szkodliwe w obliczu zakusów na nienaruszalność PRL. W związku z tym rząd w trosce o pełną normalizację stosunków między władzami państwowymi a hierarchią kościelną zakazał Wyszyńskiemu wykonywania funkcji związanych i z jego stanowiskami kościelnymi³².

Po aresztowaniu prymasa władze komunistyczne łatwo wywarły odpowiednią presję na Komisję Episkopatu. Jej uczestnicy zgodzili się, aby funkcję przewodniczącego powierzyć – zgodnie z popartą groźbą sugestią osławionej Julii Brystigerowej z MBP – biskupowi łódzkiemu Michałowi Klepaczowi. Groźba represji poskutkowała i zaraz po aresztowaniu prymasa na nadzwyczajnej Konferencji Plenarnej episkopat uchwalił stosowną deklarację, która spełniała wszystkie żądania władz. Znalazły się w niej potępienie sfabrykowanych faktów ujawnionych w procesie bp. Czesława Kaczmarka oraz takie

³¹ Tamże, s. 72-73.

³² B. Fijałkowska, dz. cyt., s. 141-144.

sformułowania, jakby pisane pod dyktando partyjnych propagandzistów: *Episkopat nie będzie tolerował wkraczania przez kogokolwiek z duchowieństwa na drogę szkodzenia ojczyźnie i będzie stosował wobec innych odpowiednie sankcje zgodnie z prawem kanonicznym. Episkopat również przeciwstawia się wiązaniu religii i Kościoła z egoistycznymi celami politycznymi wrogich Polsce kół zagranicznych, które chciałyby nadużywać uczuć religijnych dla rozgrywek politycznych.* Z całą stanowczością wystąpiono też przeciw politycznej postawie i akcji pewnego odłamu hierarchii i dużej części kleru niemieckiego, którzy są jednym z motorów antypolskiej i rewizjonistycznej działalności, powołując się przy tym nawet na autorytet *Stolicy Apostolskiej*. Episkopat potępiał dalej tworzenie i działanie ośrodków dywersyjnych przeciw państwu, odgradzał się od atmosfery sprzyjającej takiej działalności i uważał, że winna ona ulec zasadniczej zmianie. *Działalność międzynarodowych kół, dążących do rozpętania nowej wojny, wymaga od wszystkich skierowania wysiłków zarówno intelektualnych, jak i moralnych w kierunku zabezpieczenia pokoju i umacniania siły i odporności Polski.* Jedynym postulatem wysuniętym z własnej inicjatywy przez episkopat było zwrócenie się do rządu, aby ks. arcybiskup Wyszyński mógł zamieszkać w jednym z klasztorów. W odpowiedzi władze cynicznie oświadczyły, że było troską rządu, aby zagwarantowane przez konstytucję prawa i obowiązki obywatelskie w zakresie swobód religijnych i wolności sumienia były w pełni przestrzegane przez wszystkie instytucje i wszystkich obywateli. Władze państwowe, stojąc na gruncie zasad porozumienia z dnia 14 kwietnia 1950 r. i uwzględniając deklarację episkopatu z dnia 28 września 1953 r., miały życzliwie ustosunkowywać się do postulatów hierarchii kościelnej, sądząc, że wniesie ona realny wkład do umacniania jedności i zwartości społeczeństwa³³.

Aby w pełni oddać atmosferę tamtych czasów, jakże już egzotycznych dla młodych Polaków żyjących na progu nowego wieku, trudno się powstrzymać przed przytoczeniem konkluzji, pochodzącej z materiałów śledztwa wytoczonego prymasowi: *Zachowanie się i postawa Wyszyńskiego już po jego aresztowaniu – pisano 8 grudnia 1953 r. – wskazuje, że nie tylko nie zrozumiał on, iż swoją wrogą działalnością i wysługiwaniem się politycznym kołom watykańskim przyniósł duże szkody interesom Państwa i narodu Polskiego, ale przeciwnie – trwa w dalszym ciągu w zdecydowanym uporze i wrogości do Polski Ludo-*

³³ P. Raina, dz. cyt., t. 2, s. 98-99.

wej i nawet „nie uznaje” prawa władz państwowych do usunięcia go z zajmowanego stanowiska³⁴. W stwierdzeniu tym zdumiewa arogancja dyktatorskiej władzy, święcie przekonanej, że jej partykularne interesy są interesami państwa i narodu, i jej oburzenie, że pojawić się może ktoś, nie uznający jej prawa do bezprawia.

* * *

Za współpracę z diabłem zawsze płaci się cenę, chociaż w przypadku kard. Wyszyńskiego rachunek był wyjątkowo skromny. Do takiej sytuacji doszło w czasie sierpniowych strajków 1980 r. Władze państwowe starały się za wszelką cenę, aby przedstawić Wyszyńskiemu swoje naświetlenie rozgrywających się wydarzeń. Za pośrednictwem Stanisława Kani doszło 25 sierpnia do spotkania z Edwardem Gierkiem w Klarysewie. Intencją władz było zapewne wywarcie pewnej presji na prymasa, zapewne liczono na jego poparcie, chociaż kard. Wyszyński miał później powiedzieć, że Gierek go o nic nie prosił³⁵.

Kazanie wygłoszone 26 sierpnia na Jasnej Górze, według konspektu przygotowanego wcześniej przez prymasa, wykorzystwała telewizja państwowa, kontrolowana w pełni przez komunistów, podając wieczorem wybiórczo te fragmenty homilii, w których kardynał nawoływał do zachowania spokoju, przestrzegania prawa i porządku, co spodobało się zaniepokojonej władzy. Materiał filmowy wywołał irytację widzów, strajkujących i samego prymasa. Nie ulega wątpliwości, że intencje prymasa były szlachetne i nie było w nich nic z koniunkturalizmu. Z jego ust padły jednak słowa, które miały się z oczekiwaniami społecznymi. Brały się one z doświadczeń prymasa z wieloletnich zmagani z komunizmem. Czasy się jednak zmieniły, a duch nowych czasów nie miał już tyle cierpliwości co dawniej.

JERZY GAUL, ur. 1948, historyk, pracownik Archiwum Głównego Akt Dawnych (oddział: Akta Porozbiorowe). Autor m.in. książki: „Kancelaria Generalnego Gubernatorstwa Wojskowego w Lublinie 1915–1918” (1998). Mieszka w Warszawie.

³⁴ Tamże, s. 138.

³⁵ *Gierek w nerwach, Bp Alojzy Orszulik dla KAI*, „Gazeta Wyborcza”, 26–27 VIII 2000.

 sesje - sympozja

CZAS I ODPOWIEDZIALNOŚĆ

Symposium
zorganizowane przez
Duszpasterstwo
Akademickie
Ojców Jezuitów
i Uniwersytet
Mikołaja Kopernika
w Toruniu

Toruń 9 – 12 X 2000 r.

W ramach sympozjum, odbywającego się przez cztery dni na kilku wydziałach uniwersytetu wypowiadali się specjaliści z różnych dziedzin: fizycy, filozofowie, badacze literatury, ekonomiści i etycy. Otwierając sympozjum, rektor UMK, prof. Jan Kopcewicz, powiedział, że problematyka czasu, postrzegana z punktu widzenia różnych dyscyplin, stwarza możliwość refleksji nie tylko nad samą naturą czasu, ale także nad odpowiedzialnością ze strony badaczy.

Jako pierwsi zabrali głos fizycy. Problematykę czasu we współczesnych teoriach fizycznych przedstawił prof. Andrzej Kossakowski z Torunia. Jak zauważył, po odkryciu teorii względności nie można mówić

o czasie, nie uwzględniając przestrzeni. Po odkryciu Einsteina pojęcie czasu jest nieodłącznie związane z pojęciem przestrzeni, dlatego w fizyce mówi się o czasoprzestrzeni. Teoria względności wyeliminowała ostatecznie ideę absolutnego czasu. Prof. Michał Tempczyk z Warszawy starał się odpowiedzieć na pytanie, czy czas filozofa jest tym samym co czas fizyka. *Filozof patrzy na czas inaczej niż fizyk – podkreślał prof. Tempczyk. – Fizyk chce zbadać właściwości czasu, filozof zaś pyta o jego naturę.*

Prof. Jadwiga Mizińska z Lublina próbowała nakreślić typ osobowości postmodernistycznej. Starła się odnieść go do idealnego wzorca, znajdującego się – jej zdaniem – w starożytnej myśli greckiej. Tam naczelną zasadą było życie według miary i harmonii. Natomiast człowiek żyjący w epoce postmodernistycznej zatracza szacunek dla tajemnicy. Chorobą postmodernistyczną stało się *zwichnięcie czasu i ściśnięcie przestrzeni wewnętrznej* – zauważyła. Z kolei ks. prof. Jan Andrzej Kłoczowski OP z Krakowa mówił o odpowiedzialności filozofa za nową epokę kultury. Odpowiedzialność rozumie jako postępowanie pedagoga proponującego myśli i zachowania, które uczyniłyby działanie ludzi *mniej haniebnym*. Filozof odwoływał się do doświadczeń XX w., takich jak np. wojny światowe. A. Kłoczowski wezwał do tworzenia uniwersalnego języka, który umożliwiłby porozumienie między ludźmi na bazie podstawowych wartości moralnych.

Następny dzień należał do literaturoznawców. Ks. dr Antoni Dunaj-

ski z Pelplina skupił uwagę na „Czasie dziejów w literackiej teologii Cypriana Kamila Norwida”. Jak zauważył, w pismach Norwida słowo „czas” przybiera szeroki wachlarz znaczeń. Poeta wiąże czas z wiecznością, a wraz z tym z obecnością Boga w historii. Słowo Wcielenie, Chrystus, to oś i środek ludzkich dziejów. Na uwagę – zdaniem ks. Dunajskiego – zasługuje chrystologiczny i eschatologiczny aspekt Norwidowskiego myślenia: wcielenie i zmartwychwstanie Chrystusa to punkt zwrotny w wypełnianiu się czasów. Z kolei prof. Andrzej Stoff z Torunia mówił o „Literaturze i doświadczaniu czasu”. W literaturze można znaleźć różne sposoby doświadczania czasu. Literatura zawiera swoiste świadectwa postrzegania świata przez człowieka żyjącego w różnych epokach. Zauważając zmiany czasu, literatura opisuje różne doświadczenia, które składają się na ludzkie życie. Szczególnie interesującym świadectwem takiego przeżywania czasu jest literatura współczesna, pokazująca problemy, z którymi boryka się człowiek XX w.

Ostatniego dnia sympozjum zabrali głos ekonomiści. Prof. Janusz Meller z Torunia skupił się na „Racjonalizacji czasu, czyli odpowiedzialnym zarządzaniu czasem”. Obecne czasy w Polsce można opisać jako *czas zmian*, który charakteryzuje się m.in. *nadrabianiem straconego czasu*. Czas jest zasobem, kapitałem, który należy racjonalnie wykorzystywać. Prof. Meller podał także zasady racjonalnego (ekonomicznego) zarządzania własnym czasem: wewnętrzne przekonanie

o szczególnej wartości czasu oraz samokontrola; ustalanie priorytetów w podejmowaniu zadań i ich selekcja; planowanie czynności i ustalanie czasu przewidzianego na wykonanie kolejnych zadań; dobra organizacja wykonywania zadań (kolejność, stanowisko pracy, koncentracja); wysoka jakość pracy i jej efektów; unikanie „przerywaczy” w pracy oraz „pochłaniaczy” czasu.

Prof. Aniela Dylus z Warszawy mówiła o „Czasie pracy i czasie wolnym w ramach globalnej gospodarki u progu XXI w.” Jak zauważyła, w naszych czasach wytworzył się znaczny rozdział pomiędzy *czasem życia a czasem pracy*. Prof. Dylus ma jednak nadzieję, że w nowym *społeczeństwie pracy* XXI w. będzie stopniowo następowało przezwycięzenie tej dychotomii. Czas pracy, czas wolny, czas dla rodziny będą się stopniowo „zrastały”. W społeczeństwie jutra będzie wzrastała także rola czasu obywatelskiego, prognozowała pani profesor.

Toruńskiemu sympozjum przysłużyło się z zainteresowaniem około 500 osób: pracowników naukowych, studentów, zaproszonych gości. Dyskusje po wykładach umożliwiały wymianę i konfrontację różnych spojrzeń na czas i odpowiedzialność, które są – w jakimś sensie – wspólne wszystkim. Właśnie ta różnorodność wzbogaciła, jak sądzę, wszystkich uczestników toruńskich „konfrontacji”, które z pewnością należy kontynuować.

Na zakończenie sympozjum w kościele jezuitów odbyła się uroczysta celebracja eucharystyczna, której przewodniczył ks. bp Józef

Szamocki. W ten sposób uczczono Jubileusz Środowisk Akademickich Torunia. Ks. biskup, kierując swój głos do świata akademickiego, nawiązał do postaci św. Pawła, człowieka na swoje czasy wykształconego, który w poszukiwaniu prawdy o człowieku i o Bogu łączył zasady racjonalnego myślenia z poznaniem przez wiarę. Dla św. Pawła wiara w Jezusa Chrystusa stała się światłem oświecającym rozum w dążeniu do najwyższej Prawdy. Nauka i wiedza prowadzić nas będą do fragmentarycznej prawdy i niepełnego sensu, jeśli zabraknie im kontekstu wiary – podkreślił bp Szamocki. Liturgia została uświetniona występem Chóru Akademickiego UMK pod dyrekcją Bożeny Jankowskiej. Wykonując arcydzieła muzyki sakralnej, chór stworzył nie tylko klimat modlitwy, ale i dostarczył uczestnikom liturgii wielu przeżyć estetycznych i duchowych zarazem.

*Leszek Gołębiowski SJ
Krzysztof Dorosz SJ*

CENTRUM KSZTAŁCENIA

Otwarcie Europejskiego Centrum dla Komunikacji i Kultury w Warszawie

18 – 20 X 2000 r.

Jedenaście lat historii wolnego państwa i Jubileusz 2000 r. to dobra okazja, a nawet – chciałoby się powiedzieć – najwyższy czas, by wzmocnić struktury elit chrześcijańskich w Polsce i innych krajach Europy Środkowej i Wschodniej. Zdecydowanym krokiem w tę stronę ma być otwarcie nowego Centrum kształcenia. W Domu Zakonnym Jezuitów w Warszawie-Falenicy znalazło swą siedzibę Europejskie Centrum dla Komunikacji i Kultury (ECCC – European Center for Communication and Culture). Jest to instytut działający w ramach sekcji „Bobolanum” Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie. Jest on ukierunkowany na edukację różnych środowisk zaangażowanych w życie publiczne różnych krajów Europy, zwłaszcza Europy Środkowej i Wschodniej.

Uroczystości otwarcia rozpoczęły się 18 X 2000 r. Funkcje gospodarza pełnił o. Andrzej Koprowski SJ, przełożony Prowincji Wielkopolsko-Mazowieckiej Towarzystwa Jezusowego. Poświęcenia obiektu dokonał

ordynariusz Diecezji Warszawsko-Praskiej, na terenie której znajduje się Dom Zakonny Jezuitów, bp Kazimierz Romaniuk. Obecni byli: przewodniczący Konferencji Episkopatu Polski, kard. Józef Glemp, prymas Polski; nuncjusz apostolski, abp Józef Kowalczyk i bp Piotr Libera, sekretarz generalny Konferencji Episkopatu Polski.

