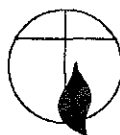


przegląd powszechny

1/941/2000

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI - Warszawa

WYDAWCA

Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

Wydawnictwo WAM

Pismo stowarzyszone w Konsorcjum Prasowym WAM

RADA REDAKCJI

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

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Jacek Bolewski SJ

Grzegorz Dobroczyński SJ

(z-ca red. naczelny)

Dariusz Kowalczyk SJ

Wacław Oszałka SJ (red. naczelny)

Jerzy Wocial

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

OPRACOWANIE TECHNICZNE, SKŁAD I ŁAMANIE:

Joanna Kwiatkowska

ADMINISTRACJA

Teresa Pietrzak

„PRZEGŁĄD POWSZECHNY”

Redakcja i Administracja

ul. Rakowiecka 61

02-532 Warszawa

tel. redakcji (022) 849-02-39

(022) 848-91-31 w. 212, 211

tel. administracji (022) 848-91-31 w. 214

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

Prenumerata:

roczna 71,50 zł

za I 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 10201068-51624-270-1-PLN

ul. Bagatela 15

00-585 Warszawa

Skład i druk: Wydawnictwo WAM, Księża Jezuici, Kraków

Numer zamknięto 20 XII 1999 r.

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

Spis treści

ks. Waldemar Chrostowski

Jubileusze w Starym Testamencie (I)

9

Najczęstszym i najwyraźniejszym przejawem uświęcenia czasu stał się cotygodniowy szabat. Ma on dwa wymiary: jest sposobnością do uwielbiania Boga za dzieło stworzenia i podtrzymywania świata w istnieniu oraz wymownym znakiem więzi między Bogiem a Izraelem zobowiązanym do wierności przymierzu.

Piotr Kasilowski SJ

Rok jubileuszowy

19

Słowa proroka Izajasza nie są już obietnicą, lecz rzeczywistością. Wypełniły się one w Osobie, nauczaniu i czynach Jezusa. Proklamacja z Nazaretu odwołuje się bezpośrednio do koncepcji Roku jubileuszowego. Występujące w niej słowo „aphesis” („uwolnienie”, „odpuszczenie”) ma sens zarówno duchowego przebaczenia win, jak i dosłownego ekonomicznego uwolnienia od zadłużenia.

Andrzej Marecki

Wiek Wszechświata – jak daleko do poznania tajemnicy?

29

Skoro galaktyki zachowują się niczym świetliste odłamki kulistego fajerwerku, to istniał kiedyś stan początkowy, gdy wszystkie jego cząstki znajdowały się w jednym miejscu, a następnie, wskutek jakiegoś tajemniczego procesu przypominającego wybuch, zaczęły się oddalać. Ma zatem sens mówienie o początku Wszechświata, a wiek Wszechświata daje się określić.

Marek Błaza SJ

Terytoria kanoniczne Zagrożenie czy szansa dla jedności?

43

W obecnym czasie nadzieją napawa fakt, że Kościoły katolicki i prawosławny dążą do pełnej komunii z sobą na płaszczyźnie lokalnej, czyli niejako „oddolnie”.

ks. Rafał Szczurowski

Ankieta o Kościele w Polsce z 1906 r. 59

Można odnieść wrażenie, iż pomimo upływu lat problemy nurtujące Kościół w Polsce na początku wieku XX, są na swój sposób aktualne dziś, u końca wieku.

ks. Jerzy Szymik

Wiersze 71

Philip Earl Steele

Oblicza Ameryki: religia – społeczeństwo – polityka (I) 72

Pobudki religijne stanowią co najmniej tło zjawisk tak ważnych w historii Ameryki, jak przekonanie o istnieniu narodowej misji, jak etos pracy, abolicjonizm, zasiedlenie obszarów Gór Skalistych, czy też gorliwość wszelkiego typu reformatorów. Ale kluczowe dla naszych rozważań jest to, że religijność Amerykanów dziś już nie stanowi więzby spajającej społeczeństwo amerykańskie.

Leszek Jerzy Jasiński

Czy myśl ekonomiczna Marksa należy do przeszłości? 80

W historycznej ewolucji nauki o zjawiskach gospodarczych i społecznych marksizm stanowi ważne ogniwo. Powstaje jednak pytanie, o jakich poglądach Marksa można powiedzieć, że zachowują aktualność?

ks. Janusz Frankowski

Biblia ks. Jakuba Wujka SJ

(Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa 1999) 90

Autor, pamiętając o całym znaczeniu dziejowym Wujkowej Biblii i pragnąc to znaczenie wydobyć, podjął próbę opracowania tego tekstu tak, aby mógł on być czytany przez dzisiejszego czytelnika w taki sposób, w jaki są czytane nowe przekłady.

Andrzej Rekiel

Mojżesz suwerennej Polski 98

W pożegnalnych słowach w czasie uroczystości pogrzebowych jeden z koncelebransów porównał Mirosława Dzielskiego do biblijnego Mojżesza. Chciał w ten sposób wyrazić ogromny wkład Zmarłego w to wszystko, co miało miejsce w przełomowym dla dziejów najnowszych roku 1989.

*Renata Rogozińska***Charyzmaty. Twórczość Wojciecha Sadleja**

109

Dla artysty wszystkie te znaki cierpienia, śmierci, rozkładu, odniesione do ofiary Chrystusa i do losu człowieka, są zarówno świadectwem bólu istnienia, jak i charyzmatem, a więc darem, szczególnym powołaniem.

Sesje – Sympozja

Tomasz Serwatka: Dziesięć lat Polsko-Czeskich Dni Kultury
Chrześcijańskiej 117

(4 września – 16 października 1999 r.)

Sztuka

Krystyna Paluch-Staszkiel: Skarby krakowskich klasztorów 120

(PAX ET BONUM – skarby klarysek krakowskich, Arsenal Muzeum Czartoryskich w Krakowie, wrzesień – październik 1999)

Film

Jan Pniewski: Erotyczna podróż w podświadomość 123

(„Oczy szeroko zamknięte”, reżyseria – Stanley Kubrick)

Książki

Mieczysław Orski: „Wiedzieć, co się przeżyło” 126

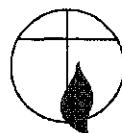
(Adam Wiedemann, „Sęk Pies Brew”)

Michał Jagiełło: Głos artysty 128

(Fiodor Szalapin, „Maska i dusza. Moje czterdzieści lat na scenie”)

Z życia Kościoła: Katolicko-luterański dokument o usprawiedliwieniu

(*Marek Błaza SJ*) 131



Sommaire

abbé Waldemar Chrostowski

Les jubilés dans l'Ancien Testament (I)

9

Le symptôme le plus fréquent et le plus manifeste du sacre du temps c'était le sabbat hebdomadaire. Il avait deux dimensions: celle d'une occasion de l'adoration de Dieu pour l'oeuvre de la création et du soutien de l'existence du monde, et celle d'un signe éloquent du lien unissant Dieu à un Israël engagé à la fidélité dans l'alliance.

Piotr Kasiłowski SJ

L'année du Jubilé

19

Les paroles d'Isaïe prophète ne sont plus une promesse mais une réalité. Elles se sont accomplies dans la personne, dans l'enseignement et dans les actes de Jésus. La proclamation de Nazareth se réclame directement de la conception de l'Année du Jubilé. Le mot „aphesis” qu'elle comprend – „acquittement”, „rémision” – a le sens aussi bien d'un pardon spirituel des fautes que de l'acquittement économique – selon le sens propre du terme – d'une dette.

Andrzej Marecki

L'âge de l'Univers –

combien sommes-nous loin du dévoilement du mystère? 29

Puisque les galactiques offrent l'apparence d'éclats lumineux d'un feu d'artifice sphérique, il devait y avoir un jour un état initial où toutes les particules se trouvaient en concentration, et puis, à la suite d'un processus mystérieux, rappelant une explosion, elles se sont mises à s'éloigner les unes des autres. Il est donc raisonnable de parler d'un commencement de l'Univers, et, par ailleurs, l'âge de celui-ci se laisse chiffrer.

Marek Blaza SJ

Territoires canoniques

Péril ou chance pour l'unité?