20 października w Falenicy spotkali się przedstawiciele międzynarodowych organizacji medialnych, m.in. Jim McDonnel z Catholic Communication Center w Londynie; Gabriel Nissim OP, szef „Grupy Roboczej UNDA/WACC do kontaktów z instytucjami medialnymi Komisji Europejskiej i Rady Europy”; Tobias Karcher SJ z Heinrich Pesch Haus w Ludwigshafen; Sophie A. Jannusch z Catholic Media Council w Aachen. Byli też przedstawiciele niemieckich instytucji katolickich związanych z COMECE, Konferencją Episkopatów Europy. Stronę zainteresowanych współpracą reprezentowali: bp Jan Chrapek, kurator ECCC z ramienia Komisji do spraw Mediów Konferencji Episkopatów Europy, gospodarze Centrum i przedstawiciele międzynarodowych instytucji zaproszonych do współpracy w kształtowaniu chrześcijańskiej tożsamości elit życia publicznego. Były to: Vyssi Odborna Skola Publicistiki w Pradze, Centro Aletti w Olomuńcu, Instytut Wschód-Zachód w Koszycach, Heinrich Pesch Haus-Ausbildungszentrum w Ludwigshafen, Dom Spotkań Angelusa Silesiusa we Wrocławiu, Theotokos w Gliwicach i fundacja IDEE w Warszawie. Gościem honorowym był minister

Jan Kułakowski, Główny Negocjator w Sprawie Członkostwa Polski w Unii Europejskiej.

W przemówieniu inauguracyjnym Eugen Hillengass SJ zwrócił uwagę na doniosłość nowej sytuacji, w której dochodzi do współpracy strukturalnej i merytorycznej różnych ośrodków na rzecz kształcenia i rozwoju w Europie, szczególnie po jej wschodniej stronie. Kluczową rolę w powstaniu Centrum odegrały wieloletnie kontakty i współpraca osób duchownych i świeckich. Priorytetowym sektorem jezuickiego Centrum ma być formacja dziennikarzy. I już podczas inauguracji zaproszeni goście mogli zobaczyć efekty pierwszego, a raczej „zerowego” kursu przeprowadzonego w Falenicy w dniach od 24 IX do 20 X. „Training” ten zgromadził 20 dziennikarzy, w większości z Rosji, także z Ukrainy, Litwy i Łotwy oraz z Czech i Węgier. Przeważnie były to osoby zaangażowane w lokalne media kościelne. Dyrektorem kursu i odpowiedzialnym za sekcję dziennikarską w ECCC jest Grzegorz Dobroczyński SJ we współpracy z Maciejem Drygasem z Collegium Civitas w Warszawie. Kursy dziennikarskie są przeznaczone dla uczestników z całej Europy. Połowę miejsc przeznacza się dla osób z jej części wschodniej, i po 25% dla dziennikarzy z Polski i krajów Unii Europejskiej. Kursy mają być skierowane przede wszystkim do osób już związanych z mediami, głównie lokalnymi, a poszukujących doskonalenia swojego warsztatu – w profilach dziennikarstwa telewizyjnego, radiowego i prasy. Centrum chce spełniać oczekiwania dziennikarzy profesjonalnych, realizujących swój zawód w duchu etyki i wartości

chrześcijańskich. Dlatego duży akcent w działalności tej sekcji kładzie się na współpracę i kontakty z instytucjami pokrewnymi, jak Instytut Dziennikarstwa Uniwersytetu Warszawskiego, Redakcja Programów Katolickich Polskiego Radia i TV oraz Katholische Medienakademie w Niemczech.

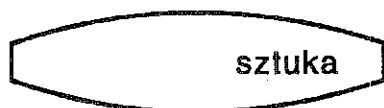
Obok problematyki medialnej ECCC podejmuje inicjatywy różnorodnej służby społecznej, jak informacja o procesach integracji Polski z Unią Europejską czy organizowanie seminariów i spotkań dla środowisk intelektualnych i osób zaangażowanych w sprawy publiczne, a także organizacje pozarządowe. Pomocą w realizacji tego celu będą doświadczenia Europejskiego Biura Informacji i Inicjatyw Europejskich OCIEPE, które od 9 lat działa w Warszawie, a obecnie odpowiada za profil społeczny falenickiego Centrum. To właśnie OCIEPE wiele lat temu zainicjowało kursy dla dziennikarzy mediów lokalnych, a w listopadzie tego roku, wraz z fundacją IDEE, zorganizowało Pierwszy Kongres Niezależnej Prasy Lokalnej. Oprócz działalności informacyjnej – jak wydawanie „Biuletynu OCIEPE” i „EUROPE infos”, oraz we współpracy z „Przeglądem Powszechnym” wydawanie serii „Wokół Współczesności” – celem Centrum jest wspomaganie aktywności i społecznej służby w Kościele. Październik i listopad 2000 r. zaowocowały wydarzeniami związanymi z tą problematyką: Europejskie Spotkanie Wspólnot Życia Chrześcijańskiego oraz Jezuicki Apostolat Społeczny, który zgromadził europejskich jezuitów zaangażowanych w sprawy edukacji i różnorodnej pomocy potrzebującym (mniejszościom).

ciom narodowym, uchodźcom, więźniom).

Kolejnym zadaniem ECCC jest formacja nauczycieli i osób związanych z edukacją. Będzie to kontynuacja działalności w Polsce, zapoczątkowanej przez International Jesuit Education Leadership Project for Central and Eastern Europe, prowadzony przez Vincenta Dumenuco SJ, Thomasa Roach SJ i Wojciecha Żmudzińskiego SJ w Rzymie, przy współudziale Arrupe Centrum – Szkoły Liderów Chrześcijańskich z Gdyni. Celem projektu jest organizowanie kursów poświęconych metodom aktywizującym w nauczaniu, sesji o integracji wysiłków wychowawczych rodziny i szkoły oraz przeciwdziałanie patologiom dotyczącym środowiska szkolne (narkomania i sekty).

Celem działalności jezuickiego, warszawskiego Centrum jest zarówno *formacja profesjonalna*, jak też *solidna formacja chrześcijańska dojrzałych osobowości ludzi świeckich, zaangażowanych w sprawy społeczne w swoich krajach, a zarazem osób, które wzajemnie się znają i mogą być dla siebie oparciem* (z przemówienia inauguracyjnego o. A. Koprowskiego SJ). Nowoczesne wyposażenie ośrodka oraz jego usytuowanie z pewnością będą sprzyjać realizacji postawionych celów. Ale i nie tylko temu, ponieważ Europejskie Centrum dla Komunikacji i Kultury powstało dzięki wspólnym wysiłkom ludzi Kościoła dla budowania wszelkiego dobrego dzieła.

Jacek Wróbel SJ



WAWEL 1000 – 2000

Kultura artystyczna dworu królewskiego i katedry

**Zamek Królewski na Wawelu,
maj – lipiec 2000**

Katedra krakowska – biskupia, królewska, narodowa

**Muzeum Katedralne
na Wawelu,
maj – lipiec 2000**

Skarby archidiecezji krakowskiej

**Muzeum Archidiecezjalne
w Krakowie,
maj – wrzesień 2000**

Tryptyk wymienionych wystaw miał na celu pokazanie najcenniejszych obiektów sztuki i pamiątek związanych z istnieniem na Wawelu ośrodka władzy państwowej i koś-

cielnej, z realnym i symbolicznym ich współistnieniem, które przetrwało wszystkie dziejowe burze, nie wyłączając okresów kryzysu państwowości, a nawet utraty niepodległości. Świadczenia tych związków to eksponaty ze zbiorów własnych i wypożyczone z kościołów i klasztorów dawnej diecezji krakowskiej, z kolekcji państwowych i kościelnych w kraju, a w kilkunastu przypadkach także z zagranicy.

Przybliżając widzom istotne wątki z artystycznej przeszłości Wawelu – jak czytamy we wstępie do wspólnego dla dwu pierwszych wystaw Katalogu autorstwa Magdaleny Piwockiej, Krzysztofa J. Czyżewskiego i Dariusza Nowackiego – zgromadzone na wystawach przedmioty mają stanowić dopełnienie odświeżonego wyposażonego zamku i odnowionej katedry. Ich dopełnienie stanowiły także obiekty pokazane w Muzeum Archidiecezjalnym położonym u stóp Wawelu. Wiele z nich to dary królów i biskupów krakowskich dla świątyń Krakowa i kościołów diecezji.

Na pierwszą z wymienionych wystaw można się było dostać, przechodząc przez komnaty zamkowe na II piętro skrzydła zachodniego. Wprowadzeniem do niej była grupa współczesnych „Głów wawelskich” dłuta Xawerego Dunikowskiego, nawiązujących do renesansowych rzeźb z kasetonów stropu Sali Poselskiej, w intencji autorów wystawy symbolicznie łącząca wiek XX z epoką sprzed rozbiorów. Obiekty w pierwszej sali to głównie elementy najstarszych budowli wawelskich, które w wyniku ciągłej przebudowy i rozbudowy wzgórza uległy

zburzeniu. Dzięki prowadzonym systematycznie od stu lat z górą pracom wykopaliskowym zostały one odzyskane. Były to m.in. romańskie płyty z dekoracją plecionkową z poł. XI w. oraz fragmenty baldachimu z czerwonego marmuru i wapienia wykonanego w warsztacie Wita Stwosza na przełomie XV i XVI w. Znalazły się tu także wysokiej klasy artystycznej rzeźby, pochodzące z gotyckich i renesansowych ołtarzy w katedrze rozebranych w XVIII w.: alabastrowe reliefy ze scenami pasyjnymi z XV w., importowane z Anglii rzeźby aniołów z tabernakulum dłuta Jana Marii Padovana z lat 1533-1536, figura św. Antoniego z dawnego ołtarza w mauzoleum rodu Kmitów w katedrze, wykonana przez mistrza M.S. w 1558 r.

W wyniku wojen i grabieży funkcja katedry krakowskiej jako miejsca koronacji królów mogła zostać ukazana w sposób nader skromny. Poczet królów tu koronowanych otwiera w 1320 r. Władysław Łokietek. Ostatnia koronacja miała tu miejsce w 1734 r. i tylko tę reprezentowały autentyczne regalia z polskich zbiorów: korona, berło i jabłko Marii Józefy, żony Augusta III Sasa, wykonane w Dreźnie przez Jana Chrystiana Kohlera. Wraz z koroną króla, obecnie wypożyczoną na wystawę do Stanów Zjednoczonych, należą one do zbiorów MN w Warszawie. Do zespołu koronacyjnego na wystawie krakowskiej należały także: błękitny płaszcz króla podbity gronostajami oraz miecz użyty w czasie koronacji na Wawelu w zastępstwie Szczerbca. Zespół ten uzupełniały szaty liturgi-

czne ufundowane przez króla Sasa dla katedry oraz dwa gobeliny z zestawu zdobiącego wnętrza katedry w czasie szczególnie uroczystych świąt kościelnych i państwowych.

W kolejnej sali pokazano część dawnego, bogatego wyposażenia Kaplicy Zygmuntowskiej fundacji Zygmunta I, która stała się mauzoleum grobowym ostatnich Jagiellonów – starego króla i jego dzieci: Zygmunta Augusta i Anny Jagiellonki. Zbudowana i ozdobiona przez rzeźbiarzy włoskich pod kierunkiem Bartolomea Berrecciego w latach 1519–1533, w następnych latach była wyposażona m.in. w srebrny ołtarz-pentaptyk ze scenami z życia Marii i malowanym przez Georga Pencza cyklem pasyjnym oraz predellą ze sceną „Wjazdu Chrystusa do Jeruzolimy”, w parę srebrnych świeczników wykonanych w Norimberdze, bogaty zestaw naczyń i szat liturgicznych oraz obrazów. Cenne były także dary ostatnich Jagiellonów dla katedry: antependia ołtarzowe, ornaty zdobione najczęściej herbami królewskimi, obrusy ołtarzowe.

O prestiżu rodów panujących w Europie świadczyły ich pokrewieństwa. W okresie renesansu ich wyrazem stały się galerie portretowe na zamkach. Portrety kolekcjonowano drogą wymiany, obdarowując się wzajemnie. Przykłady wizerunków oficjalnych na wystawie to portrety Anny Jagiellonki i Stefana Batorego pędzla wybitnego malarza Marcina Kobera, i portret królowej w stroju koronacyjnym. Do kameralnych, prywatnych wizerunków należały znane cykle przedstawiające człon-

ków rodziny Jagiellonów pędzła Łukasza Cranacha z ok. 1555 r. oraz rodziny Wazów z ok. 1598 r. z warsztatu Marcina Kobera wypożyczony z Monachium.

Urodę strojów dworskich podnosiły klejnoty. Nicwiele ich ocalało w polskich zbiorach. Tym cenniejsze były na wystawie nieliczne ich przykłady: bursztynowa zawieszka u złotego łańcucha należąca do Anny Jagiellonki i misterny złoty łańcuch zdobiony barwnymi emaliaми wydobyty, tak jak poprzedni eksponat, z trumien, oraz złoty łańcuch Katarzyny Jagiellonki z kunsztownej roboty zawieszka – dzieło norymberskiego złotnika Nicolausa Nonarta z 1546 r. wypożyczony ze skarbcza katedry w Uppsali. Skromną ilościowo kolekcję biżuterii uzupełniały przykłady srebrnych naczyń stołowych oraz wybitne dzieła sztuki złotniczej: dziecięca zbroja Zygmunta Augusta z ok. 1533 r., wypożyczona z Budapesztu, oraz półzbroja Mikołaja Radziwiłła „Czarnego”, szwagra króla, wykonana ok. 1555 r., wypożyczona z Wiednia.

Do charakterystycznego wyposażenia zamków należały tkaniny ozdobne na ściany komnat. W połowie XVI w. Zygmunt August zamówił w Brukseli cały komplet takich tkanin do zamku. Na Wawelu znajduje się obecnie 136 arrasów. Zdobią one stałą ekspozycję. Na wystawę w skrzydle zachodnim wypożyczono arras z serii królewskiej ze sceną figuralną „Upadek moralny ludzkości” z Zamku Królewskiego w Warszawie oraz rzadki przykład tapiserii arkadowej z Rijksmuseum w Amsterdamie.

Wystawę na zamku zamykał zestaw dzieł sztuki gotyckiej, które opuściły Wawel przed wiekami w wyniku kupowania na ich miejsce nowych dzieł. Obrazy i szaty liturgiczne przekazywano do kościołów parafialnych i zakonnych Krakowa i rozległej diecezji krakowskiej, gdzie sporej ich liczbie udało się przetrwać. Do najświetniejszych przykładów należały: dwa boczne skrzydła tryptyku przechowane w kościele św. Krzyża w Krakowie, a pochodzące ze zburzonej kolegiaty św. Mikołaja na Wawelu, dzieło mistrza Jerzego z lat 1517–1518, gotyckie obrazy tablicowe z Muszyny i Zborówka oraz ornat z haftami figuralnymi z ok. 1350 r., import francuski, pierwotnie własność katedry na Wawelu, skąd trafił najpierw do kościoła w Rzgowie, potem w Kurozwękach, a obecnie znajduje się w zbiorach Muzeum Archidiecezji Łódzkiej. Do nielicznych dzieł sztuki i rzemiosła artystycznego okresu średniowiecza, które nie opuściły Wawelu, należał ornat z „Ukrzyżowaniem” z II poł. XV w. używany w katedrze do dziś w czasie liturgii Wielkiego Piątku.

Znaczenie katedry wawelskiej, która od 1000 r. pełni nieprzerwanie funkcję głównego kościoła diecezji krakowskiej (od 1925 r. archidiecezji), wzrastało w ciągu wieków wraz ze wzrostem znaczenia Krakowa jako stolicy księstwa i państwa. Ale bywało i odwrotnie. Wystarczy przypomnieć rolę kultu św. Stanisława i jego kanonizacji w 1253 r. w powstaniu idei zjednoczenia rozbitych dzielnic i wznowienia królestwa. Trwającą ponad 150 lat rywalizację dzielnic o pierwszeństwo

wygrał ostatecznie Kraków, m.in. dzięki waleczności Władysława Łokietka. Świadectwem poparcia miejscowego Kościoła była koronacja Łokietka w katedrze krakowskiej i jego pochówek w podziemiach katedry w 1333 r. Zapoczątkowały one trwającą tu całe wieki tradycję koronacji polskich królów oraz nekropolii królewskiej. W tej ostatniej roli, tj. jako miejsca pochówku bohaterów narodowych i duchowych przywódców, znalazła się katedra w XIX i XX w. W jej podziemiach spoczęli: Pułaski, Kościuszko, Mickiewicz, Słowacki, Piłsudski, Sikorski.

Wystawa w Muzeum Katedralnym przenosi nas w aurę pamiątek po królach i wybitnych Polakach. Kryterium artystyczne w doborze eksponatów odgrywało tu rolę drugorzędną. Na wstępie znalazło się najstarsze polskie insygnium władzy – Włócznia św. Maurycego wręczona Bolesławowi Chrobremu przez cesarza Ottona III w czasie zjazdu gnieźnieńskiego w 1000 r. oraz regalia grobowe królów spoczywających w podziemiach katedry, których trumny otwierano w XIX i XX w. Zespół ten uzupełniła korona połowa Kazimierza Wielkiego osadzona na hełmie, odnaleziona w Sandomierzu w 1910 r. w trakcie robót ziemnych. W pewnym sensie do regaliów należy także krzyż z pary złotych, zdobionych perłami i drogimi kamieniami koron-diademów. Korony te, przykłady wyrafinowanej kultury artystycznej europejskiego średniowiecza, datowane na połowę XIII w., należały do krakowskiej pary książęcej: Bolesława Wstydliwego i Kingi, która po

śmierci męża w 1279 r. przekazała je do katedry z poleceniem sporządzenia z nich krzyża.

Dopiero po 200 latach dokonano przeróbki, w wyniku której diadem księżnej rozczłonkowano i ułożono na belce pionowej. Obronną ręką wyszedł z tej operacji diadem księcia rozciągnięty na belce poziomej. Zapewne dzięki tej brutalnej operacji na kruchych arcydziełach ocalały one jako obiekt szczególnie troskliwie zabezpieczany przed licznymi grabieżami skarbca katedry w czasach wojen szwedzkich w XVII w. oraz rekwizycji ze strony Austrii w wyniku rozbiorów kraju. Pastwą ich padło setki bezcennych naczyń liturgicznych i relikwiarzy fundowanych do katedry przez królów i biskupów. Ta część, która ocalała, oraz szaty liturgiczne z różnych epok dają wyobrażenie o splendorze nabożeństw w katedrze.

Wcześniej też stała się ona skarbnicą pamiątek i wot. Do najcenniejszych na wystawie należało wotum króla Jana III Sobieskiego w postaci strzemięcia Kara Mustafy, złożone w katedrze po wiktorii wiedeńskiej. Do najnowszych – medal Pokojowej Nagrody Nobla dla Lecha Wałęsy i medal „Solidarności”.

Trzecia z wymienionych wystaw, na której zgromadzono eksponaty z blisko stu kościołów, klasztorów i archiwów archidiecezji krakowskiej, omówiona zostanie w następnym numerze.

Krystyna Paluch-Staszkiel



GRY PANTOMICZNE

Wrocławski Teatr Pantomimy

Tragiczne gry

Na podstawie sztuki

Ferdinanda Brucknera

„Der Tod einer Puppe”

opracowanie, reżyseria,
choreografia –

Henryk Tomaszewski

scenografia –

Kazimierz Wiśniak

opracowanie

materiału muzycznego –

Bogusław Klimsa

premiera 11 grudnia 1999

(spektakl zaprezentowany

podczas

Warszawskich Spotkań

Teatralnych,

wrzesień – październik 2000)

Przed wojną wystawiono w Polsce dwie sztuki Ferdinanda Brucknera, „Elżbietę, królową Anglii” i „Przestępców”; później, o ile wiem, teatry o nim zapomniały. Nie tylko teatry zresztą. Ten zmarły w 1958 r. pisarz austriacki nie należy do ulubieńców historyków sztuki i kultury, nie sądzę także, by miał w Polsce dzisiejszej choć garstkę czytelników. A jednak jego nie zna-

nym u nas dramatem („Der Tod einer Puppe”) zainteresował się Henryk Tomaszewski. Jednak to nie walory literackie tej sztuki zafrapowały Tomaszewskiego, lecz sam zarys akcji, symboliczna opowieść o rzeczywistości wyzbytej istotnych uczuć pozytywnych. Dramat stał się kanwą dwudziestego czwartego programu wrocławskiego Teatru Pantomimy.

Bohaterkami „Tragicznych gier” są dwie kobiety. Sparaliżowana Żona (Anna Nabałkowska) troskliwego, lecz dalekiego od niej emocjonalnie Męża (Marek Oleksy) beznadziejnie tkwi w wózku inwalidzkim, za całe towarzystwo mając jedynie wiernego służącego (Mariusz Sikorski). Wytworna Narzeczona (Katarzyna Lewandowska) zajęta jest wyłącznie pielęgnowaniem swojej urody i ochroną młodości, namiętny Narzeczony (Jerzy Reter-ski) postrzegany jest przez nią głównie jako niszczyciel jej starannie ułożonych włosów i wymyślnego makijażu.

Losy bohaterek rozgrywają się na tle lat 30., w świecie ludzi zajętych gorączkowym zagłuszaniem niepokojów, przeczuć nadciągającej katastrofy. Bogaci pasjonują się rewiami mody, którymi dyryguje uwodzicielski i demoniczny Dyktator Mody (Zdzisław Zaleziński), lumpenproletariat w knajpie na przedmieściu szaleje w charlestonie, zmysłowych tangach i zaciekłych bójkach. Mimo że temperamenta grają, świat sceniczny tchnie emocjonalnym chłodem – miłość została zastąpiona żądzą, kaprysem, samouwielbieniem.

Enklawą uczuć cieplejszych jest tylko pokój Żony – gdy nie ma

w nim Męża (a zazwyczaj go nie ma), jest zaś Służący. Próbuje on zabawić sparaliżowaną, opiekuje się nią jak dzieckiem, wreszcie sprowadza do niej Uzdrowiciela (Łukasz Jurkowski) – Żona odzyskuje władzę nad swoim ciałem. Wszystko zdaje się zmierzać ku dobremu, bo i Narzeczony, który znudzony egocentryzmem Narzeczonej, porzucił ją, w końcu do niej wraca.

W świecie bez miłości nie istnieją jednak szczęśliwe zakończenia. Idąca do ślubu Narzeczone, przejęta tylko swoją urodą, zamienia się w manekin, którego jedynym zadaniem jest prezentacja strojów. Mąż po powrocie do domu wpędza Żonę z powrotem w paraliż siłą swojej nienawiści – mógł znieść ją jako charakterze mebla, nie zniesie jej jako człowieka. Świat „Tragicznych gier” nie toleruje podmiotowości, ludzie albo sami się jej wyrzekają, albo zostaje im ona odebrana. W finale tłum, zalegający scenę, jak jeden mąż poddaje się mocy dźwięków wojennego marsza.

Przedstawienie jest niebywale sprawne, aktorzy Tomaszewskiego grają swoimi ciałami wirtuozerskie koncerty – wszyscy, od protagonistów po wykonawców ról drugo- i trzecioplanowych. Są w przedstawieniu fragmenty porażające, a zarazem wyrafinowane estetycznie. Taka właśnie jest scena w knajpie, do której przychodzi porzucona Narzeczone, by znaleźć sobie kochanka na jedną noc; do szalonego, brutalnego, niemal zwierzęcego tańca porywa ją Właściciel Lokalu (Aleksander Sobiszewski). Tomaszewski i wykonawcy wykorzystują w tej sekwencji poetykę kiczu, pod-

kreślają wszystkie charakterystyczne jej cechy, a jednocześnie przez siłę dramatyczną i precyzję wykonania, nadają jej rysy piękna, niemal wzniosłości. Wstrząsająca jest scena, w której Mąż z powrotem doprowadza Żonę do paraliżu, nienawistnie operuje jak skalpelem i na oczach widzów ciało broniącej się rozpaczliwie kobiety metodycznie, niemal centymetr po centymetrze, ponownie jest wtrącanie w wyniszczający bezwład.

Sekwencji poruszających emocje widza nie ma jednak w tym spektaklu zbyt wiele, przeważnie jest on zimny jak świat, który opisuje. Zazwyczaj dzieła Tomaszewskiego są pełne pasji, kontrolowanej, lecz niezwykle silnej, wystarczy choćby przypomnieć zeszłoroczny „Traktat o marionetkach” w Teatrze Narodowym (pisałam o „Traktacie” na tych łamach). Tym razem dyrektor wrocławskiej Pantomimy dał spektakl o niższej temperaturze, spektakl, który wielu widzów i recenzentów z tego m.in. powodu rozczarował.

Czy słusznie? „Tragiczne gry” to przedstawienie znakomite od strony rzemieślniczej, z dwiema poruszającymi scenami, które zapadają głęboko w pamięć. Tylko tyle. Albo może aż tyle?

Joanna Godlewska



**HIMALAJE –
DZIECIŃSTWO ŚWIATA**

*Himalaje –
dzieciństwo wodza
(Himalaya – l'enfance
d'un chef)*

**Francja/
Wielka Brytania/Szwajcaria
1999, 104 min.
reżyseria: Eric Valli;
występują: Thilen Lhondup,
Lhapka Tsamchoe,
Gurgen Kyap, Karma Tensing,
Nyima Lama**

W dniach 5–16 października odbył się 16. już Warszawski Międzynarodowy Festiwal Filmowy. Po raz kolejny polscy widzowie mieli okazję obejrzeć blisko sto najnowszych filmów z całego świata. Zaprezentowano zarówno filmy fabularne, jak i dokumentalne; obrazy polskich debiutantów (w tym etiudy studentów łódzkiej szkoły filmowej), dzieła twórców europejskich, które zdobyły nagrody Europejskiej Akademii Filmowej, oraz kilkadziesiąt wybitnych filmów (na ogół obsypanych nagrodami na prestiżowych festiwalach filmowych) składających się na współczesną panoramę kina światowego. Dodatkową gratkę

stanowił w tym roku przegląd filmów Otara Iosselianiego, światowej sławy reżysera gruzińskiego.

Podczas warszawskiego festiwalu publiczność jest jedynym jurorem i ona wybiera najlepszy film festiwalu. W tym roku zostały nim „Cedry pod śniegiem” australijskiego reżysera Scotta Hicksa (autora słynnego „Blasku” z 1996 r.), ja jednak napiszę o innym filmie, który wywarł na mnie (i nie tylko) ogromne wrażenie. Chodzi o film „Himalaje – dzieciństwo wodza”.

Film jest debiutem fabularnym Erica Valli, reżysera, fotografa, pisarza i podróżnika. Valli zrealizował dwa filmy dokumentalne „Chasseurs de miel” („Łowcy miodu” – 1988) i „Chasseurs des tenebres” („Łowcy ciemności” – 1990), które zdobyły uznanie krytyki i publiczności oraz liczne nagrody na międzynarodowych festiwalach (także nominację do Oscara w kategorii najlepszy krótkometrażowy film dokumentalny). Film „Himalaje – dzieciństwo wodza” również został doceniony; otrzymał nominację do Oscara '99 jako najlepszy film nieangielskojęzyczny oraz dwa Cezary – za najlepsze zdjęcia i najlepszą muzykę.

Filmowa opowieść rozgrywa się w samym sercu Himalajów, na wysokości 5000 m n.p.m. Mieszkańcy tybetańskiej wioski Dolpo żyją z wydobywania soli, którą wymieniają na uprawiane w dolinach zboże. Ich własna, jałowa ziemia przynosi plon, który starcza zaledwie na parę miesięcy. Życie wioski toczy się w odwiecznym rytmie przepraw karawan jaków przez góry. Jedna karawana jedzie po sól i przywozi ją

do wioski, następna wyrusza z cennym ładunkiem w doliny, by wrócić ze zbożem. Termin każdej wyprawy wyznacza starszyzna wioski według precyzyjnych obliczeń i magicznego rytuału. To odpowiedzialne zadanie, tylko w ten sposób karawana ma szansę przejść przez góry bezpiecznie, nie narażając się na gniew groźnych duchów czy załamanie pogody. Lecz oto wraca karawana z solą. Na czele karawany stoi młody Karma, gdyż wódz Dolpo zginął podczas przeprawy. Cała wioska oplakuje jego śmierć. Jednak podczas gdy większość mieszkańców Dolpo – w tym również Pema, młoda żona zmarłego, i jego mały synek – z pokorą przyjmuje wyrok losu, jego ojciec, stary wódz Tinle, oskarża Karmę o śmierć syna. W wiosce dochodzi do rozłamu. Karma buntuje się i wraz z przychylnymi mu młodymi mężczyznami decyduje się poprowadzić w doliny karawanę z solą przed rytualną datą wymarszu. Tymczasem Tinle, odmawiając uznania Karmy za nowego wodza, postanawia sam poprowadzić karawanę. Wyrusza w kilka dni po Karmie, dokładnie o wyznaczonej przez starszyznę porze, a towarzyszą mu starcy Dolpo, Pema i jej synek, oraz młodszy syn Tinle, kapłan z buddyjskiej świątyni, bez żadnego doświadczenia w ciężkich himalajskich wędrówkach.