43

Ce qui inspire l'espoir à l'heure qu'il est, c'est que les Eglises catholique et orthodoxe tendent à une pleine communion l'une avec l'autre sur le plan local, c'est-à-dire par leurs structures inférieures.

*abbé Rafał Szczurowski***Une enquête sur l'Église datée de 1906 roku**

59

L'impression qui s'impose c'est que, malgré la marche du temps, les problèmes qui préoccupaient l'Église au début du XX^e siècle gardent d'une façon qui leur est propre, leur actualité à la fin du siècle.

*abbé Jerzy Szymik***Poésies**

71

*Philip Earl Steele***Les faces de l'Amérique: religion – société – politique (I)**

72

Les mobiles religieux constituent pour le moins un fondement de phénomènes aussi importants dans l'histoire de l'Amérique que la conviction d'une mission nationale à remplir, l'ethos du travail, l'abolitionnisme, la colonisation des Montagnes Rocheuses, la ferveur des réformateurs de tout genre. Mais ce qui est essentiel pour nos considérations, c'est que le sentiment religieux des Américains ne constitue plus la clef de voûte de la société américaine.

*Leszek Jerzy Jasiński***La pensée économique de Marx, est-ce du passé révolu? 80**

Dans l'évolution historique des sciences économiques et sociales, le marxisme constitue un maillon important. Il se pose toutefois la question à propos de quelles idées et opinions de Marx on peut affirmer qu'elles gardent leur actualité.

*abbé Janusz Frankowski***La Bible de l'abbé Jakub Wujek SJ****(Officine „Vocatio”, Varsovie 1999)**

90

Ayant à l'esprit l'importance historique de la traduction remarquable en polonais de la Bible par Jakub Wujek (1593), à partir de la Vulgate, l'auteur a tenté une mise au point de ce texte, de manière à le rendre accessible au lecteur d'aujourd'hui à l'égal des traductions les plus récentes.

*Andrzej Rekiel***Le Moïse de la Pologne souveraine**

98

Dans l'évocation funèbre lors des obsèques de Mirosław Dzielski, l'un des concélébrants l'a comparé à Moïse, pour exalter la grande contribution du Défunt à tout ce qui s'est passé en 1989, année de tournant historique.

Renata Rogozińska

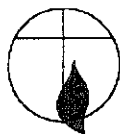
Les charismes. L'oeuvre de Wojciech Sadley

109

Rapportés au sacrifice du Christ et au destin de l'homme, tous les signes de la souffrance, de la mort, de la décomposition, sont aussi bien autant de témoignages de la douleur de l'existence, qu'un charisme, soit un don, une vocation hors du commun.

Comptes rendus

117



ks. Waldemar Chrostowski

Jubileusze w Starym Testamencie (I) *

W religii biblijnego Izraela czas miał podstawowe znaczenie. Mówią o tym również księgi święte, które złożyły się na Stary Testament. Otwierają go opowiadania o stworzeniu świata i człowieka oraz o upadku pierwszych ludzi, po których następuje obszerne przedstawienie długiej historii zbawienia. Była to historia wybrania przez Boga jednego narodu spośród innych i cierpliwego prowadzenia go ku „pełni czasu”, która osiągnęła swój szczyt w „pełni czasu” wcielenia. Rozstrzygające wydarzenia starotestamentowej historii zbawienia to wyzwolenie Izraelitów z Egiptu i zawarcie przymierza na Synaju, oraz wejście do Ziemi Obiecanej. Były one corocznie upamiętniane i uobecnianie w uroczystej liturgii, rozwijanej wokół trzech głównych świąt: Święto Paschy upamiętnia wybawienie z Egiptu, Święto Tygodni stanowi pamiątkę otrzymania daru Tory na Synaju, zaś Święto Namiotów jest pamiątką wędrówki przez pustynię do Ziemi Obiecanej. Uroczyscie przeżywane każdego roku, regulowały one rytm indywidualnego i wspólnotowego życia Izraela, przyczyniając się do uświęcania czasu.

Najczęstszym i najwyraźniejszym przejawem uświęcenia czasu stał się jednak cotygodniowy szabat. Ma on dwa wymiary: jest sposobnością do uwielbiania Boga za dzieło stworzenia i podtrzymywanie świata w istnieniu oraz wymownym znakiem więzi między Bogiem a Izraelem zobowiązanym do wierności przymierzu (Wj 20,8-11). Sześć dni tygodnia jest przeznaczonych na pracę, której hebrajska nazwa brzmi „avodah”. Każdy siódmy dzień tygodnia to nie tylko czas powstrzymania się od

* Wykład wygłoszony 15 października 1999 r. podczas XV Łódzkiego Symposium Liturgicznego w Łądzie nad Wartą.

pracy na rzecz odpoczynku, lecz prawdziwe świętowanie. W tym dniu, szczególnie poświęconym Bogu, odbiera On wyjątkową cześć od swoich wyznawców. Jej wyraz stanowi kult, określany po hebrajsku także jako „avodah”. Tak więc całe życie, zarówno powszednie, jak i świąteczne, należy do Boga. Szabat był znany i praktykowany przed wygnaniem babilońskim, ale właśnie wygnanie, które miało miejsce w VI w. przed Chr., wskutek zagrożenia tożsamości narodowej i religijnej Izraela sprawiło, że szabat stał się jednym z głównych wyznaczników tej tożsamości.

Rok szabatowy

Z przykazaniem świętowania szabat u mocny związek ma praktyka roku szabatowego (hebr. „sznat szmitah” lub „szmitah”). U jej podstaw leżały z jednej strony nawarstwiający się stopniowo różne uwarunkowania ekonomiczne i społeczne, zaś z drugiej – coraz głębsza świadomość religijna i wrażliwość etyczna¹. Gdy Izraelici zamieszkali we własnym kraju, część z nich znalazła się w trudnym położeniu i była zmuszona do sprzedaży posiadłości, zwłaszcza ziemi, do korzystania z pożyczek, które należało potem spłacać z procentami, a nawet do niewolniczej służby u innych współrodaków. Doprowadziło to do powstania stale powiększającej się grupy ludzi biednych, całkowicie zależnych od innych, a tym samym do powiększania się różnic społecznych. Z czasem stawały się one tak znaczne, że godziły w porządek, jaki Bóg zamierzył dla swojego narodu. Przecież ci, którzy niegdyś wyszli z Egiptu, byli sobie równi. Gorsząca zatem i niedopuszczalna była sytuacja, gdy po wejściu do własnej ziemi i zagospodarowaniu jej zamierzona przez Boga równość ustąpiła miejsca pogłębiającej się niesprawiedliwości.

Odpowiednie regulacje, które miały zapobiegać krzywdom i przywracać sprawiedliwość, znajdujemy wśród norm prawa Pięcioksięgu. W tzw. Kodeksie Przymierza zamieszczonym w Księdze Wyjścia, zaraz po prawie dotyczącym budowy ołta-

¹R. De Vaux, *Ancient Israel. Its Life and Institutions*, London 1978, s. 13.

rza (Wj 20,22-26), pojawia się następujące rozporządzenie: *Jeśli kupisz niewolnika – Hebrajczyka, będzie służył [ci] sześć lat, w siódmym roku uwolnisz go bez wykupu. Jeśli przyszedł sam, odejdzie sam, a jeśli miał żonę, odejdzie z żoną* (Wj 21,2-3). Następnie pojawiają się inne szczegółowe regulacje, wśród których znalazła się i ta, że niewolnik, który tego chce, może pozostać na zawsze u swojego pana. Znamienne, że regulacje dotyczące niewolników, a więc odnoszące się do zasad sprawiedliwości społecznej, pojawiają się zaraz po ważnej regulacji dotyczącej zasad sprawowania kultu. Mamy tutaj perspektywę indywidualną: uwolnienie niewolnika powinno nastąpić w siódmym roku jego służby. Ten siódmy rok otrzymał nazwę roku szabatowego i w tej samej Księdze Wyjścia został zestawiony z cotygodniowym szabatem: *Przez sześć lat będziesz obsiewał ziemię i zbierał jej plony, a siódmego pozwolisz jej leżeć odłogiem i nie dokonasz zbioru, aby mogli jeść ubodzy z twego ludu, a resztę zjedzą dzikie zwierzęta. Tak też postąpisz z twoją winnicą i z twoim ogrodem oliwnym. Sześć dni będziesz pracował, a dnia siódmego zaprzestasz pracy, aby odpoczęły twój wół i osioł i odetchnęli syn twojej niewolnicy i cudzoziemiec* (Wj 23,10-12). Zestawienie roku szabatowego z szabatem sugeruje, że nie chodzi o rozłożone w czasie pojedyncze decyzje, ale o ustalony i powszechny zwyczaj, a nawet ogólnie wymagany obowiązek uwalniania wszystkich niewolników. Dzięki temu rok szabatowy ma wyraźnie wymiar społeczny.