Akcja filmu – choć toczy się niespiesznie w takt ociężałych kroków jaków – staje się teraz prawdziwie sensacyjna. W zapierającej dech himalajskiej scenerii dochodzi do podwójnego pojedynku: z jednej strony jest to odwieczny konflikt pokoleń, rywalizacja między dwoma wodzami – młodym, zbuntowanym,

„nowoczesnym” i starym, szanującym tradycję i doskonale znającym jej egzystencjalną wagę, a z drugiej – śmiertelna walka człowieka z nieujarzmioną potęgą natury. Niebezpieczeństwo zagraża zarówno karawanie Karmy, który zlekceważył święte zalecenia rady wioski, jak i karawanie Tinle, który chcąc dogonić Karmę, wybrał krótszą i znacznie trudniejszą drogę, rzucając przy tym wyzwanie i słabościom swoich ludzi, i czającym się na ścieżce nad przepaścią złym duchom gór.

„Himalaje – dzieciństwo wodza” to przedstawiona z niezwykłą prostotą i sugestywnością epicka opowieść o starym jak świat pokoleniowym sporze, o chłopcym dojrzewaniu (tytułowym bohaterem filmu jest wnuczek Tinle i przyszły wódz Dolpo, który po stracie ojca, podczas swojej pierwszej himalajskiej przeprawy mimo młodego wieku musi stać się mężczyzną), o miłości (dość powiedzieć, że Karma i młoda wdowa Pema byli towarzyszami dziecięcych zabaw) i o mitycznej, odradzającej roli podróży. Sam reżyser określił swój film jako *tybetański western, uniwersalną, ponadczasową sagę, mówiącą o umiłowaniu władzy, dumie i odwadze*. Trudno byłoby dziś zrealizować taki film w zachodnich realiach. Western, ze wszystkimi swoimi „męskimi” wartościami i problemami od dawna już uchodzi za gatunek „naiwny”. Poza owym „umiłowaniem władzy” zachodnia cywilizacja zdaje się skutecznie rugować takie cechy, jak duma (w innym rozumieniu niż jakże powszechna duma neurotyczna), odwaga (w odróżnieniu od ryzykanctwa i brawury), szacunek dla tradycji, natury i bogów (Boga) czy... dojrzewanie.

Świat tybetańskiej wioski, bez pieniędzy i gonitwy za sukcesem, świat, w którym każdego dnia z uporem walczy się o życie, w którym składa się bogom ofiary, słucha się tego, co mówią gwiazdy i wrzucona do ognia sól, a freski w buddyjskiej świątyni same decydują o tym, kiedy chcą zostać ukończone, to dla nas świat mityczny, utracony. To świat, z którego dawno już „wyrośliśmy”, i dlatego tak trudno nam teraz dorosnąć.

Klarowność i wyrazistość narracji, wspaniała „tybetańska” muzyka Bruna Coulais oraz niewiarygodna zmysłowość scenerii (w jednej ze scen kamienie obsuwające się pod kopytami jaków walą się widzom prosto na głowy – chapeau bas dla operatorów i dźwiękowców) sprawiają, że film Erica Valli działa na widza wręcz hipnotycznie. Po projekcji wyszłam (myślę, że nie ja jedna) na warszawskie ulice w stanie zupełnego oszołomienia. Spotkałam się natomiast z opinią, że w filmie było „za mało gór”. Ale też – jak sądzę – realizatorom (choć – jak mówił Valli – autentyczność była dla nich niezwykle ważna, a pisanie scenariusza odbywało się w ścisłej współpracy z tybetańskimi aktorami – w większości zresztą naturszczycami) nie chodziło o nakręcenie egzotycznej impresji, lecz raczej uniwersalnej baśni o dzieciństwie świata. Zaś konkretne himalajskie realia, przy jednoczesnym braku określenia historycznego czasu, pozwalają nam wierzyć, że być może nie utraciliśmy na zawsze tej krainy niewinności, a jedynie zboczyliśmy trochę z drogi.

Katarzyna Bieńkowska

książki

„W IMIĘ NIEZNANEJ CAŁOŚCI”

Kazimierz Nowosielski
*Znikliwa
odwieczność*

Wyd. Oskar, Gdańsk 1999,
ss. 62

Poeci przynależą do swego miejsca i czasu. Gdyby im odebrać kraj lat dziecińczych, gdyby ich odciąć od czasu młodości, czasu kształtowania się uczuć i wykluwania pojęć o świecie, niewiele by zostało z ich wzniosłych odkryć, z ich zaklęć i mitów tworzonych na kanwie konkretnych doświadczeń i doznań. Kochanowski bez czar- noleskiej lipy, Mickiewicz bez Niemna, Leśmian bez nadiłżańskiej łąki, Miłosz bez doliny Issy nie byłiby sobą, a więc piewcami i mitologistami konkretnego pejzażu, konkretnego źródła miłości, mądrości i tęsknoty.

Kazimierz Nowosielski przynależy jako poeta przede wszystkim do swojej kaszubskiej wsi, do miejsca swego urodzenia i miejsca śmierci rodziców. Jego pamięć i wyobraźnia, ukształtowane na kontemplacji sprzętów domu, roślin i zwierząt najbliższego otoczenia, w kolejnym tomie wierszy powracają uparcie do początków własnej edukacji uczucio-

wej, do naturalnych nauczycieli dzieciństwa. W „Znikliwej odwieczności” może bardziej niż w poprzednich zbiorach – „Uparte oddychanie” („PP”, nr 9/1990), „Najbliższa dal”, „Wilga i deszcz” („PP”, nr 5/1994), „Z księgi darów” („PP”, nr 6/1997) – przekonuje ten ton zadumy nad bytem wywiedzionym wprost z miejsca, gdzie *wiejska izba z obrazem Matki Boskiej Bolesnej / macierzanka przy płocie i kogut piejący po kurzej robocie (...)* Czarnoziemne kołowroty wiatr deszcz / zapach pieczonego chleba krew.

Nowosielski zawsze wrażliwy na szczegóły, urastający w jego wizji z jednostkowego „tu i teraz” do mistycznego kontinuum, w nowych wierszach zdecydowanie przekracza w adoracji POJEDYNCZEGO swoje własne granice miłosnego poznania w *imię nieznannej CAŁOŚCI*. Tak jak zawsze buduje swój świat z postrzeganych zmysłowo elementów i – jak zawsze przekraczając zmysłowość w kierunku sakralności – wkracza w rzeczywistość wieczności, towarzyszy mu wszakże jaśniejsza niż dotychczas świadomość celu. Czy to jego własna dojrzałość, czy śmierć matki, której umieraniu – jak sam pisze z żalem – nie towarzyszył, a może kumulująca się życiowa mądrość, wszystko to sprawia, że z wierszy Nowosielskiego wyłania się teraz w całej pełni ów duch Całości, który przedtem tylko muskał przestrzeń jego liryki.

Już na początku zbioru, w wierszu „Przeczenie” pojawia się wiodąca idea poetyckiej myśli „Znikliwej odwieczności”:

*Jakaż to rzeczywistość
stale wyjawia
co niezastłuszone:
ścieżkę wśród krzewów
zdziczałej porzeczeki
nocną burzą omyte niebo
koronę blasków
kiedy wschodzi słońce
ponad klonami
nagłą czułość
dla spraw zapomnianych
kształt liścia brzoźowego
początek i koniec
miłość
w tym co zatajone: jasność
i jedność*

Nowosielski kodyfikuje niejako w tym wierszu zasadnicze przesłanie swojej poezji. A więc dziękczynienie za dar istnienia, za piękno świata, czułość i miłość *dla spraw zapomnianych* i tego *co zatajone*, albowiem przez taki właśnie stosunek do rzeczywistości ujawnia się jej *jasność i jedność*. Pragnienie uchwycenia Całości w pojedynczości, w okrucinach i błyskach rzeczy, opromienia nowe wiersze Nowosielskiego światłem tajemniczej, wytęsknionej nieoczywistości. Nieoczywistością jest miłość do najbliższego otoczenia, ale także poczucie w nim harmonii i piękna. Wiersz „Za bramą” przynosi rozmyślanie nad istotą bycia i przemijania, ale też nad rolą radosnego zachwyty w tym i tamtym życiu. Pytanie, czy *piękno rozjaśni choć jedną linijkę* tego nieznanego wciąż, innego świata, ma swoją wzruszającą motywację w przypomnieniu wierzby z dzieciństwa, doj-

rzewających wiśni i ojca siadającego po pracy przy stole z kwartą samogonki i kubkiem kawy zbożowej.

To piękno rzeczy tego świata kształtuje naszą wizję wieczności. Wie to każdy poeta: najbardziej przejmujący obraz tej prawdy przedstawił Leśmian w wierszu „Urszula Kochanowska”. Nowosielski, przywołując w swoich utworach postacie zmarłych rodziców i przedmioty z ich najbliższego otoczenia, opowiada się za tym samym porządkiem uczuć. Co prawda – dla niepoznaki – zakłóca niekiedy pewność objawień, mówiąc: *Odblask rzeczy wiecznych / CZASEM* (podkr. moje – A. Sz.) *dostrzegamy / już tu / i teraz* – -, jednak – gdyby usunąć owo „czasem” – pozostaje to, co najważniejsze. Chodzi bowiem o to – jak wiemy nie tylko od poetów, lecz przede wszystkim mistyków i świętych – że jeśli nie nauczymy się dostrzegać wieczności w naszym „tu i teraz”, nie odnajdziemy jej nigdy i nigdzie. K. Nowosielski jest mistrzem w mnożeniu bytów indywidualnych, we wskazywaniu piękna w szczegółach codzienności, takich jak *srebrzysta nitka śliny u krowiego pyska; tęczujące muchy / przy przymie gnoju czy skowronek trafiający na ślad ośpiewanego / w przeszłym roku / nieba*, bowiem to sam Bóg schodzący / do człowieka nie ogromem nieba / ale rzeczą – pozornie małą potwierdza w ten sposób swoją Obecność wśród stworzeń.

Tę samą Obecność nazywa Nowosielski także inaczej: *Znak niezwykłości / na zwykłym – światło – – / Drzwi do wieczności / na zardzewiałych zawiasach*. To konkluzja z wiersza „Na strychu”.

Całość, inaczej *WSZYSTKO* w *jednochwilowym zwycięstwie, a więc To co na chwilę / wynosi cię ponad śmierć* – oto cel walki. Walka o ocalenie nie toczy się tu w imię jakiejś pośmiertnej chwały, anonimowej nieśmiertelności, ale w imię momentu, który – utrwalony – daje świadectwo wieczności. Sztuka, pisarstwo – mają w tym procesie od zawsze swój niebagatelny udział i poeta jest tego świadom. Od dawna zafascynowany malarstwem, sztuką kształtu i barwy, i tu daje Nowosielski wyraz tej fascynacji. Wiersze poświęcone malarstwu Jana Cybisa i twórczości gdańskiego artysty – Ryszarda Stryja – przenoszą nas w świat zamknięty na płótnie i papierze, czyli w *życiodajną dźwięczność kolorów. Cud urzeczywistnień* dziejący się tutaj to również sposób bezpośredniej apoteozy świata natury, to *poruszone kręgi / chwilowego / na wiecznym*.

Nowosielski zawsze umiał odkrywać głębiej tej innej rzeczywistości w przestrzeni obrazu, teraz tę analizę nieoczywistości przenosi w wymiar własnych działań, w wymiar słowa. W wierszu „Czytać” dokonuje alchemicznego zabiegu, w którym – *niewidzialne – odnawia przymierze / ze światłem twojej dłoni z kartką z rządkami liter / które prowadzą gdzie krew / jeszcze ciepła – dawno umarłych*. Słowo staje się dla poety źródłem dociekań metafizycznych, bo to właśnie przez akty czytania i pisania uświadamiamy sobie najgłębiej nasze związki z bytem wiecznym. Nasza duchowość poszukuje miary najpierw w świecie empirii, a dopiero potem / *przychodzą książki i otwieramy je /*

*zduśmieni że byli / nim wypowiedzie-
liśmy świat. Każdy z nas przeżył to
zduśmienie, to najwyższe olśnienie
w chwili odkrycia pobratymstwa
z tymi, którzy zapisali – dawno,
przed wiekami lub niedawno, przed-
wczoraj – to samo, co i nam przy-
szło do głowy w żmudnym zgłębia-
niu tajemnicy istnienia. Nasze bez-
pośrednie epifanie, potwierdzając się
w epifaniach cudzych, uwiarygod-
niają istnienie rzeczywistości nad-
przyrodzonej.*

*I sylabizujemy
to co się staje – i co zatracone
i to co przyjdzie zza rzędu liter
zza kubka na stole
zza kolejnego świtu
spoza słowa
koniec*

(„Książki”)

Wreszcie w wierszu „Słowo” poeta nazywa wprost swoje najtaj-
niejsze zamiary: *uchwycić nieosią-
galne / wypowiadając – najbliższe.*
To bezpośrednie wyznanie wiary
w moc słowa. Każdy artysta, jeśli
ma ambicję wypowiedzenia siebie
ponad oczywistość życia, dochodzi
prędzej czy później do prawdy prze-
kraczającej próg powszedniego
doświadczenia. I uświadamia sobie
tę cudowną prawidłowość, że
*Zeschły liść wierzbowy / rozcierany
w palcach – pachnie / – jakby nieco
dłużej – jeśli / go nazwać.* Nazywa-
nie nie otwiera bram wieczności, ale
chwilę doznawaną z całą świadom-
ością jej skończoności przenosi
w tę magiczną sferę nieoczywistości,
gdzie zaczyna się inny świat. Tak
oto *Droga którą idę / stale w niepo-*

znanym ma szansę stać się drogą ku
ostatecznemu poznaniu.

Konkluzją tego tomu jest właśnie
jej poznawcze memento. Wiersz
„W drodze” zadedykowany Zyg-
muntowi Kubiakowi mówi o trudzie
codziennych spełnień, o miarkowa-
niu rozpacz i niepewności,
o ciemnym świetle przeznaczeń.
Przywołuje obraz ślepego Edypa
i w jego usta wkłada zdanie, które
jest i wyrazem ponadczasowej mądro-
ści, i znakiem nadziei dla tych,
którzy przyjdą po nas: *Tylko przez
miłość (...) świat nie może się skoń-
czyć.* Droga poety jest tułaczką
przez świat zwątpień, błędów
i porażek, ale jest także łaską obro-
ny przed nicością, a jedno takie
zdanie wypowiedziane z mocą praw-
dy transcendentnej, potwierdzającej
nieprzemijającą aktualność Dobrej
Nowiny, może ocalić nie tylko poe-
tę, ale i jego czytelników. Albowiem
nikt nigdy nie wymyślił prawdy
bardziej krzepiącej i bardziej pew-
nej. I za nią to właśnie kryje się
owa upragniona niepojęta Całość, do
której tak wszyscy tęsknimy.