Jak w szabat odpoczywają ludzie i zwierzęta, tak rok szabatowy stanowi „odpoczynek” dla ziemi. Została ona stworzona, zanim Bóg obdarzył człowieka tchnieniem życia. Intymny związek człowieka z ziemią, widoczny w słownictwie użytym w opowiadaniu o stworzeniu człowieka (hebr. „adam”) z prochu ziemi (hebr. „adamah”), jest też widoczny w przepisach odnoszących do roku szabatowego, sugerujących swoistą personifikację „odpoczywającej” ziemi. Jest to jedna z najbardziej fundamentalnych starotestamentowych intuicji ekologicznych. Z poleceniem zaniechania w siódmym roku uprawy ziemi łączy się polecenie zaniechania zbiorów – i to nie tylko z pól, które pozostawały wtedy nie obsiane, lecz także z winnic i ogrodów oliwnych, w których krzewy winne i drzewa oliwne rodziły owoce. To, co samorodnie wyrosło na polach, a także w sadach

i ogrodach, było przeznaczone dla ubogich oraz dla dzikich zwierząt. Obok wymiaru społecznego, to znaczy troski o potrzebujących, wraca tutaj wymiar ekologiczny, a mianowicie postulat solidarności człowieka ze światem zwierząt, i to nawet dzikich zwierząt, za które człowiek jest w pewien sposób odpowiedzialny.

Obszerniejsze rozporządzenia dotyczące roku szabatowego znalazły się w Księdze Kapłańskiej. Ich geneza wiąże się z objawieniem się Boga Mojżeszowi na górze Synaj: *Potem Pan powiedział do Mojżesza na górze Synaj: „Mów do Izraelitów i powiedz im: Kiedy wejdziecie do ziemi, którą daję wam, wtedy ziemia będzie także obchodzić szabat dla Pana. Sześć lat będziesz obsiewał swoje pole, sześć lat będziesz obcinał swoją winnicę i będziesz zbierał jej plony, ale w siódmym roku będzie uroczysty szabat dla ziemi, szabat dla Pana. Nie będziesz wtedy obsiewał pola ani obcinał winnicy, nie będziesz żął tego, co samo wyrośnie na polu, ani nie będziesz zbierał winogron nieobciętych. To będzie rok szabatowy (hebr. „sznat szabaton”) dla ziemi. Szabat ziemi będzie służył wam za pokarm: tobie, słudze twemu, służącej twej, najemnikowi twego i osiadłemu u ciebie, tym, którzy mieszkają u ciebie. Cały jego plon będzie służyć za pokarm także twojemu bydłu i zwierzętom, które są w twoim kraju”* (Kpł 25,1-7). Zwraca uwagę szczegółowość rozporządzeń oraz ich uroczysty, wręcz kultyczny charakter, a także jeszcze bardziej odczuwalna personifikacja ziemi, która – jak człowiek – zasługuje na swój rok szabatowy. To samo spojrzenie dominuje w 2 Krn 36,21, gdzie nieprzestrzeganie „szabatów ziemi” jest przedstawione jako jedna z głównych przyczyn wygnania. W wyliczeniu służących obojga płci, najemników i osiadłych w kraju, znajduje odzwierciedlenie wymiar społeczny – wszyscy mieszkańcy powinni korzystać z przywilejów święta czasu. Pojawia się też znowu wymiar tajemniczej solidarności człowieka z innymi istotami żywymi, to znaczy bytłem domowym i dzikimi zwierzętami. Skoro cały świat jest dziełem Boga i do Niego należy, stanowi on całość powołaną do wspólnego uroczystego świętowania. Człowiek ponosi odpowiedzialność za to, aby to świętowanie, w którym Bóg odbiera cześć, mogło się urzeczywistnić.

Dosłowne wywiązanie się z tych poleceń wydaje się ryzykowne albo wręcz niemożliwe. Dlatego nieco dalej mamy na-

wiązanie do rozterek i wątpliwości, jakie mogły one wzbudzać²: *Będziecie wykonywać ustawy moje i przestrzegać wyroków moich, wprowadzając je w życie, abyście mieszkali w kraju bezpiecznie; ziemia da wam plon, będziecie jedli do sytości, będziecie mieszkali na niej bezpiecznie. Jeżeli zaś powiecie: co będziemy jedli w siódmym roku, jeżeli nie będziemy siali ani zbierali plonów? Ześlę wam błogosławieństwo w szóstym roku, tak że plony wystarczą na trzy lata. W ósmym roku będziecie siali i będziecie jeść z dawnych plonów. Aż do dziewiątego roku, aż do nowych plonów będziecie jedli dawne* (Kpł 25,18-22). Należy zauważyć, że przestrzeganie rozporządzeń dotyczących roku szabatowego jest ograniczone do sytuacji zamieszkiwania w ziemi Izraela. Dominuje wezwanie do pełnego zaufania Bogu, porównywalne z tym, jakie towarzyszyło darowi manny podczas wędrówki Izraelitów przez pustynię (Wj 16,1-31). Przestrzeganie roku szabatowego to w gruncie rzeczy probierz zaufania Bogu oraz Jego życiodajnej obecności i mocy.

Kolejny tekst z rozporządzeniami regulującymi zasady świętowania roku szabatowego pojawia się w Księdze Powtórzonego Prawa. Tym razem wskazuje się na nowe aspekty: *Pod koniec siódmego roku przeprowadzisz darowanie długów* (hebr. „szmitah”). *Na tym będzie polegało darowanie długów: każdy wierzytel daruje pożyczkę udzieloną bliźniemu, nie będzie się domagał zwrotu od bliźniego lub swego brata, ponieważ ogłoszone jest darowanie ku czci Pana. Od obcego możesz się domagać zwrotu, lecz co ci się należy od brata, daruje twa ręka. Ale u ciebie nie powinno być ubogiego. Pan bowiem pobłogosławi ci w ziemi, którą Pan, Bóg twój, daje ci w posiadanie, jeżeli będziesz słuchał wiernie głosu Pana, Boga swego, wykonując dokładnie wszystkie polecenia, które ja tobie dziś daję. Bo Pan, Bóg twój, pobłogosławi ci tak, jak ci to powiedział. Będziesz pożyczał wielu narodom, a sam od nikogo nie będziesz pożyczał; będziesz panował nad wielu narodami, a one nad tobą nie zapanują* (Pwt 15,1-6). Istnieje tutaj charakterystyczne zróżnico-

² Ich echa dały o sobie znać w przypisie zamieszczonym w Biblii Tysiąclecia: *Styl kultyczny niniejszego urywku przestrzega przed dosłownym tłumaczeniem owych przepisów niezupełnie jasnych.*

wanie między powinnościami wobec współplemieńców a powinnościami wobec innych ludzi. Przeprowadzenie darowania długów stanowi obowiązek wobec „bliźniego” i „brata”, czyli wobec innego Izraelity. Natomiast „od obcego możesz domagać się zwrotu”. Celem zasady darowania długów, która w późniejszym prawodawstwie żydowskim otrzymała biblijną nazwę „szmitah”, jest naprawa niesprawiedliwości społecznej i przywrócenie stanu równości. Ale zasada ta jest ograniczona, ponieważ odnosi się wyłącznie do członków własnego narodu.