Adriana Szymańska

NACHTMUSIK

Artur Daniel Liskowacki
Eine kleine

Wyd. 13 Muz,
Szczecin 2000, ss. 230

W pierwszej dekadzie wolnej Polski literatura nasza, nadrabiając długoletnie zaniedbania, rehabilitowała temat – najogólniej mówiąc – niemiecki. Co prawda, ci i owi dzisiejsi obrońcy honoru śp. PRL-u utrzymują, że po roku 1956, a zwłaszcza po 1970, można w nim było już zażyć sporej swobody, również swobody słowa, ale wszyscy, którzy w tamtych czasach mieli więcej niż dwa albo dwanaście lat, z pewnością pamiętają, że do tematów obłożonych szczególnymi restrykcjami cenzury zaliczały się sprawy i treści niemieckie; i jak nie można było pisać wtedy źle o Rosjanach, tak nie można było dobrze o Niemcach. Pamięłam, ile kłopotów miał Kornel Filipowicz przed i po opublikowaniu powieści o jednym zwykłym, pocziwym sąsiedzie zza zachodniej miedzy i na ile bezprzykładnych ataków ze strony publicystów broniących czci polskiej armii i cnoty polskiego partyzanta narażał się Tadeusz Różewicz, publikujący opowiadania i dramaty, z których wynikało, że walczący po obu stronach frontu II wojny światowej są podobnymi, poddanymi takim samym prawom bytu, cierpiącymi na podobne dolegliwości i miotanymi podobnymi emocjami ludźmi. Na przykładzie owej odłożonej ad acta

w dyskursie ideowym i fikcji literackiej materii – obwarowanej ścisłym regulaminem zapisów i zastrzeżeń (w dodatku dzielącym postać Niemca w literaturze na tego z NRD i tamtego z RFN), więc skorumpowanej politycznie, na ogół po prostu nie do ruszenia w sensowny sposób – widać, ile dotkliwych szkód w świadomości historycznej, mentalności narodowej i literaturze narobiła monokultura polityczna, której podlegalismy.

W obrębie problematyki, w ogóle przedmiotu Niemiec i Niemców (oczywiście podejmowanego we współczesnym kontekście) socrealizm w Polsce trwał aż do późnych lat 80., skorzystała zresztą na tym w końcówce PRL-u w średnio literacko dobrych, ale wprowadzających wyłom w regulamin zapisów, a także w kanony uprzedzeń i resentymentów, swoich powieściach Andrzej Szczypiorski, szczególnie jako autor głośnego „Początku”. Później białe plamy wzajemnych stosunków etnicznych Polaków i Niemców na ziemiach głównie Pomorza i Śląska, a także wątek przywracania pamięci historycznej na terytoriach należących niegdyś do Niemiec bądź Prus czy Austrii okazały się szansą literacką i zarazem iluminacją wyobraźni dla wielu debiutantów bądź niedawnych debiutantów w prozie lat 90. – dla Stefana Chwina („Hanemann” i in.), Pawła Huellego (m.in. „Opowiadania na czas przeprowadzki”), Marka Jastrzębca-Mosakowskiego („Ślady na piasku”) z Gdańska, Feliksa Netza („Urodzony w Święto Zmarłych”) z Katowic, Stanisława Bieniasza („Niedaleko Königsallee”

z Zabrze, Olgi Tokarczuk („E.E.”) spod Wałbrzycha i innych autorów. Temat niemiecki, podobnie jak żydowski, zaczął być szansą na wyjście poza polskie opłotki czytelnicze, a ostatnio zdopingowany przez okazję nadchodzących Targów we Frankfurcie doprowadza już nawet niekiedy do niezbyt szczęśliwych efektów literackich.

„Eine kleine”, powieść utalentowanego, a niezbyt w kraju docenianego z powodu odległości swego gabinetu twórczego od centrum, szczecińskiego prozaika Artura Daniela Liskowackiego (zwracałem kiedyś uwagę na jego debiut „Dzikie koty”, potem autor wydał m.in. „Cukiernicę pani Kirsch”) należy na szczęście do udanych efektów literackich. Co od razu zaznaczę, bo jako uznanemu i „gwarantowanemu” dziełu prozą będę chciał poświęcić bardziej krytyczną uwagę. Jest to niewątpliwie jedno z najuczciwiej, najsumienniej i dobrze jeśli idzie o stosowny warsztat literacki sporządzonych świadectw artystycznych losów byłej ludności niemieckiej na tzw. Ziemiach Odzyskanych; książka, po której rzeczywiście widać, iż są to ziemie odzyskane nie tylko heroiczną zasługą Armii Czerwonej i towarzyszących jej pułków polskich, ale i ziemie odzyskane po nieopisanej gehennie, zbiorowym dramacie większej części ludności (na ogół w przekonaniu autora Bogu ducha winnej) zasiedlającej przed szaleńczą wojną Hitlera to terytorium. Jest to chyba pierwsza książka (polska, nie niemiecka), która z taką troską o wierność historycznym faktom i tak szeroką paletą konkretnych przykładów, więc i wiarygod-

nością, przedstawia w miarę kompleksowy literacki opis martyrologii ludzkiej po drugiej stronie frontu i zarazem etniczno-politycznej bariery; sumiennie, bez patosu czy ekstazy, niekiedy niemal w trybie opowieści z rodzaju tzw. małego realizmu (do którego kiedyś dopisywałem pierwsze próby literackie Liskowackiego), a kiedy indziej niemal dokumentarnie – choć wnika-jąc z inwencją w indywidualną mentalność i duchowość bohaterów – dokumentuje autor koszmar życia ludzi, których losy łączyły się w mniej lub bardziej bezpośredni sposób z jednym miejscem: funkcjonującym w Szczecinie Niemieckim Domem Kultury imienia Przyjaźni Polsko-Niemieckiej, kontynuującym przez pewien czas dziedzictwo byłego Kulturhaus w tym samym budynku. Ludzi – raczej ludzkich wraków, a co najmniej rozbitków życiowych, takich jak znaleziony przez troskliwych opiekunów sierota niemiecki Heini, o którym nawet nie wiadomo, ile ma lat i dla którego się szuka jakiegoś miejsca w koegzystującym (do czasu wysiedleń) społeczeństwie polsko-niemieckim, jak pastor Voss, który znał osobiście Dietricha Bonhoeffera i przeżył najgorsze okropieństwa, a który cieszy się teraz ze swego powołania i zawodu: *Cóż to za ulga, być dzisiaj sam. Bez rodziny, a zwłaszcza bez dzieci...*, jak inni współpracownicy przewodniczącego Hummela z Domu Kultury, Lipke, Kugel, Bonkowsky, dr Thimm, Peters, którzy często cudem przeszli przez czerwone morze wojny, z czego na ogół – po tragediach swoich rodzin lub bliskich albo po swoich przejś-

ciach – nie tylko się nie cieszą, ale zastanawiają się, jak żyć dalej, albo – jak dr Thimm – nieumiejętnie próbują odejść z tego świata na własne życzenie. A narrator usiłuje nie tylko wczuć się w ich położenie, ale jakby intencjonalnie znaleźć się wśród nich, pośród postaci rekreowanego – w tym Szczecinie, z którym jest związany od urodzenia – czasu; i niekiedy nie omieszcza podkreślić swojej osobistej roli w tym restytuowanym w fikcji fragmencie dziejów Pomorza i Szczecina, np. próbując się odnaleźć u boku Thimma i Bonkowskiego: *Prawdę mówiąc, obaj wyglądają jak przebiegańcy, więc nietrudno mi sobie wyobrazić sytuację, w której to moje spojrzenie stąd zmienia się w spojrzenie tam i wtedy, a ja, personifikacja narratora, stoję sobie spokojnie, ja stoję, stać mnie, abym stał, jestem u siebie, to oni idą (...) i czuję satysfakcję, tę samą, jaką czują ci, którzy stoją tam właśnie i patrzą na nich...*

Doceniając tę strategię narratora, jego wolę oddania całej prawdy i tylko prawdy historycznej, wnikiwiecia w barwy, zapachy i nastroje pór roku tamtego świata, nie potrafię jednak chętnie i z namiętnością zanurzyć się w lekturze „Eine kleine”. Może dlatego, że mam za sobą całą bibliotekę lektur oddających prawdę historyczną polskiej martyrologii wojennej, tego kosznarzu, który nam zafundowali jednak sojusznicy powieściowych rozbitków Liskowackiego... Ponadto powieść – pisana techniką segmentacji, można rzec: albumową (którą z wielkim powodzeniem zainicjował Piotr Szewc w „Zagładzie”), układa-

jąca anegdotę z sekwencji epizodów oczywistej chyba tylko dla narratora – przysparza coraz większych problemów czytelnich w miarę wgłębiania się w treść fabuły. Narrator z postmodernistyczną dezynwolturą miesza w kadzi tych epizodów, przerzuca nas w wehikule czasu co kilka stron z 1953 r. do np. 1936, a zaraz znów do 1945, manipuluje pasjansem bohaterów, kierując się impulsami ich pamięci i wyobraźni, i mimo że segmenty narracji organizowane są wokół osi biografii jednej postaci (a jest ich w książce na przemian kilkanaście), to często trudno po prostu zorientować się, czy jesteśmy jeszcze w nazistowskich Niemczech, czy już w komunistycznej Polsce... Jedna z najciekawszych, ale i najtrudniejszych w lekturze powieści roku 2000.

Mieczysław Orski

OPOWIEŚĆ O PROROKU

George Weigel
*Świadek nadziei.
Biografia papieża
Jana Pawła II*

przeł. Maria Tarnowska i in.,
Wyd. Znak, Kraków 2000,
ss. 1151

Do najbardziej frapujących postaci Pisma Świętego należą prorocy, którzy swoim nauczaniem i ży-

ciem przekazywali Słowo Boga skierowane do ludu wybranego, mimo że często było to sprzeczne z oczekiwaniami społeczności czy ludzi sprawujących władzę. Elias musiał uciekać przed królową Jeza-bel, która za wszelką cenę chciała go zabić za to, że przypominał o wierności Jahwe i nauczał, by odrzucić bożki. Jeremiasz wzywał mieszkańców Jerozolimy, aby się nawrócili, i przepowiadał zagładę miasta, za co zamknęli go w pustej cysternie na wodę. Także chrześcijaństwo miało swoich proroków, którymi byli najczęściej święci, jak np. Benedykt, Franciszek, Teresa od Dzieciątka Jezus czy Brat Albert. Prorokiem naszych czasów jest Jan Paweł II, którego amerykański filozof i publicysta George Weigel nazywa w swojej biografii *Świadkiem nadziei*. To określenie bardzo trafnie oddaje charakter pontyfikatu obecnego papieża, jak również całe wcześniejsze życie Karola Wojtyły, jeszcze jako studenta, kapłana i biskupa Krakowa.

W pierwszym rozdziale książki autor wskazuje na niezwykle miejsce i czas narodzin Karola Wojtyły, który przyszedł na świat w kraju znajdującym się na skrzyżowaniu różnych cywilizacji, zaledwie dwa lata po odzyskaniu niepodległości. Wychowywał się w małym miasteczku, gdzie przyjaźnił się m.in. z synem zwierzchnika miejscowej gminy żydowskiej. Później zajmował się teatrem, sportem, lecz także miał bardzo głębokie życie religijne. Wszystkie te okoliczności stanowiły przygotowanie do wielkiego zadania, jakie postawił przed nim Bóg. Niezwykłą cechą książki Weigla jest to,

że opisując kolejne lata życia i działalności Jana Pawła II, widzi w nich ciąg nieprzypadkowych zdarzeń, przez które przemawia Bóg. Amerykański filozof robi to bardzo delikatnie, lecz jednoznacznie. W żadnej partii książki nie ma cienia ideologii ani opisywania faktów według wcześniej przyjętych założeń. Wręcz przeciwnie, to właśnie wnikliwe prześledzenie kolei życia Karola Wojtyły, jego myśli i działalności prowadzi do wniosku, że jest on prorokiem naszych czasów, który pod koniec XX w. stał się bodaj jedynym autorytetem moralnym i sumieniem świata. Weigel, opisując historię Jana Pawła II, wskazuje pośrednio, że możemy patrzeć na trzecie tysiąclecie z nadzieją, gdyż jest ono w rękę Boga.

Biografia pióra amerykańskiego myśliciela jest dziełem niezwykle ciekawym, gdyż opiera się na relacjach ludzi, którzy na różnych etapach życia zetknęli się z Karolem Wojtyłą. Weigel stara się bardzo rzetelnie opisać każdy fragment biografii, podkreślając szczególnie te momenty, które później miały związek z istotnymi problemami pontyfikatu. Stosunkowo dużo miejsca poświęca młodzieńczemu okresowi życia swojego bohatera, a także pierwszym doświadczeniom duszpasterskim, które pozwoliły przyszedłemu papieżowi na nowo odczytać znaczenie ludzkiej płciowości, co zaowocowało cyklem katechez „Mężczyzną i niewiastą”, które Weigel nazywa *bombą teologiczną z opóźnionym zapłonem*. Natomiast znajomość dzieciństwa i lat szkolnych Jana Pawła II pozwala lepiej zrozumieć jego stosunek do Żydów i do judaiz-

mu. Także późniejszy sukces medialny łatwiej wyjaśnić, pamiętając o jego pasji teatralnej w okresie gimnazjalnym oraz pierwszych lat studiów.

Czytając kolejne rozdziały książki, wyraźnie widać, jak poszczególne wydarzenia z życia papieża łączą się ze sobą w sposób nieprzypadkowy. Od początku był on osobowością nieprzeciętną. Jako student wyróżniał się pilnością, ale i koleżeńskością, jako młody kapłan pragnieniem bezpośredniej pracy z ludźmi i głębokim życiem duchowym. Był także niekonwencjonalnym biskupem, który nie dbał o zewnętrzną stronę swojej posługi, lecz cały swój czas poświęcał modlitwie, pracy akademickiej i duszpasterskim spotkaniom z ludźmi. Nawet dziś może zaskakiwać opis, jak ks. Karol Wojtyła dostał wezwanie do kard. Stefana Wyszyńskiego, który zakomunikował mu, że otrzymał nominację biskupią. Młody kapłan pojechał do Warszawy wprost z obozu kajakowego z przyjaciółmi, na stacji kolejowej założył sutannę i natychmiast po wizycie u prymasa wrócił nad jeziora. To tylko jeden przykład niekonwencjonalności Karola Wojtyły, z której był znany w swoim okresie krakowskim, i którą zabrał do Rzymu, kiedy kardynałowie wybrali go Następcą św. Piotra.