Ponieważ podane zasady obowiązują wszystkich Izraelitów, należało się spodziewać, że natrafiają one na pewne trudności: *Jeśli będzie u ciebie ubogi któryś z twych braci, w jednym z twoich miast, w kraju, który ci daje Pan, Bóg twój, nie okazez twardego serca wobec niego ani nie zamkniesz swej ręki przed ubogim swym bratem, lecz otworzysz mu swą rękę i szczerze mu udzielisz pożyczki, ile mu będzie potrzeba. Strzeż się, by nie powstała w twym sercu niegodziwa myśl: „Blisko jest rok siódmy, rok darowania”, byś złym okiem nie patrzył na ubogiego twego brata, nie udzielając mu pomocy. On będzie wzywał Pana przeciw tobie, a ty obciążysz się grzechem. Chętnie mu udziel, niech serce twe nie boleje, że dajesz. Za to będzie ci Pan, Bóg twój, błogosławił w każdej czynności i w każdej pracy twej ręki. Ubogiego bowiem nie zabraknie w tym kraju, dlatego ja nakazuję: Otwórz szczerze rękę swemu bratu uciśnionemu lub ubogiemu w twej ziemi (Pwt 15,7-11).* Cykl lat szabatowych był zatem stały. Aczkolwiek nie wiadomo, czy i kiedy został powszechnie zapoczątkowany w całym biblijnym Izraelu, idealnym punktem odniesienia, jeśli chodzi o jego początki, była pamięć o wejściu do Ziemi Obiecanej. Przestrzeganie zasad roku szabatowego wiązało się z przewidywaniami i rachubami co do darowania długów. Czasowa bliskość „szmitah”, czyli roku darowania, nie sprzyjała udzielaniu pożyczek. Jednak karmiona solidarnością moralność została przedłożona nad logikę ekonomii. Dalej (ww. 12-18) następuje powtórzenie przepisów znanych z Wj 21,2-6.

Praktyka roku szabatowego była specyficzna dla religii biblijnego Izraela. Pojawia się jednak pytanie, czy rozporządzenia te były stosowane. Nie wiemy, jak to wyglądało w Izraelu przedwygnaniowym, lecz mamy pewne rozeznanie, jak przedstawiała się sytuacja na samym początku VI w. przed Chr., czyli krótko

przed wygnaniem babilońskim³. W Księdze Jeremiasza znalazło się nawiązanie do wydarzeń tuż po 597 r. przed Chr., czyli po pierwszej deportacji mieszkańców Jerozolimy i Jojakina, ich króla, dokonanej przez Babilończyków⁴. Jego stryj i następca, król Sedecjasz, zawarł z całym ludem jerozolimskim umowę głoszącą powszechną wolność (hebr. „deror”) (Jr 34,8). Oto jej zasady: *Każdy miał obdarzyć wolnością swego niewolnika Hebrajczyka i niewolnicę Hebrajkę. Nikomu nie wolno było trzymać u siebie brata swego Judejczyka jako niewolnika. Wszyscy dostojnicy i ludzie, którzy zawarli umowę, zgodzili się wypuścić na wolność każdy swego niewolnika lub niewolnicę i nie zmuszać ich więcej do służby u siebie. Wyraziwszy zgodę, wypuścili ich na wolność (34,9-10). Darowanie wolności wszystkim niewolnikom miało na celu pozyskanie ich pomocy w obliczu zagrożenia ze strony wrogów i wzmocnienie potencjału obronnego miasta. Przesłanki podjęcia tej decyzji miały charakter czysto polityczny. Gdy zagrożenie ustąpiło, stało się inaczej: Potem jednak zmienili zdanie i sprowadzili niewolników i niewolnice, których obdarzyli wolnością, zmuszając ich, by się stali znów niewolnikami i niewolnicami (34,11).*

Właśnie w tym miejscu pojawia się znamienne napomnienie proroka, który całą sprawę przenosi z płaszczyzny politycznej na religijną: *Wtedy skierował Pan do Jeremiasza następujące słowo: „To mówi Pan, Bóg Izraela: Z waszymi przodkami, gdy wyprowadziłem ich z ziemi egipskiej, z domu niewoli, zawarłem przymierze, które mówiło: Po upływie siedmiu lat wypuścicie na wolność każdy brata swego, Hebrajczyka, który zaprzedał się tobie w niewolę i służył przez sześć lat; wypuścisz go od siebie jako człowieka wolnego! Przodkowie wasi jednak nie usłuchali Mnie ani nie nakłonili swego ucha. Wy zaś nawróciliście się dzisiaj i uczyniliście to, co jest słuszne wobec Mnie, ogłaszając powszechne uwolnienie (hebr. „deror”). Zawarliście umowę wobec Mnie w domu, nad którym wzywano mojego Imienia. Zmieniliście jednak zdanie i znieważyliście moje Imię. Sprowadziliście każdy swego niewolnika i swoją niewolnicę, których*

³Szerzej zob. np. Praca zbiorowa, *Starożytny Izrael. Od czasów Abrahama do zburzenia Jerozolimy przez Rzymian*, Warszawa 1994, s. 204-219.

⁴M. David, *The Manumission of Slaves under Zedekiah*, OTS, nr 5/1948, s. 63-79.

obdarzyliście wolnością według ich uznania, następnie zaś zmusiliście ich, by byli u was niewolnikami i niewolnicami”... (34,12-16). W nauczaniu Jeremiasza za uwolnieniem wszystkich niewolników przemawiają racje religijne, wynikające z historii zbawienia, a nie doraźne względy polityczne. Nadużycia w tej dziedzinie stanowią poważne wykroczenie przeciw Bogu i zobowiązaniom zawartego z Nim przymierza i zostaną surowo ukarane: *Dlatego to mówi Pan: Nie usłuchaliście Mnie, by ogłosić wolność* (hebr. „deror”) *każdy bratu i współziomkowi swemu; oto puszczam was wolno* (hebr. „hineni qore lachem deror”, „oto ogłaszam wam wolność”) – *na miecz, zarazę i głód. Uczynię z was nadto przedmiot budzący przerażenie u wszystkich królestw ziemi* (34,17).

Inne teksty biblijne, które rzucają światło na te kwestie, odnoszą się do okresu po powrocie z wygnania. W Księdze Nehemiasza, w kontekście zobowiązań podjętych w połowie V w. przed Chr.⁵, wyliczonych podczas obrzędu odnowienia przymierza (Ne 10,31-40), znanych jako kodeks Nehemiasza⁶, znalazło się następujące polecenie: *A co do narodów tej ziemi przynoszących towary i wszelkiego rodzaju zboże do sprzedania w dzień sobotni: to nie przyjmujemy tego od nich w szabat ani w dzień święty. Również w roku szabatowym* (hebr. „haszanah haszeviit” – dosł. „rok siódmy”) *zrzekniemy się korzyści i żądania zwrotu od wszelkiego dłużnika* (Ne 10,32). Te rozporządzenia, tak samo jak w Pięcioksięgu, mają na względzie zamieszkiwanie Izraelitów we własnej ziemi. Bardzo wyraźne jest i tutaj zestawienie przestrzegania szabat z rokiem szabatowym, w którego przypadku cały nacisk został położony na powinności o wymiarze społecznym: *...zrzekniemy się korzyści i żądania zwrotu od wszelkiego dłużnika*. Nie ma mowy o zaprzestaniu uprawiania pól i zbiorów z winnic i ogrodów oliwnych, czyli o „szabacie ziemi”, zaś postulat darowania długów został rozciągnięty, inaczej niż w deuteronomicznych przepisach z Pwt 15,1-3, także na nie-Izraelitów. Takie podejście jest być może przejawem chęci unikania wszelkich kontaktów z obcym oto-

⁵ Szerzej zob. *Starożytny Izrael*, dz. cyt., s. 233-246.

⁶ J.M. Myers, *Ezra – Nehemiah*, The Anchor Bible 14, Garden City, N.Y. 1965, s. 177-178.

zeniem w świętym czasie, za jaki uważano rok szabatowy, za czym przemawia fakt, że większość reform podjętych przez Ezdrasza i Nehemiasza miała na celu właśnie całkowite odseparowanie się od innych.

Kolejna aluzja do roku szabatowego pojawia się w Pierwszej Księdze Machabejskiej. Opisując zmagania Judy Machabeusza z syryjskimi Seleucydami, które miały miejsce w latach 163–162 przed Chr., autor Księgi przedstawia wydarzenia związane z oblężeniem Jerozolimy. Gdy król syryjski podjął decyzję o walce przeciw Judei i Jerozolimie, część Izraelitów odstąpiła od walki. *Z tymi, którzy byli w Bet-Sur, zawarł pokój. Wyszli oni z miasta, bo w kraju był rok szabatowy, a nie mieli dość żywności na to, żeby mogli dłużej wytrzymać w zamknięciu* (1 Mch 6,49). Władca syryjski zajął Bet-Sur, a następnie wzmógł oblężenie Jerozolimy. Jej obrońcy bronili się przez długi czas. *W spiżarniach brakowało im jednak żywności, bo był to siódmy rok, a resztę zapasów zjedli ci, których spomiędzy pogańskich narodów przyprowadzono do Judei. W świątyni pozostało już tylko niewielu obrońców, bo głód im bardzo dokuczał, i porozchodzili się każdy do swojej rodzinnej miejscowości* (6,53–54). Wygląda na to, że rozporządzeń dotyczących roku szabatowego przestrzegały grupy pobożnych Żydów, którzy mieli nadzieję, że wierność Bogu zapewni im zwycięstwo nad wrogami. Ci pobożni wyznawcy wierzyli, że podczas roku szabatowego sam Bóg wystąpi w ich obronie i położy kres zależności od obcych władców⁸. Ponieważ położenie obrońców stawało się coraz trudniejsze, wielu z nich udało się na poszukiwanie żywności tam, gdzie mogli znaleźć resztki zboża, owoców i jarzyn⁹. Mamy do czynienia z charakterystycznym napięciem: rok szabatowy jest traktowany jako czas szczególnej obecności i przychylności Boga dla Jego wyznawców, a zarazem istnieje świadomość, że przestrzeganie go utrudnia, a nawet uniemożliwia przezwyciężenie zagrożenia ze strony wrogów.

⁷ *Starożytny Izrael*, dz. cyt., s. 252–258.

⁸ J.A. Goldstein, *1 Maccabees*, The Anchor Bible 41, Garden City, N.Y. 1976, s. 323; zob. też s. 42–44.

⁹ R. North, *Maccabean Sabbath Years*, „Biblica”, nr 34/1953, s. 506–508.

Można wnosić, że pobożni Żydzi w ostatnich wiekach ery przedchrześcijańskiej przestrzegali, bądź starali się przestrzegać, przepisów regulujących świętowanie roku szabatowego. Potwierdza to Józef Flawiusz, informując, że Juliusz Cezar zatwierdził zwolnienie Żydów z podatków w roku szabatowym¹⁰. Nie potrafimy powiedzieć, czy i w jakim stopniu praktyka ta była powszechna. Można przypuszczać, że natrafiała na wiele trudności i dlatego odnośne przepisy zachowywały jedynie niektóre grupy Żydów, najwierniejsze przykazaniom Tory. Istniała jednak żywa pamięć o tych sprawach, skoro na początku ery chrześcijańskiej Hillel wprowadził słynny „prozbul”, czyli dekret zwolnienia bądź wyłączenia, pozwalający na przenoszenie długów poza rok szabatowy¹¹. Wierzyciel deklarował w obecności sądu, który stawał się świadkiem w tej sprawie, że należny mu dług sąd będzie mógł odebrać od dłużnika w dowolnym czasie, a następnie zwróci go wierzycielowi. W ten sposób prawo biblijne, nakazujące w każdym siódmym roku kasację długów, pozostało literalnie niezmienione, ale stworzono możliwość, że to sąd, a nie pojedynczy wierzyciel, może dochodzić spłaty długu. Potwierdzenie wprowadzenia w życie tego prawa przyniosły znaleziska w Wadi Murabba’at, wśród których znaleziono dokument datowany na luty 133 r. po Chr., z którego wynika, że „prozbul” był już wtedy w użyciu. Ta fikcja prawna zdominowała prawodawstwo rabinackie po pierwszym (lata 66–73) i drugim (132–135) powstaniu żydowskim przeciw Rzymianom. Natomiast prawodawstwo rabinackie we współczesnym państwie Izrael domaga się przestrzegania roku szabatowego¹².

cdn.

¹⁰ „Gajusz Cezar imperator po raz drugi rozporządził: Corocznie będą płacić daninę na rzecz miasta Jerozolimy, wyjąwszy Jappę (Jaffę), prócz siódmego roku, który nazywają sabbatowym (szabatowym), ponieważ w tym czasie ani owoców z drzew nie zrywają, ani zasiewów nie czynią” – Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela* 14 X, 6 (14,202), Poznań 1979.

¹¹ Zob. hasło „Prozbul” w: Ph. Birnbaum, *Encyclopedia of Jewish Concepts*, New York 1979, s. 513.

¹² Zob. hasło „Szabatowy rok” w: P.J. Achtemeier (red.), *Encyklopedia biblijna*, Prymasowska Scia Biblijna, Warszawa 1999, s. 1174.

Piotr Kasiłowski SJ

Rok jubileuszowy

W noc Bożego Narodzenia 1999 r. rozpoczął się Wielki Jubileusz Roku 2000, który trwać będzie do uroczystości Objawienia Pańskiego 6 stycznia 2001 r. List apostolski „Tertio millennio adveniente” wyznaczał etapy w przygotowaniu do Wielkiego Jubileuszu. Kolejne lata przygotowań były skoncentrowane wokół Trójcy Świętej: przez Chrystusa – w Duchu Świętym – ku Bogu Ojcu. Spojrzenie współczesnych chrześcijan było kierowane ku przychodzącemu III tysiącleciu. W bulli „Incarnationis mysterium” ogłaszającej Wielki Jubileusz roku 2000 papież Jan Paweł II przedstawił cel i zadanie Roku jubileuszowego, który ma być: *uroczystością radosną i pełną blasku, zapowiedzią szczególnie głębokiego doświadczenia łaski i miłości Bożego* (IM, 6). Wydarzenie Chrystusa nie jest zamkniętą przeszłością, lecz *oświeca teraźniejszość i przyszłość świata* (IM, 1). Jezus będąc prawdziwą nowością pozostaje nią na zawsze i poddaje ocenie wszelkie działanie człowieka. Biblijne objawienie stopniowo przygotowywało świat na przyjście Syna Bożego: *wielokrotnie Bóg przemawiał do ludzi przez proroków, a w tym ostatecznym czasie przemówił przez Syna* (Hbr 1,1). W tym przygotowaniu także instytucja Roku jubileuszowego miała swoje prorocze znaczenie. Dzieło Syna Bożego jest uobecnianie w Kościele, który kroczy w czasie do eschatologicznego wypełnienia w królestwie Bożym. Rok jubileuszowy stanowi szczególny czas w życiu Kościoła, który poddaje się dziełu Ducha Świętego (por. IM, 2), by obficie korzystać z owoców zbawienia, które przyniósł Chrystus. U progu Trzeciego Tysiąclecia Kościół kontynuuje wielką tradycję judeo-chrześcijańską Roku jubileuszowego i kontempluje tajemnicę Chrystusa, w którym historia ma swoje zwieńczenie i odnajduje swój najpełniejszy sens.

Znaczenie Roku jubileuszowego w Starym Testamencie

Rokiem jubileuszowym określany był każdy siódmy Rok Sabatyczny, tzn. co czterdziesty dziewiąty albo co pięćdziesiąty rok (Kpł 25,8-55). Nazwa „Rok jubileuszowy” pochodzi od rzeczownika „jobel” – „baran”, „róg barani”, „trąba”. Znakiem rozpoczynającym bowiem Rok jubileuszowy i wzywającym do radości z wielkich dzieł Bożych, był dźwięk rogu, rozlegający się w całej Ziemi Obiecanej.

Instytucję Roku jubileuszowego wprowadziły kręgi kapłańskie, które we wczesnym okresie powygnaniowym usiłowały zapobiec postępującemu zubożeniu i zniewoleniu drobnych rolników. Z tego powodu rozwinięto działalność charytatywną, jak również wypracowano koncepcję reform socjalnych, które pierwotnie związane były z formami świętowania Roku Sabatycznego i których punktami ciężkości było wspomaganie biednych i umorzenie długów.