Opis pontyfikatu Jana Pawła II w wykonaniu Weigla to fascynujący przewodnik po problemach współczesnego Kościoła i świata. Autor wspinał się na kolejnych stronach globalną perspektywę spraw, z którymi spotkał się papież-Polak. Teologia wyzwolenia, która stanowiła bodaj najbardziej palącą kwe-

stię Ameryki Łacińskiej, brak wolności religijnej w krajach komunistycznych, posoborowy chaos w krajach Europy Zachodniej, reforma prawa kanonicznego, zmiany w strukturze Kurii Rzymskiej i wiele innych spraw, które często przechodzą niezauważone przez dziennikarzy, a które musiał podjąć papież. Wiele czytelników z dużym zainteresowaniem będzie zapewne śledzić wątek dyplomacji watykańskiej w czasie pontyfikatu Jana Pawła II. Weigel opisuje np. kulisy napiętej sytuacji w relacjach między Chile i Argentyną na przełomie 1978/1979 r., która dzięki mediacji Stolicy Apostolskiej zakończyła się pokojowo. Dla polskich czytelników szczególne znaczenie mają rozdziały opisujące zaangażowanie papieża w sprawy polskie, m.in. jego osobisty list do Leonida Breżniewa z grudnia 1980 r., w którym zwraca się z prośbą o zaniechanie planowanej interwencji zbrojnej. Bardzo obszernie jest także opisana historia nawiązania stosunków dyplomatycznych między Stolicą Apostolską a Izraelem, co stanowiło przełom we wzajemnych relacjach i podstawę do dalszych rozmów i bardziej owocnego dialogu chrześcijańsko-żydowskiego. Osobny wątek stanowią stosunki Stolicy Apostolskiej z krajami Dalekiego Wschodu, a zwłaszcza z Chinami. Jan Paweł II jeszcze w 1983 r. napisał prywatny list do Deng Xiaopinga, w którym zwracał się z propozycją nawiązania dialogu. Sześć lat później podczas wizyty w Seulu przemawiał przez radio do mieszkańców Korei Północnej. Na kolejnych stronach Weigel powraca do zainteresowania Jana

Pawła II sprawami Dalekiego Wschodu, które w latach 90. zaowocowało nawiązaniem stosunków dyplomatycznych z Kambodżą, natomiast nie powiodły się wysiłki nawiązania stosunków dyplomatycznych i uregulowania sytuacji Kościoła w Wietnamie i Chinach.

Książka jest także doskonałym wprowadzeniem do pism Jana Pawła II. Autor pokazuje ścisły związek twórczości Karola Wojtyły z jego życiem. Zainteresowania dziełami św. Jana od Krzyża, na podstawie których Ojciec Święty pisał doktorat, i duchowością karmelizańską znajdują odzwierciedlenie w całym nauczaniu papieskim, wiadac to zwłaszcza w teologii krzyża, która zajmuje w nim centralne miejsce. Także głęboka, indywidualna modlitwa papieża stanowi odbicie karmelińskiej szkoły życia duchowego. Weigel z wielką erudycją pisze o kolejnych encyklikach i adhortacjach, wyjaśniając przy okazji kontekst ich powstania. Dzięki temu można zobaczyć, że dokumenty te odpowiadają sytuacji w Kościele i świecie oraz stanowią twórczą odpowiedź papieża na najbardziej palące problemy.

Język i sposób pisania, jakim posługuje się autor, sprawia, że biografia papieska jest dostępna dla każdego. Nawet człowiek nie obeznany z Kościołem katolickim znajdzie w niej wytłumaczenie zagadnień i spraw, których nie zna, np. krótkie wyjaśnienie zasad i historii wyboru papieża czy znaczenia i struktury synodu biskupów. Także dla znawców tematu książka jest doskonałą i gruntowną syntezą pontyfikatu Jana Pawła II. Sądzę, że

współcześnie nie ma publikacji, która pozwalałaby lepiej zrozumieć współczesny Kościół i zmiany, jakie w nim zachodzą. Chyba żaden inny autor piszący o Ojcu Świętym nie przedstawił tak gruntownej syntezy jego życia i twórczości, i nikt inny nie wskazał, jak daleko idące mogą być ich implikacje dla Kościoła i całego chrześcijaństwa. Książka jest trudna w odbiorze, choćby z racji swojej objętości, jednak jej lektura stanowi intelektualną i duchową przygodę oraz daje poczucie słuchania słów proroka, który obwieszcza początek epoki nadziei po okrutnym wieku totalitaryzmów, a jednocześnie przestrzega przed wejściem w ślepą uliczkę cywilizacji bez Chrystusa.

Na koniec słowa uznania należą się tłumaczom i redaktorom wersji polskiej oraz Wydawnictwu Znak, którzy w bardzo krótkim czasie przygotowali wspaniały i staranny przekład. Warto także podkreślić drobiazgowość badania przez autora polskiego kontekstu życia Karola Wojtyły. Nieczęsto u autorów zachodnich można spotkać taką rzetelność i obiektywność w pisaniu o sprawach polskich, jakie prezentuje Weigel. Trud, jaki podjął, zaowocował wspaniałym dziełem, które stanowi fundamentalną lekturę do zrozumienia pontyfikatu i osoby Jana Pawła II.

Piotr Samerek

**KARDYNAŁ NEWMAN
NA NOWO ODKRYWANY****Jan Kłos
John Henry Newman
i filozofia****Lublin 1999**

John Henry Newman jest znany przede wszystkim jako najznamienitszy konwertyta z anglikanizmu na katolicyzm oraz autor dwóch koncepcji, które przybrały realne kształty w naszym stuleciu: idci rozwoju doktryny chrześcijańskiej oraz idei katolickiego uniwersytetu. Idea rozwoju doktrynalnego, której istota zawierała się w sprostowaniu, że niezmiennie prawdy wiary na przestrzeni dziejów Kościoła mogą się wyrażać za pomocą odmiennych form i instytucji, nie tracąc przy tym swojej tożsamości, odegrała w obradach II Soboru Watykańskiego tak doniosłą rolę, że Ojcowie Soboru mawiali o Newmianie: *niewidzialny rzeczoznawca (peritus)* – mianem tym określano teologów, którzy tworzyli zręby konstytucji i dekretów Vaticanum II. Sam Paweł VI powiedział wtedy o autorze „Apologii pro vita sua”: *Newman ukazuje się nam jako genialny prekursor, którego nauki rzucają drogocenne światło na dzisiejszy Kościół. Jego osobowość pociąga nas i otacza jakimś czarem. Mówiąc o sobie, mówi równocześnie o nas. Przemawia do całego człowieka, do ducha i serca.*

Newman przez długi czas był najzupełniej ignorowany w środowi-

sku akademickich filozofów. Tymczasem ogólny kierunek rozwoju tej dyscypliny pod koniec XX w. stworzył odpowiednie tło do rehabilitacji Newmana jako filozofa. Szczególnie ważne jest w tym kontekście załamanie się bezkrytycznej wiary w niepodważalność dotychczasowego paradygmatu poznania racjonalnego i podanie w wątpliwość wystarczalności zakładanych kryteriów uzasadniania. Właśnie na te, niemożliwe już dziś do ukrycia, ograniczenia ludzkiej racjonalności wskazywał Newman, przeciwstawiając się arbitralnie ustanowionemu oświeceniowemu wzorcowi poznania rozumnego, w którego świetle wiara religijna, szczególnie zaś wiara w *Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba*, wydawała się człowiekowi myślącemu nie do zaakceptowania.

Na przestrzeni stu lat, które upłynęły od śmierci kardynała, ukazało się w naszym kraju zaledwie kilka artykułów poświęconych jego filozofii. Tym większą radość sprawił miłośnikom Newmana dr Jan Kłos, podejmując próbę całościowej prezentacji jego filozoficznych poglądów. Nakreślił przy tym szerokie tło historyczno-ideowe, w którym zrodziły się śmiałe propozycje autora „Idci uniwersytetu”. Ukazanie historycznych uwarunkowań twórczości Newmana jest dla współczesnego czytelnika szczególnie cenne, dlatego że to właśnie w XVII i XVIII w., w czasach Kartezjusza, Locke’a i Hume’a, należały szukać źródeł współczesnego agnostycyzmu. Nawijając do tytułu filmu Ingmara Bergmana o narodzinach nazizmu, można powiedzieć, że wprawne oko mogło dostrzec już w pismach

wymienionych autorów, niczym w „jaju węża”, późniejszy ostry konflikt między nauką a wiarą.

Newman, który przeżył niemal całe XIX stulecie, był świadkiem kulminacji tych racjonalistycznych tendencji, które wytworzyły *człowieka rozszczonego*. Człowiek „modernizmu” był opętany ideą absolutnego prymatu rozumu, który miał niepodzielnie panować nad sferą emocjonalną, wolitywną, imaginatywną. Radykalne przeciwstawienie *racji rozumu racjom serca* (Pascal) utrudniało odkrywanie obrazu człowieka zintegrowanego, wewnętrznie scalonego. Człowiek uginający się pod jarzmem rozumu stawał się *ziemią jałową* (T.S. Eliot). Rozum Locke’a nie pozwalał człowiekowi zaakceptować żadnej prawdy, której nie potrafił dostatecznie uzasadnić. Jego religia stała się zbiorem kilku suchych tez, które w żaden sposób nie wyrażały idei Boga żywego. Rozum Hume’a był już całkowicie niezdolny do spostrzegania jakichkolwiek śladów Transcendencji, zarówno w świecie, jak i w ludzkim wnętrzu. Najwyższą wartością stała się wierność nakazom (swoście pojmowanego) rozumu, intelektualna uczciwość, która w istocie odgradzała człowieka od życia, zamykając go w sterylnej przestrzeni rzekomej racjonalności. (Ten stan miał chyba na myśli Wittgenstein, gdy pisał: *Mądrość jest szara – życie jest wielobarwne.*)

Newman podjął próbę wydobywania człowieka z okowów jego własnego rozumu. Przeciwstawiał się przy tym wszelkiej jednostronności. Odrzucając ideę „czystego rozumu”, nie miał bynajmniej zamiaru rzucać się

w ciemności irracjonalnej wiary. Jego epistemologia jest w istocie „złotym środkiem” między skrajnościami: skrajnym racjonalizmem i (konsekwentnie) naturalizmem z jednej strony a wszelkimi fideizmami i irracjonalizmami z drugiej. Wolno podejrzewać, że gdyby Newman mógł się przyjrzeć irracjonalistycznym (i pesymistycznym) tendencjom współczesnej kultury, określanym niejasnym mianem postmodernizmu, uznałby je za skrajną reakcję na współczesną sobie wiarę w nieograniczone możliwości ludzkiego rozumu. Ot, wahałoby się w swoim naturalnym biegu odchyliło się w przeciwnym kierunku. Taka swoista retorsja miała miejsce już za życia autora „Apologii pro vita sua”, przybierając postać popularnego w kołach protestanckich (w których Newman wyróżnił!) fideizmu, wedle którego wiara religijna nie zawiera żadnego ściśle racjonalnego komponentu. Dość nieoczekiwane takie przesadne deprecjacja rozumu, pomyślana jako wyraz całkowitego zawierzenia Bogu, otwiera dziś szerokie pole religijności typu *à la carte*, która czerpie swą żywotność z idei przejmowanych w sposób nieskrępowany z bardzo odmiennych tradycji religijnych, których łączenie w jednym „daniu” jest dla racjonalisty dowodem całkowitej utraty zdrowego rozsądku i zapowiada rychłą niestrawność.

Jednym z tytułów do chwały autora „Idei uniwersytetu” jest właśnie wskazanie na antropologiczne konsekwencje filozofii, wyeksponowanie odsłoniętego przezeń obrazu człowieka integralnego, chrześcijań-

skiego humanisty, który nie zaprzecza swojej racjonalności, nie odrzuca „daru rozumu”, ale dostrzega całą wielowymiarowość i bogactwo ludzkiego bytu. Człowiek Newmana, tak samo jak człowiek racjonalisty, szuka pewności i na niej chce oprzeć swoje działanie. Jednak Newman dostrzegł, że wewnętrznej pewności (*certitude*), która mogłaby się stać moralną podstawą ludzkiej aktywności w świecie, nie można oprzeć jedynie na argumentach logicznych, o których można powiedzieć, że ich cechą jest pewność (*certainty*). Jest to niemożliwe z tej prostej przyczyny, że zbiór zdań pewnych (w sensie logicznym) jest niezmiernie mały w porównaniu ze zbiorem zdań, których przyjęcie jest konieczne, by można było podejmować nawet podstawowe decyzje, a coś dopiero prowadzić życie godne istoty ludzkiej, w którym jest miejsce jeśli już nie na religię, to choćby na estetykę czy etykę.

Jednym z najbardziej doniosłych odkryć Newmana, antycypującym współczesne tendencje w naukach zajmujących się ludzkim poznaniem jest niewątpliwie wskazanie na częściowo „nieświadomy” charakter poznania. Już nie tylko psychologia nawiązująca do Freuda, ale także przeżywające swój rozkwit interdyscyplinarne nauki kognitywne pokazują, że procesy poznawcze wymykają się spod kontroli ludzkiego rozumu i woli. Człowiek nie jest podmiotem, który posługuje się rozumem jak poręcznym narzędziem – tak jak przypuszczali filozofowie epoki Oświecenia. Toteż i wiara religijna czerpie swe ożywcze soki nie tylko z racjonalnych argumen-

tów, ale w znacznie większym stopniu z otchłani ludzkiej psychiki i ludzkiej duszy. Newman wyraził tę prawdę o ludzkiej kondycji w rozróżnieniu poznania formalnego (eksplikatywnego) i nieformalnego (implikatywnego). To pierwsze jedynie w pewnym stopniu wydobywa i analizuje to, co osiąga drugi typ poznania. W rzeczywistości bardzo wiele informacji, determinujących nasze decyzje i określających nasz stosunek do świata, nawet nie jesteśmy w stanie powiedzieć, jak wiele, pozostaje niedostępnych dla analitycznego rozumu. Nasze pojęcia – jak powie Jan Kłos – są jak ryby, które akurat udało nam się złowić. Szaleństwem byłoby jednak sądzić, że ta garstka ryb w naszej sieci stanowi o istocie całego oceanu. Zakładamy znacznie więcej, niż zdołamy do końca pojąć i udowodnić, bo jesteśmy osobami, nie zaś czystym intelektem.

Autor zwraca uwagę na analogię między Newmanowskim podziałem na rozum implikatywny i eksplikatywny a interpretacją rozróżnienia między umysłem i rozumem prezentowaną przez Jana Pawła II w „*Fides et ratio*”. Umysł żyje i niejako oddycha swym wewnętrznym życiem. Toteż odpowiedź człowieka na odkrytą prawdę nie polega jedynie na uchwyceniu wniosku w łańcuchu rozumowań, w którym każdy kolejny krok jest logicznym następstwem poprzedniego. Odpowiedź na prawdę wyraża się przede wszystkim w przyjęciu postawy otwarcia całej osoby. Takie ujęcie racjonalności zakłada doniosłą rolę ludzkiej wolności, gdyż człowiek nigdy nie jest do końca zdeterminowany przez

przedłożone mu wnioski. A im dana dziedzina poznania jest egzystencjalnie istotniejsza, tym większa jest wolność, bo też wnioski są mniej „pewne”. Toteż w horyzoncie wiary człowiek jest najbardziej wolny, zdolny do pełnej akceptacji lub całkowitego odrzucenia przedmiotu poznania, który przed nim staje i domaga się odpowiedzi.

Ten stan rzeczy wyjaśnia, jak to się dzieje, że prawdy i przekonania, które dla kogoś są najpewniejszymi z pewnych (Newman napisał o swoim głębokim doświadczeniu nawrócenia, że jego pewność co do autentyczności tego przeżycia była większa niż pewność tego, że ma ręce i nogi), dla kogoś innego są jedynie martwą literą albo wręcz niezrozumiałym bełkotem, który można wyjaśnić jedynie w kategoriach zaburzenia psychicznego. Newman pomaga zrozumieć, dlaczego człowieka łatwiej pokonać (za pomocą argumentów), niż przekonać. Jest tak dlatego, że za granicą ludzkiego ratio rozciąga się rozległy obszar fides, nawet jeśli owa fides nie przyjmuje postaci *explicite* religijnej.

Newmanowska filozofia z jej krytyką skrajnego racjonalizmu była pomyślana jako przeciwstawienie się pewnym tendencjom dziewiętnastowiecznej teologii anglikańskiej (Newman określał je mianem *liberalizmu*, jednak ten termin ma u niego znaczenie swoiste, różne od obiegowego), w której odwołująca się do prymatu rozumu metodologia zagrażała całkowitym wyrugowaniem duchowości z refleksji teologicznej. W tym względzie wiele uwag Newmana zasługuje na zainteresowanie

także i dziś – na co zwraca uwagę Kłós. Lektura książki dr. Kłosa skłania jednak do konstatacji, że tego, co najbardziej uniwersalne i ponadczasowe w newmanowskiej filozofii, należy szukać w jego antropologii, w której stawia na nowy sposób pytanie o to, kim jest człowiek, i podejmuje próbę odpowiedzi wolnej od uproszczeń, redukcjonizmu, a nade wszystko wolnej od intelektualnej ciasnoty, wolnej od fundamentalistycznych lęków pro- czy antyreligijnych.

Autor pracy w przekonywający sposób przedstawia Newmana jako jednego z tych myślicieli, którzy, jak wcześniej Kierkegaard, docierają do nas ze swym genialnie odkrywczym przesłaniem ze znacznym opóźnieniem. Dopiero dystans kilku pokoleń i zachodząca w tym czasie ewolucja filozofii pozwala dostrzec ich dalekowzroczność i głębię. My jesteśmy właśnie tymi norwidowskimi *późnymi wnukami*, którzy mogą świadomie zaczerpnąć z ożywczego źródła twórczości kard. Newmana i spojrzeć nie tylko na piękno jego obrazu człowieka, lecz także spojrzeć z innej perspektywy na nasze własne człowieczeństwo. Przemyslenia autora „Idee uniwersytetu” zdają się z czasem zyskiwać na wartości.

Janusz Salamon SJ

HISTORIA PO JEZUICKU

Kazimierz Puchowski
**Edukacja historyczna
w jezuickich
kolegiach
Rzeczypospolitej
1565–1773**

Wyd. Uniwersytetu Gdańskiego,
Gdańsk 1999, ss. 327

Rozprawa Kazimierza Puchowskiego poświęcona nauczaniu historii w kolegiach jezuickich Rzeczypospolitej od momentu przybycia tego zakonu do Polski do jego kasaty w 1773 r. jest dobrym przykładem pożytków płynących ze studiowania historii, a zwłaszcza konieczności pisania o tychże pożytkach. Jak napisał w recenzji przywołanej na skrzydełku książki prof. Stanisław Litak, *jest to praca bardzo erudycyjna i oparta na źródłach często nie znanych wcześniejszym historykom*. Owa erudycyjność może książce nie przysporzyć wielu czytelników. Sięgną do niej głównie historycy wychowania. A szkoda, gdyż książka nie tyle komplikuje widzenie przeszłości edukacyjnej specjalistom (już dawno odeszliśmy od czarno-białego obrazu wychowania jezuickiego), ile przede wszystkim uderza w stereotypy głęboko zakorzenione w potocznym myśleniu, mające swe źródło w literaturze antyjezuickiej i w pośpiesznych osądach Hugona Kołłątaja.

Autor podzielił studium na pięć części, z których cztery omawiają

nauczanie historii w porządku chronologicznym, zaś ostatni – rolę teatru jezuickiego w popularyzacji historii nie tylko tylko świętej i starożytnej, ale również tej rodzimej. Już we wstępie Puchowski przedstawia źródła, na jakich się oparł: *Podstawę materiałową niniejszej rozprawy stanowiły zachowane teksty rękopiśmienne i drukowane, często po raz pierwszy wprowadzane do obiegu naukowego. Przedmiotem analizy i interpretacji były zwłaszcza kolejne ordynacje studiów i komentarze, programy nauczania i zarządzania prowincjałów, memoriały, epistolografia, skrypty i liczne drukowane retoryki, lektury wykorzystywane w nauczaniu historii, katalogi i inventarze bibliotek oraz prywatnych księgozbiorów profesorów i uczniów, programy teatru szkolnego, sprawozdania z publicznych egzaminów uczniowskich, zeszyty wychowanków, czasopisma i pamiętniki. Wykorzystano także kroniki poszczególnych kolegiów* (s. 9). Nader obfita to baza, rezultat zamierzony przekonywająco udokumentowany: *W niniejszej książce autor starał się przedstawić nauczanie historii w placówkach tego zakonu na tle wybranych szkół katolickich i różnowierczych ówczesnej Europy. Wskazanie powiązań z tymi ośrodkami umożliwiło wyeksponowanie oryginalnych, rodzimych dokonań w zakresie tej edukacji, a także zaprezentowanie jej poziomu w nowym świetle i szerszym kontekście* (s. 14).

Możemy wskazać tylko niektóre elementy zmiennego procesu łączenia źródeł w spójny obraz jezuickiej edukacji historycznej, pod której adresem (zwłaszcza dostało

się słynnej „Ratio Studiorum”, por. s. 277: *Żałożenia Ratio Studiorum z 1599 roku skierowały jednak szkołę na tory czysto formalne*) autor kresli również wiele uwag krytycznych. Ogólna ocena szkolnictwa XVII-wiecznego w lepszym świetle stawia szkolnictwo protestanckie: *W XVII wieku placówki protestanckie swymi rozwiązaniami organizacyjnymi i różnorodnością tematyki lekcyjnej znacznie wyprzedziły kolegia jezuickie i pozostałe szkoły katolickie w Rzeczypospolitej* (s. 102). Warto wszakże przywołać fragment nekrologu jednego z najwybitniejszych historyków jezuickich z tegoż XVII w., Wojciecha Wijuka Kojalowicza (1609-1677), który zawiera pochwałę nie tylko okolicznościową: *Ale przede wszystkim opracował historię swojego narodu, którą zawarł w dwóch częściach, a napisał taką metodą, która przyczyniła się do podniesienia sztuki historycznej na wyższy poziom naukowy i dostarczała młodzieży studiującej wymowę niemałą pomoc do kształcenia się w stylu. Pragnął bowiem, by młodzież nie tylko znała dzieje swego narodu, ale żeby też nie była nieokrzesana w dziedzinie literatury* (s. 86). Szkolnictwo w czasach saskich w świetle źródeł okazuje się nader interesujące: *Największe przemiany w szkołach jezuickich Rzeczypospolitej dokonały się w czasach saskich. Humanistyczny model kształcenia ewoluował w kierunku encyklopedycznym. Wprowadzono nowe przedmioty i unowocześniono dotychczasowe. Znacznie poszerzono rolę języka ojczystego. Silniej wyeksponowano też społeczną funkcję szkoły, jej stosunek do narodu*

i państwa. Powstały wzorcowe placówki zakonu – konwikty i kolegia szlacheckie (s. 143).

Stosunkowo dobrze znamy wkład jezuitów i eks-jezuitów w dzieło Komisji Edukacji Narodowej: Grzegorz Piramowicz, jej długoletni sekretarz, Adam Naruszewicz, Franciszek Bohomolec to nazwiska znane nawet absolwentowi szkoły średniej. Mniej znana jest postać Karola Wyrwicza (1717-1793), którego nawet niechętny jezuitom Hugo Kołłątaj cenił, tak o nim pisząc: *Należy jednak wspomnieć ks. Wyrwicza, który jakożkolwiek liczonym być może między erudytów prawnych przez gruntowną umiejętność nauk politycznych, historii krajowej i powszechnej* (s. 184). Tenże Wyrwicz z dumą podkreślał osiągnięcia warszawskiego Collegium Nobilium: *Z którychkolwiek ma sławę nauk dobrze oświecona Europa, te w tym zaszczerpione domu pracą profesorów, niemal wszystkich od kilkunastu lat uczących, utrzymują się. Bez chluby podobno, nie masz w całej Europie w tym rodzaju domu, który by i rozmaitością, i pożytecznością tutejszy przewyższał* (s. 194). Puchowski dodaje, iż analiza źródeł potwierdza wysoki poziom nauczania w jezuickich kolegiach w czasach oświecenia, które wcale nie było wtórne wobec wzorców zachodnich. Wystarczy przywołać opinię historyografii francuskiej, którą Wyrwicz ocenił nader krytycznie: *Dziejopisarwie francuscy nigdy naganieni nie byli o zbytnią pilność i dokładne historii pisanie oraz uważne tych rzeczy, które piszą i przywodzą, roztrząśnienie. Dziś jeszcze szkoda-*

liwszy naukom biorą zwyczaj, wiele pisać nie starając się dobrze pisać, dawnym księgom nowy kształt dowiecipnie dawać, gładkością stylu uwdzięczać, przypuszczając nawet do swoich pism pomyłki (s. 208). Uwag podobnych jest wiele w książce Puchowskiego, czasem są to epizody mimochodem wspomniane, a rzucające wiele światła na stosunki na przykład pomiędzy jezuitami i pijarami, którzy nie tylko ze sobą rywalizowali. Ot, choćby taki przykład wspólnego przedsięwzięcia wydawniczego: *We wstępie do „Uwag politycznych na cztery monarchie pierwsze”, z francuskiego przełożonych na język polski przez uczniów pijarskich, a wydanych w 1772 roku przez jezuitów w Lublinie, napisano, że studiowanie tej publikacji wskaże czytelnikowi „Jak ma ratować Wolność, jak ma bronić Wiarę”* (s. 245).

Miarą samodzielności oceny przeszłości Kościoła przez historyków jezuitów niech będzie fragment wydany ostatnio w Bibliotece Narodowej przez Z. Libere dramatu Adama Naruszewicza „Gwido hrabia Blezu”, który Puchowski przywołuje w swojej rozprawie:

Cóż to są bowiem wasi
[Chrześcijanie? Oto
Zgraja niepowściągniona srogich
[najeźników,
Zdzierców cudzej chudoby, praw
[Boskich i ludzkich
Zuchwałych gwałcicieli, którzy pod
[pozorem,

Że w poślubionej niebu pragną
[dotrwać wierze,
A w rzeczy samej z piekłem
[zawarszy przymierze
Burzą pokój na świecie, rwą nasze
[dostatki
A z nas i dzieci naszych krwawe
[czynią jatki (s. 272-273).

Warto sięgnąć do książki Kazimierza Puchowskiego również po to, by zrobić użyteczną powtórkę z historii literatury polskiej. Poza tym elegancka szata graficzna znanej serii Wydawnictwa Uniwersytetu Gdańskiego czyni lekturę nie tylko pożyteczną, ale i nader przyjemną, zaś celnie dobranych 46 ilustracji ułatwia przypomnienie edytorskiego dorobku Patres Societatis Iesu.

Stanisław Obirek SJ

Z życia Kościoła

Ponowna rejestracja jezuitów w Rosji

Po wejściu w życie prawa wyznaniowego z 1997 r. dyskryminującego tzw. religie nietradycyjne, wielu wierzyło, że Trybunał Konstytucyjny Federacji Rosyjskiej uzna je za niezgodne z konstytucją i normami prawa międzynarodowego. Sędziowie, zasiadający w tym trybunale, są przecież wybitnymi specjalistami, co dawało nadzieję, że zauważą rażącą sprzeczność między tymi dwoma unormowaniami. Owszem, w tym czasie Trybunał Konstytucyjny przyjął dwa postanowienia, ale odnosiły się one do dwu konkretnych kwestii i nie miały na celu interpretacji, ani tym bardziej kwestionowania prawa.

Pierwsze postanowienie z 23 listopada 1999 r. dotyczyło skargi Zielonoświątkowców z Chakasji i Świadków Jehowy z Jarosławia. Zostali oni zarejestrowani w 1992 r., mimo że nie spełniali wymagań 27 art., czyli 15-letniego okresu istnienia na terenie obecnej Rosji. Prokuratura ostrzegała te grupy wyznaniowe, że ich działalność religijna i społeczna jest nielegalna.

Drugie postanowienie z 13 kwietnia 2000 r. dotyczyło skargi jezuitów, którym Ministerstwo Sprawiedliwości odmówiło przerejestrowania, powołując się na to, że Towarzystwo Jezusowe nie ma prawa rozwijać swoich zakonnych struktur w Rosji, oraz na to, że przełożonym jezuitów jest obcokrajowiec.

Trybunał Konstytucyjny, stosując kruczki formalnoprawne, obeszł istniejące prawo i rozstrzygnął sprawę jezuitów na ich korzyść. Jednocześnie uchylił się od wyrażenia opinii, a tym bardziej zanegowania niesprawiedliwego prawa. Trzeba powiedzieć, że to rozstrzygnięcie zadowoliło oczywiście zainteresowane strony, jak też zablokowało Ministerstwu Sprawiedliwości dalszą możliwość utrudniania przerejestrowań. Od tej chwili organa wymiaru sprawiedliwości nie mogły już jawnie stosować prawa z 1997 r.

Obawiając się wszakże, że jego orzeczenia zostaną przyjęte jako zbyt tolerancyjne, Trybunał orzekł, że państwo, w określonych okolicznościach, ma prawo nie dopuścić do rejestracji sekt i zakazać im działalności misjonarskiej. Takie postawienie sprawy daje funkcyjna-

riuszom państwowym możliwość dowolnego traktowania związków religijnych, a w konkretnych (rosyjskich) warunkach stwarza niebezpieczeństwo naruszania praw i swobód religijnych. To dyskryminacyjne prawo jest jednym z elementów konsekwentnej polityki państwa. Jak widać, tej polityce Trybunał Konstytucyjny nie zamierza się przeciwstawiać.

W sprawach, jakie wnieśli Zielonoświątkowcy i jezuici do Trybunału Konstytucyjnego, ich pełnomocnikiem była mec. Galina Kryłowa z Moskwy, reprezentująca w sądach wiele innych organizacji religijnych.

12 września 2000 r. zakon jezuitów – pełna nazwa: Niezależny Region Rosyjski Towarzystwa Jezusowego – jednak przerejestrowano. Historia tego wydarzenia nie była prosta. Najpierw próbowano podać Towarzystwo Jezusowe próbie prokrustowego łoża, jakim jest prawo z 1997 r. „O wolności sumienia i wolności wyznania”. Nie bez znaczenia w tej sprawie jest również nieprzychylna postawa, jaką czasami żywią do jezuitów inne wyznania.