W tych aspektach Rok jubileuszowy nawiązuje do pierwotnej solidarności rodzinnej, która przejawiała się w takich aktach jak *wykup* (Jr 32,6 nn.; Rut 4; Kpł 25,25 nn., 47 nn.); zakaz odsetek (Wj 22,24; Kpł 25,35-38; Pwt 23,20; Ps 15,5); ograniczenia niewolnictwa z powodu długów (Wj 21,2-11; Pwt 15,12-18; Kpł 25,39-42). Było to związane z faktem, że społeczność izraelska miała strukturę rodzinną. Izrael składał się z dwunastu pokoleń, które tworzyły rody, zwane domem ojca, składające się z rodzin. Struktura ta zapewniała bezpieczeństwo i wsparcie dla każdego Izraelity. Na rodach spoczywała odpowiedzialność za rodziny i za ziemię, która im przypadała. Rok jubileuszowy, który miał na celu wyrównanie nawarstwiających się niesprawiedliwości, brał w opiekę przede wszystkim rodziny. Nawiązywano do zasady sprawiedliwego podziału ziemi między poszczególne plemiona, co było podstawą utrzymania każdej z rodzin. Ziemia, którą odziedziczył lud Boży pozostawała nadal własnością Boga i nie była „dobrem handlowym”. Owocne z niej korzystanie zapewniało zachowywanie praw Przymierza: *Jeżeli będziecie postępować według moich ustaw i będziecie strzec przykazań moich i wprowadzać je w życie, dam wam deszcze w swoim czasie, ziemia będzie przynosić plony, drzewo*

*polne wyda owoc (Kpł 26,3-4). Z faktu przynależności do ludu Bożego i braterstwa wynikała zasada sprawiedliwego korzystania z ziemi, której właścicielem jest Bóg, a która na skutek Przymierza zawartego na Synaju została dana jako dziedzictwo dla Izraela. Rok jubileuszowy był więc formą odnowienia Przymierza. Nawiązywał on także do wydarzenia wyjścia Izraelitów z Egiptu, które było pojmowane jako wykupienie ludu przez Boga z niewoli: *Jeśli brat z powodu ubóstwa sprzeda się tobie... będzie służyć tobie tylko do Roku jubileuszowego. Wtedy wyjdzie od ciebie razem ze swymi dziećmi i wróci do swojej rodziny, do posiadłości swoich przodków (Kpł 25,39-42). Wyzwolenie z niewoli egipskiej sprawiło, że Izrael stał się wyłączną własnością Boga, który bronił go przed wrogimi mocarstwami i przed zniewoleniem wewnętrznym, powodowanym niesprawiedliwością społeczną i uleganiem bałwochwalstwu. Rok jubileuszowy przypominał więc o wolności, którą Bóg obdarował zniewolonych Izraelitów.**

Te starożytne tradycje zostają w ramach Roku jubileuszowego podniesione do rangi rozwiniętego systemu instytucjonalnego, który miał funkcję socjalnego prawodawstwa osłonowego. Jubileusz jest czasem wyzwolenia („deror”) *wszystkich mieszkańców kraju i służy do przypomnienia, że lud Boży jest wspólnotą braterską: Nie będziecie wyrządzać krzywdy jeden drugiemu (Kpł 25,17). Co najmniej co 50 lat wszystkie zastawione albo z powodu zubożenia sprzedane dobra rodzinne miały powrócić do pierwotnych właścicieli: Jeżeli jednak nie będzie miał dostatecznych środków na wykup, w takim razie grunt pozostanie we władaniu nabywcy aż do Roku jubileuszowego. W Roku jubileuszowym grunt przejdzie znowu w posiadanie dawnego właściciela (Kpł 25,28; por. Kpł 25,23-34). Co najmniej co 50 lat wszyscy Izraelici, którzy musieli za długi sprzedać się obcym jako niewolnicy, powinni odzyskać wolność (Kpł 25,47-55). Wśród samych Izraelitów natomiast zależność niewolnicza za długi powinna być zamieniona na stosunki pracodawca – pracownika: Jeżeli brat z powodu ubóstwa sprzeda się tobie, nie będziesz nakładał na niego pracy niewolniczej. Będziesz się z nim obchodził jak z najemnikiem albo jak z osadnikiem. Będzie służyć tobie tylko do Roku jubileuszowego (Kpł 25,39-41).*

W późniejszym czasie temat wyzwolenia i odnowienia (powrót do stanu pierwotnego) stał się podstawą dalszego rozwoju idei Roku jubileuszowego od głównie ekonomicznego wymiaru do szerszego metaforycznego znaczenia. Szczególnie w Księdze Izajasza spotyka się echa tego dalszego rozwoju znaczenia Roku jubileuszowego. Misja Sługi Jahwe w pismach Deutero-Izajasza zawiera wymowne elementy planu odnowienia przez Boga swojego ludu, ukierunkowanego szczególnie na słabych i uciśnionych (Iz 42,7). Krytyce poddana zostaje postawa kultycznej wierności bez powiązania ze sprawiedliwością społeczną (Iz 58). Za pomocą istotnych elementów Roku jubileuszowego zapowiada się także misję Posłańca Jahwe, która polegać będzie na głoszeniu Dobrej Nowiny ubogim i proklamowaniu wolności dla uwięzionych (Iz 61). Występujące w tym tekście określenie „Rok łaski Jahwe” jest wyraźnym nawiązaniem do instytucji Roku jubileuszowego. U Izajasza idea Roku jubileuszowego nabiera eschatologicznego znaczenia (Iz 35), gdy mówi się o przemianie całej natury. Z tego względu ostateczna interwencja Boga w sensie odkupienia i odnowienia mesjańskiego mogła być przedstawiona za pomocą terminologii Roku jubileuszowego oraz wspierać jednocześnie wysiłki zmierzające do zaprowadzenia sprawiedliwości społecznej w ramach aktualnej historii. Praktykowany na początku historii Izraela rok jubileuszowy po powrocie z niewoli babilońskiej stał się źródłem natchnienia dla proroków zapowiadających czasy mesjańskie i czasy ostateczne. Wolność i wspólnota braterska miały obrazować szczęście ludu, który zostanie wyzwolony przez Mesjasza.

Znaczenie Roku jubileuszowego w Nowym Testamencie

Życie Jezusa jest wypełnieniem zapowiedzi Roku jubileuszowego. Nadzieje odnowienia mesjańskiego spełniają się w Jego posługiwaniu, które inauguruje eschatologiczne królestwo Boże. Jezus proklamuje *rok łaski* na początku swej działalności w Nazarecie (Łk 4,14-30). W czasie cotygodniowej modlitwy podczas liturgii synagoidalnej były czytane fragmenty Pisma Świętego wzięte z Prawa i Proroków. Jezus odczytał fragment z proroka Izajasza (Iz 61,1-2) i wyjaśnił go. Wszystkim, którzy

z ciekawością wpatrywali się w Niego, słysząc o cudach, jakich dokonał, objawił, że wypełniły się słowa zapowiadające czas łaski: *dziś wypełniło się Pismo, które usłyszeliście*. Od tego momentu słowa proroka Izajasza nie są już obietnicą, lecz rzeczywistością. Wypełniły się one w Osobie, nauczaniu i czynach Jezusa. Proklamacja z Nazaretu (Łk 4,16-30), odwołuje się bezpośrednio do koncepcji Roku jubileuszowego (Iz 61). Występujące w niej słowo „aphesis” („uwolnienie”, „odpuszczenie”) ma sens zarówno duchowego przebaczenia win, jak i dosłownego ekonomicznego uwolnienia od zadłużenia.

Bóg wypełnia swoje obietnice przez Jezusa. Duch Boży spoczywa na Nim, posiada On moc i potęgę Boga. Jego godność przewyższa godność proroków, gdyż jest On Synem Bożym posłanym na świat. Dzieła, które pełni, wypływają z Jego zjednoczenia z Ojcem. Tutaj znajduje się źródło Jego autorytetu i wiarygodności. Osoba Jezusa, Jego życie i dzieło posiada wartość zbawczą, gdyż to Bóg mówi i działa przez Niego.