Zacznijmy jednak od początku. Nie bacząc na fakt, że historia pobytu jezuitów w Rosji liczy już ponad 200 lat i że zostali oni zarejestrowani już w 1992 r., Ministerstwo Sprawiedliwości, na podstawie prawa z 1990 r. „O wolności wyznania w Rosyjskiej Federacyjnej Socjalistycznej Republice Radzieckiej” odmówiło przerejestrowania. Trzeba powiedzieć, że zgodnie z dyskryminacyjnym prawem z 1997 r., Ministerstwo Sprawiedliwości miało ku temu podstawy. Jezuitom zarzucono, że stara, kanoniczna struktura zakonu, ukształtowana 500 lat temu, zmuszająca ludzi do życia w stylu wojskowo-koszarowym żadną miarą nie odpowiada temu „nowoczesnemu prawu” z 1997 r., które promuje wolność opartą na różnorodności.

Według prawa dziesięciu obywateli Rosji, mieszkańców jednej miejscowości, może założyć lokalną organizację religijną. Natomiast chcąc założyć organizację krajową, potrzeba, żeby wśród tych dziesięciu mieszkańców danego terenu było przynajmniej trzech Rosjan.

Na czele zakonu stał wtedy. o. Stanisław Opiela. Na dodatek słowo „rosyjski” przysługiwało jedynie organizacjom legalnie istniejącym na terenie Rosji więcej niż 50 lat, a więc powinno być usunięte z nazwy jednostki organizacyjnej zakonu. Jezuici na próżno przedstawiali w Ministerstwie Sprawiedliwości historyczne dokumenty w rodzaju listów rosyjskich carów czy też kodeksu praw imperium rosyjskiego. Ministerstwo twarło obstawało przy znowelizowanym prawie.

Możliwości rejestracji zakonu stały się bardzo nikłe, a właściwie żadne:

– można było próbować zarejestrować zakon jako przedstawicielstwo ogólnoswiatowego Towarzystwa Jezusowego, ale wtedy pozbawiono by się prawa działalności należnego organizacjom religijnym na mocy art. 13;

– można było zrezygnować z kanonicznej struktury, ale wtedy jezuici w Rosji wyłączyliby się z całości Towarzystwa Jezusowego i z Kościoła katolickiego;

– można też było wyzbyć się praw majątkowych, nabytych przez rejestrację w 1992 r., jak też osobowości prawnej, ale równałoby się to położeniu kresu działalności Niezależnego Rosyjskiego Regionu Towarzystwa Jezusowego.

Nie pozostawało więc nic innego, jak wnieść sprawę do Trybunału Konstytucyjnego, powołując się na sprzeczność prawa z 1997 r. z konstytucją i prawem międzynarodowym. Tak też uczyniono latem 1999 r. Trybunał Konstytucyjny nie mógł rozpatrzyć odwołania złożonego przez jezuitów, bo wcześniejsza rejestracja Świadków Jehowy i Zielonoświątkowców przeszkadzała w zanegowaniu legalności przepisów prawa jako całości.

W ten sposób Trybunał bardzo elegancko wykręcił się z trudnego położenia. Z jednej strony decyzją z 24 listopada 1999 r. uznał prawo z 1997 r. za zgodne z konstytucją, a z drugiej strony zakwestionował niekorzystne decyzje podjęte na mocy tego prawa, a odnoszące się do już uprzednio zarejestrowanych organizacji religijnych.

W grudniu 1999 r., powołując się na sprzeczność, jaka zachodzi między prawem z 1997 r. a konstytucją Federacji Rosyjskiej oraz prawem międzynarodowym, jezuici odwołali się do Trybunału Konstytucyjnego. Sekretariat, jakby prawa zakonu nie zostały naruszone, powiadomił jezuitów, że ich skarga nie będzie rozpatrywana. Nie zgadzając się z takim traktowaniem, jezuici nalegali, by Trybunał Konstytucyjny rozpatrzył ich zażalenie na posiedzeniu plenarnym. W efekcie 13 kwietnia 2000 r. oczekiwania zakonu zostały spełnione, mimo że, kolejny zresztą raz, Trybunał nie nazwał obowiązującego w tym względzie prawa niekonstytucyjnym. Bez właściwej podstawy prawnej, sędziowie Trybunału Konstytucyjnego przyznali więc międzynarodowej organizacji religijnej, jaką jest Towarzystwo Jezusowe, prawo zakładania placówek zakonnych kierujących się własnym, wewnętrznym prawem, jak też prawo używania w nazwie słowa „rosyjski”.

Mogło się więc wydawać, że po takiej decyzji Trybunału jezuici zostaną wreszcie przerejestrowani. Jednak Ministerstwo Sprawiedliwości, powołując się na fakt, że przełożonym jezuitów jest obywatel

obcego państwa, nie mający karty stałego pobytu, aż dwa razy odmówiło rozpatrzenia prośby zakonu w omawianej sprawie. Aby nie pogłębiać konfliktu, o. Stanisława Opielę zastąpił o. Jerzy Karpiński, obywatel polski, ale mający kartę stałego pobytu. Co prawda można było nadal na drodze sądowej dobijać się przerejestrowania z o. S. Opielą jako przełożonym Niezależnego Regionu TJ, ale w tym czasie nastąpiły już zmiany w obsadzie funkcji przełożenijskich. O. S. Opiela skupił się na pracy w Kolegium św. Tomasza, gdzie pełni funkcję dziekana.

Przerejestrowanie jezuitów należy więc ocenić jako ważne osiągnięcie w walce o przestrzeganie demokratycznych norm prawnych w Rosji, gdzie daleko do prawdziwego równouprawnienia wszystkich religii. Stało się to możliwe dzięki wytrwałej obronie przez zakon prawa do kierowania się własnym prawem zakonnym i kanonicznym, jak też dzięki profesjonalizmowi mec. Galiny Kryłowej.

Można mieć nadzieję, że casus jezuitów przyniesie również pożytek innym wyznaniom. Hierarchiczna i kanoniczna struktura, obywatelstwo głównego przełożonego, wewnętrzne zasady życia religijnej organizacji są przecież zbyt cenne, by je narażać na szwank w celu uzyskania rejestracji czy przerejestrowania.

Redakcja

Chrześcijaństwo w Rumunii

Po rewolucji w 1989 r. chrześcijaństwo w Rumunii zaczęło wychodzić z podziemia i odradzać się tak, że w chwili obecnej znaczna większość obywateli rumuńskich przyznaje się do wiary w Chrystusa. Na ponad 22 mln obywateli Rumunii około 80% przyznaje się do wiary prawosławnej, która jest ściśle związana z tradycją i kulturą Rumunii. Na czele Rumuńskiego Kościoła Prawosławnego stoi patriarcha Teoktyst (Arăpașu), który został wybrany na ten urząd 9 listopada 1986 r. Kościół prawosławny w Rumunii jest Kościołem autokefalicznym, tzn. nie podlega żadnej zwierzchniej władzy znajdującej się poza terytorium Rumunii. Co więcej, po Rosji jest to największy co do liczby wierzących patriarchat prawosławny. Jest on też

najbardziej otwarty ekumenicznie spośród wszystkich patriarchatów prawosławnych. Patriarchat rumuński bowiem jak dotąd jedyny zaprosił papieża Jana Pawła II do odbycia pielgrzymki na swoim terytorium. Jest to również jedyny patriarchat, który prowadzi oficjalny dialog z Kościołem greckokatolickim w Rumunii, który obchodził w tym roku 300-lecie swojego istnienia. W ostatnim dziesięcioleciu Kościół greckokatolicki zaczął odradzać się, a po wyjściu z podziemia ma on zamiar odzyskać dobra kościelne, które w czasach komunistycznych zostały przekazane Kościołowi prawosławnemu. W związku z tym Kościół greckokatolicki i Kościół prawosławny powołały specjalną komisję zajmującą się dobrami kościelnymi, które niegdyś należały do Kościoła greckokatolickiego, a obecnie należą do Kościoła prawosławnego. W wyniku podjętych rozmów Kościół prawosławny przekazał niektóre cerkwie Kościołowi greckokatolickiemu. Kościół greckokatolicki ma obecnie swoją hierarchię, na czele której stoi metropolita Alba Iulia (rezydujący w Blaj) Lucian Mureșan. Jednakże nadal Kościół ten boryka się z wieloma problemami, które powstały w wyniku jego delegalizacji w 1948 r. i przejścia duchownych i wiernych greckokatolickich do podziemia. Pierwszym problemem jest niewystarczająca liczba świątyń. Niektóre zostały przekazane Kościołowi greckokatolickiemu przez Kościół prawosławny, o niektóre toczą się nadal procesy sądowe, inne wreszcie są budowane przez samych wiernych. Bywa jednak i tak, że nabożeństwa odprawia się w wynajętych salach, a także w mieszkaniach prywatnych. Innym problemem Kościoła greckokatolickiego jest brak duchownych. Kapłani, którzy pracowali w Kościele podziemnym, są już częstokroć w podeszłym wieku. Są wśród nich również tacy, którzy nie odprawiają nabożeństw publicznie (np. w cerkwi), a jedynie w domach. Również w związku z tym zauważa się dosyć duży pluralizm liturgiczny w Kościele greckokatolickim. Na przykład w dni powszednie często sprawuje się Eucharystię na chlebie praśnym (jak w Kościele rzymskokatolickim). W Kościele podziemnym bowiem liturgia uległa znacznemu uproszczeniu (np. brak śpiewu i kadzidła). Oprócz uproszczeń w samej liturgii Kościół greckokatolicki celowo posługuje się innymi słowami w liturgii niż Kościół prawosławny. I tak o ile w Kościele prawosławnym w liturgii używa się raczej słów pochodzenia słowiańskiego, o tyle w Kościele greckokatolickim używa się słów pochodzenia romańskiego. Dlatego np. w liturgii prawosławnej Duch Święty to Sfântul Duh, a w liturgii greckokatolickiej Sfântul Spirit.

Natomiast Kościół rzymskokatolicki w Rumunii utożsamiany jest przede wszystkim z narodem węgierskim, ponieważ w Transylwanii

znaczna większość katolików obrządku łacińskiego to Węgrzy. Z kolei w pozostałych regionach Rumunii członkami Kościoła rzymskokatolickiego są Rumuni. Jednakże ze względu na panujący w Rumunii stereotyp, że Rumun jest prawosławny, a Węgier katolik, nawet ci Rumuni są utożsamiani z narodem węgierskim. W Transylwanii nabożeństwa w Kościele rzymskokatolickim są odprawiane w języku węgierskim, natomiast poza Transylwanią w języku rumuńskim, przy czym podczas liturgii używa się tam terminologii bardziej słowiańskiej niż romańskiej, tak jak w Kościele prawosławnym. Na terytorium Rumunii zamieszkują również Niemcy wyznania rzymskokatolickiego (mają oni swojego biskupa), jak również wspólnoty Niemców wyznania ewangelicko-augsburskiego oraz Węgrzy wyznania ewangelicko-reformowanego. Ponadto w północno-wschodniej Rumunii zamieszkuje mniejszość polska wyznania rzymskokatolickiego, dla której nabożeństwa są odprawiane po polsku, a także mniejszość ukraińska, która utożsamia się w większości z Kościołem greckokatolickim. Oprócz tych grup zamieszkuje tam ludność bułgarska, serbska, słowacka, Cyganie i inni. Ta różnorodność kulturowa i wyznaniowa staje się z pewnością wyzwaniem dla wszystkich chrześcijan. Z drugiej strony specyfika rumuńskiego prawosławia sprzyja dialogowi ekumenicznemu, ponieważ Rumuński Kościół Prawosławny dzięki swoim historycznym uwarunkowaniom różni się od prawosławia greckiego reprezentowanego przez patriarchaty Konstantynopola, Aleksandrii, Antiochii, Jerozolimy oraz arcybiskupstwa Cypru i Aten, choć sposób sprawowania liturgii przez Rumunów z pewnością jest bliższy Grekom niż prawosławnym Słowianom. Rumuńskie prawosławie w ciągu wieków broniło się bowiem przed procesem słowianizacji (sławonizacji) tak języka rumuńskiego jak i obrządku bizantyjsko-rumuńskiego. Dlatego też rumuńskie prawosławie można by nazwać łacińskim prawosławiem, bo nawiązuje ono do spuścizny imperium rzymskiego. I tak np. styl budowania świątyń prawosławnych nawiązuje do stylu bazylikowego, a rumuńskie słowo „Biserică” oznacza zarówno cerkiew jak i kościół.

Po ubiegłorocznej wizycie papieża Jana Pawła II w Rumunii patriarcha Teoktyst usłyszał wiele krytycznych uwag ze strony innych Kościołów prawosławnych. Jednakże dzięki swojej niezależności, nie będąc ani Grekiem, ani Słowianinem, Wielce Błogosławiony Teoktyst jako jedyny prawosławny „łaciński patriarcha” mógł sobie pozwolić na zaproszenie do odwiedzenia Rumunii „słowiańskiego papieża”...

Marek Blaza SJ

ŚWIATOWY BESTSELLER

Etty Hillesum, **PRZERWANE ŻYCIE**
Pamiętnik Etty Hillesum 1941-1943

ss. 238, format 136x240 mm, wkładka zdjęciowa
cena det. 25,90 zł



Od czasu pierwszej publikacji pamiętnik holenderskiej Żydówki Etty Hillesum, ukazujący jej wewnętrzną drogę, budzenie się wolnej od obciążeń religijności, duchowe dojrzewanie na tle osobistych przeżyć i sytuacji zagrożonego eksterminacją narodu żydowskiego, spotyka się z żywym odzewem na całym świecie. Książkę wydano w czternastu krajach, kraj jej czytelników stale rośnie, a osoba autorki wywołuje niesłabnące zainteresowanie. Dla wielu Etty Hillesum staje się jednym z najbardziej znaczących zjawisk duchowych i literackich tego stulecia.

Książka do nabycia w Księgarniach WAM:

(Kraków, ul. Kopernika 26, Opole ul. Czaplańska 1, Warszawa, ul. Rakowiecka 61)

oraz w innych księgarniach na terenie całego kraju.

Realizujemy zamówienia pisemne, telefoniczne lub elektroniczne:

Wydawnictwo WAM, Księgarnia Wysyłkowa, ul. Kopernika 26, 31-501 Kraków

tel. (012) 429 18 88, fax (012) 429 50 03, <http://www.jezuitci.krakow.pl/wam> e-mail: wysylka@wam.jezuitci.krakow.pl

KOSZTY WYSYŁKI POKRYWA WYDAWNICTWO WAM!

hepatil®

ORNITHINI ASPARTAS

zła dieta



Hepatil® to nowoczesny i bezpieczny lek zalecany w dolegliwościach wątroby różnego pochodzenia. W przeciwieństwie do innych leków, które można kupić bez recepty,

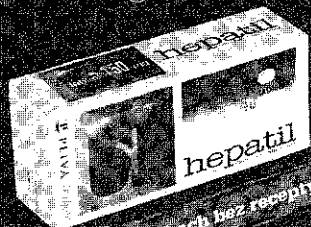
Hepatil® regeneruje i oczyszcza komórki wątroby.

Jezeli chcesz wiedzieć więcej

- **bezpłatna infolinia:**

0-800 555 111

PLIVA Kraków



**Wątroba uratowana,
w porę zregenerowana!**

Przed użyciem przeczytaj ulotkę.

Lek dostępny w aptekach bez recepty

BIURO FARMACEUTY
BIURO PRACOWNI