Myślenie Jezusa było całkowicie przeniknięte sprawami Bożymi, co wyrażają słowa streszczające Jego nauczanie: *przybliżyło się królestwo Boże*. Wyrażenie „królestwo Boże” oznacza panowanie Boga, realizację tej rzeczywistości, w której wszystko poddane jest Jego woli, co wiąże się z osiągnięciem przez człowieka ostatecznego szczęścia. Panowanie Boga objawi się w pełni w przyszłości, jednak człowiek już w nim uczestniczy. W nauczaniu Jezusa w odniesieniu do obrazu królestwa Bożego występuje wiele elementów Roku jubileuszowego, zarówno w wymiarze eschatologicznej zapowiedzi, jak i etycznych postulatów. Obecność Boga i Jego panowanie są nierozłącznie powiązane z Osobą Jezusa, Jego słowem i czynem: tylko Jezus wprowadza królestwo Boże. Nie jest ono jeszcze w pełni zrealizowane, gdyż doświadczamy różnych form zła i niesprawiedliwości, które obce są naturze życia Bożego. Pomimo tego, że w obecnym świecie działają siły zła, szatan nie jest ukazywany w Ewangeliach jako drugie równorzędne principium rzeczywistości, na równi z dobrem. Został on już zwyciężony przez Jezusa: *jeśli Ja palcem Bożym wyrzucam złe duchy, to istotnie przyszło już do was królestwo Boże* (Łk 11,20).

Przyszłość i teraźniejszość panowania Boga są wyjaśnione w przypowieści o królestwie. Ukazują one kontrast pomiędzy niepozornym początkiem i wspaniałym końcem. Jak z ziarna gorczycy wyrasta wspaniały krzew, a zaczyn zakwasza całe ciasto, tak ten nikły początek zaowocuje pełnią zbawienia i mocą przyszłego życia (Mt 13,31-33). Choć Jezus nie znalazł powszechnej akceptacji u swoich współczesnych, to jednak w Jego dziele zawarte jest przyszłe królestwo. Przypowieść o wzroście ziarna daje pewność, że to, co obecnie się zaczęło, zostanie w nieodwołalny sposób dopełnione (Mk 4,26-27). Rok jubileuszowy, który ze swej natury wskazuje na przejściowy charakter historii, jest także zapowiedzią pełnego zbawienia, jakie będzie udziałem człowieka przy końcu świata. Bliskość królestwa Bożego nie mierzy się czasem, jaki nas dzieli od jego nastania. Wypowiedzi ewangeliczne o bliskości królestwa wskazują na fakt, że to w osobie Jezusa Bóg stał się absolutnie bliski i dla wszystkich ludzi w wyjątkowy sposób obecny, tak że nie można już odroczyć momentu nawrócenia (Mk 1,15).

Jezus przepowiadał Dobrą Nowinę ubogim, wolność więźniom, przywrócenie wzroku ślepym (Łk 4,18-19). Los nieszczęśliwych nie jest ostateczny i nie jest tak, że muszą się oni na zawsze z nim pogodzić. Królestwo Boże nie utrwali aktualnie istniejących niesprawiedliwych relacji ziemskich, lecz przewycięży je w innej, niż ziemskiej, perspektywie. Bóg znajduje się po stronie ubogich, biednych i pokrzywdzonych i dla nich podejmuje swoje potężne działanie. Przesłanie Jezusa nie deklaruje równego podziału dóbr ziemskich, lecz niesie nadzieję na ostateczne zbawienie; ukierunkowuje ludzi ubogich na Boga, który *otrze wszelką łzę* (Ap 21,49).

Słowa mówiące o wejściu do „królestwa Bożego” skupiają się na nawróceniu, jakie ma dokonać się w człowieku. Musi się on stać jak dziecko, by przyjąć dar Boży z całą ufnością i wdzięcznością (Mk 10,15). Nawrócenie to oznacza radykalne zerwanie z grzechem i zwrócenie się ku Bogu. Boże panowanie jest podstawą dla wezwania do nawrócenia. Inicjatorem nawrócenia jest Bóg, który szuka tego, co zginęło, jak wyrażają to przypowieści o zagubionej owcy czy drachmie (Łk 15,1-10). Radość wspólnoty świętych z nawróconego grzesznika oznacza, że Boże przebaczenie jest pełne, a grzech człowieka może być

nazwany szczęśliwą winą. Przypowieść o synu marnotrawnym ukazuje przywrócenie godności człowiekowi, który na skutek grzechu popadł w duchową śmierć (Łk 15,11-32). Sam Jezus doświadczył, że celnicy i grzesznicy wykazywali większą gotowość do nawrócenia i pokuty niż przywódcy narodu (Mt 21,31). W kategoriach społecznych nawrócenie, do którego wezwany jest człowiek, oznacza braterskie dzielenie się (Łk 3,11) i prawdziwą miłość bliźniego, która niesie skuteczną pomoc (Łk 10,25-37). Zadaniem człowieka jest eliminowanie braków na miarę ludzkich możliwości i ustanawianie właściwych relacji międzyludzkich. Konieczne jest duchowe ubóstwo, będące całkowitym powierzeniem się Bogu (Mt 5,3). Zazwyczaj realizuje się ono w ubóstwie materialnym, gdyż – jak pokazuje historia zbawienia – to ubodzy mają serce otwarte na słowo Boga. Jednak człowiek, który w stanie biedy całą nadzieję pokłada w bogactwach, błądzi na równi z bogatym, który aktualnie „przywiązany” jest do swoich dóbr. Trzeba jednak pamiętać, że pełne zbawienie jest sprawą przyszłości. Ludzie na ziemi nie zdołają wyeliminować wszelkiego zła i nie ustanowią całkowitej sprawiedliwości i równości.

Zbawienie przyniesione człowiekowi przez Jezusa, wyraża się w przebaczeniu grzechów, uzdrowieniach i oświeceniu nauką Bożą. Przebaczenie grzechów ukazane było w sposobie, w jaki Jezus przyjmował publicznych grzeszników (Łk 7,36-50). Wspólne ucztowanie, powołanie do grona uczniów, świadczy o przebaczeniu grzechów, jakie otrzymywali od Niego. To postępowanie Jezusa narażało Go na wrogość ze strony przywódców, a w końcu stało się przyczyną Jego śmierci. Postępowanie Jezusa było wypełnieniem słów Pisma: *miłosierdzia chcę, a nie ofiary* (Mt 12,7), lecz powodowało wrogie reakcje (Mt 11,19). Ponieważ On sam był bez grzechu, nie istniała w Nim bariera odgradzająca Go od innych ludzi, choćby nawet byli publicznymi grzesznikami. Grzech izoluje od drugiego człowieka. To właśnie dzięki swojej bezgrzeszności Jezus stawał się najbliższy tym, którzy najbardziej potrzebowali przebaczenia.

Zbawienie ujawniało się także w uzdrowieniach. Cuda Jezusa muszą być rozpatrywane w kontekście głoszenia Ewangelii o królestwie. Zbawienie oznacza bowiem uzdrowienie całego człowieka – nie tylko jego ducha, lecz także jego ciała. Pismo

Święte ukazuje, że istnieje powiązanie między sferą duchową i cielesną, że człowiek jest całością. Dlatego grzech zaznacza swoją moc także w ciele. Uzdrawienie paralityka jest (Mk 2,5) poprzedzone przebaczeniem jego grzechów. Zbawczy charakter działalności Jezusa jest potwierdzany cudami i znakami, które dokonują się na oczach wszystkich (Mt 11,4-6). Wśród uzdrowień szczególną rolę zajmują egzorcyzmy. Z pewnością wiąże się to z obrazem świata, jaki panował w starożytności, gdzie choroby fizyczne były przypisywane działaniu demonicznych mocy. Jezus leczy człowieka w całości i włącza go do wspólnoty ludu Bożego.

Nauczanie Jezusa jest także narzędziem zbawiania człowieka. Wskazuje ono drogę, którą człowiek ma kroczyć i w sposób jasny objawia wolę Boga. W obecności świadków objawienia starotestamentalnego: Mojżesza i Eliasza, Bóg wskazuje na swojego Syna Jezusa i nakazuje go słuchać: *Jego słuchajcie* (Mk 9,7). Celem Prawa Bożego jest dobro człowieka: *to szabat został ustanowiony dla człowieka, a nie człowiek dla szabatu* (Mk 2,27). W swoich antytezach Jezus wskazuje na serce człowieka, które jest siedliskiem dobra lub zła, a które musi być nastawione na pełnienie woli Boga (Mt 5,21) – dzięki temu sens przykazań zostaje pogłębiony. Nie są one tylko postrzegane jako zakazy dotyczące zewnętrznych czynów, lecz określają wewnętrzną postawę człowieka, która jest ich źródłem: *każdy kto gniewa się na brata podlega sądowi*. Tego rodzaju nauczanie ukazywało szczególnie autorytet Jezusa.

Zwieńczeniem Roku jubileuszowego według ewangelistów synoptycznych jest męka, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa, przez którą człowiek został wyzwolony od grzechu, śmierci i szatana. Syn Boży posłuszny do końca zwyciężył na krzyżu grzech nieposłuszeństwa i odnowił przyjętą przez siebie ludzką naturę, otwierając ją w swojej Osobie na działanie Ducha Świętego. Zmartwychwstanie, będąc zwycięstwem nad śmiercią, oznacza usunięcie grzechu i pełną realizację eschatologicznego królestwa w Osobie Jezusa.

Kościół jako społeczność Roku jubileuszowego

Dzieło Jezusa, będące wypełnieniem instytucji Roku jubileuszowego Starego Testamentu, jest kontynuowane przez Kościół.

Kościół, napełniony Duchem Świętym, w którym jest obecny i działa Chrystus zmartwychwstały, głosi Ewangelię i wzywa do nawrócenia. Przez wiarę człowiek zjednoczony z Chrystusem zostaje włączony w sakramentalny sposób w Jego mękę, by mieć udział w Jego zmartwychwstaniu.

Jezus powołał uczniów, by postępowali za Nim. Posłuszne przyjęcie wezwania oznaczało pozostawienie dotychczasowych relacji życiowych i uczenie się przez osobiste doświadczenie od samego Jezusa, czyli pozostawanie we wspólnocie z Nim i dzielenie Jego życia aż po śmierć i zmartwychwstanie. Powołanie Dwunastu, które było gestem prorockim i miało symboliczne znaczenie, było zebraniem ludu Bożego, wywodzącego się z 12 pokoleń i ustanowieniem go otwartą wspólnotą czasów ostatecznych. W czasie popaschalnym nastąpiło włączenie do Kościoła różnych narodów, co wypełniało starotestamentalne proroctwa o wędrowności ludów do Jerozolimy (Za 2,14 n.).

Dar zbawienia dany wszystkim narodom wyrażał się w misjach – podejmowanych przez apostołów – głoszenia Ewangelii wszystkim narodom. Paweł zakładał Kościoły partykularne w Grecji, wielbiąc Boga za dar wiary udzielany poganom. W ten sposób uczestniczyli oni w dobrach zbawczych, które wysłużył Jezus swoim życiem, śmiercią i zmartwychwstaniem, spełniając nadzieje „Roku jubileuszowego”. Jednocześnie bogatsze wspólnoty pochodzenia pogańskiego wspierały materialnie wspólnoty jerozolimskie, które przeżywały trudności ekonomiczne. Paweł apostoł upatrywał tu wymianę dóbr i znak komunii eklezyjalnej. Widać w tym aktualizację istoty jubileuszu biblijnego, którą było wzajemne udzielanie sobie dóbr duchowych i materialnych.

Również i dzisiaj model Roku jubileuszowego pozostaje skutecznym i potężnym wzorcem w formułowaniu chrześcijańskiej etyki. Tego rodzaju etyka może być przewodnikiem na drodze krytycznej oceny systemów etycznych współczesnego świata.

Instytucja Roku jubileuszowego miała na celu ochronę powszechnej własności ziemi, aby nie doszło do koncentracji dóbr w rękach wąskiej grupy bogatych. Instytucja ta opierała się na wierze, że cała ziemia na podstawie aktu stwórczego Boga jest darem dla całej ludzkości, i że ludzie jej nie posiadają, lecz jedynie administrują jej zasobami. Istnieje paralela pomiędzy

stwierdzeniem Boga w odniesieniu do Izraela: *ziemia należy do Mnie* (Kpł 25,23) a stwierdzeniem w odniesieniu do całej ludzkości i do całej ziemi: *do Pana należy ziemia i wszystko, co ją napętnia, świat i jego mieszkańcy* (Ps 24,1). A zatem to, czego Bóg domagał się od ludu wybranego w ramach Roku jubileuszowego, jest odbiciem tego, czego domaga się Bóg od wszystkich ludzi, a mianowicie szerokiego, powszechnego i wspólnotowego używania zasobów ziemi. Przeciwnieństwem tego jest tendencja do kumulowania dóbr w rękach niewielkiej grupy bogatych, co w sposób nieunikniony prowadzi do prześladowań i wyzysku. W ten sposób Rok jubileuszowy jest krytyką nie tylko niepohamowanego prywatnego kumulowania ziemi i związanego z tym bogactwa, ale również krytyką kolektywizmu czy nacjonalizacji, która niszczy wszelkie formy osobistego i rodzinnego posiadania.

Rok jubileuszowy urzeczywistnia troskę o podstawową jednostkę społeczną, jaką jest rodzina. Szczególnym zadaniem Roku jubileuszowego jest ochrona, wsparcie i odnowienie tej właśnie społeczności. Dlatego w Roku jubileuszowym rozbrzmiewa nawoływanie do większej spójności rodzinnej, do zbliżenia między rodzicami i dziećmi, jak również nawoływanie do odnowienia prawodawstwa, regulującego ekonomiczne i duchowe warunki egzystencji rodziny. Rok jubileuszowy dąży do odnowienia i umocnienia społecznej godności rodziny i jej uczestnictwa w życiu społecznym przez umocnienie jej vitalności.

Rok jubileuszowy bazuje na podstawowych prawdach wiary religii objawionej – jedną z nich jest prawda, że Bóg panuje nad czasem i światem. Gotowość wypełnienia nakazów Roku jubileuszowego opiera się na znajomości Bożego działania zbawczego w historii, które wyraziło się szczególnie w faktach wyzwania ze zniewoleń. Doświadczenie uzyskania przebaczenia własnych win wobec Boga było podstawą darowania długów i zobowiązań w stosunku do innych ludzi. Wprowadzenie w życie modelu Roku jubileuszowego wymaga więc, aby uznać panowanie Boga w historii świata, zawierzyć Jego obecności, poznać Jego zbawcze działanie, doświadczyć Jego przebaczenia i zaufać Jego obietnicom. Wymaga ono również wprowadzenia w życie osobiste i społeczne etyki wypływającej z idei Roku jubileuszowego.

Andrzej Marecki

Wiek Wszechświata – jak daleko do poznania tajemnicy?

Gdzie jest środek Wszechświata?

Chociaż data 30 grudnia 1924 r. nie kojarzy się nam z jakimś znaczącym wydarzeniem historycznym, którego – przypadająca właśnie teraz – 75. rocznica zasługiwałaby na jakieś specjalne „obchody”, to jednak jest ona na swój sposób ważna, gdyż można ją traktować jako moment umownego początku w pewnej dziedzinie, a mianowicie astronomii pozagalaktycznej. W tym bowiem dniu Edwin Powell Hubble (1889–1953) ogłosił wyniki pionierskich pomiarów odległości do trzech pobliskich galaktyk: M31, M33 i NGC6822. Wykazały one, iż odległości te zasadniczo przewyższają rozmiary naszej Galaktyki, czyli Drogi Mlecznej. (Aby odróżnić naszą Galaktykę od innych używamy po prostu wielkiej litery.) W ten sposób rozwiązany został dręczący astronomów, a także filozofów, np. Kanta, od prawie 200 lat dylemat, jaka jest ogólna struktura Wszechświata: czy mianowicie Droga Mleczna to cały Wszechświat, a inne galaktyki – albo jak kiedyś mówiono: „mgławice” – są jej częścią, czy też nasza Galaktyka to tylko jedna z mnóstwa galaktyk, a pomiędzy nimi rozpościerają się nieprawdopodobnie wręcz dystanse. Odkrycie Hubble’a z 1924 r. miało więc rangę iscie kopernikańskiej. Po detronizacji Ziemi, a następnie Słońca, jako centrum Wszechświata, przyszedł czas na strącenie z piedestału Galaktyki. W tej sytuacji mówienie o jakimś „centrum” Wszechświata straciło w ogóle sens.

Globalna ucieczka

Ale na największe osiągnięcie Hubble’a, które uczyniło go sławnym, trzeba było poczekać jeszcze pięć lat. W 1929 r.

opublikował on naprawdę niezwykle spostrzeżenie: galaktyki oddalają się od siebie, a prędkość każdej z nich jest tym większa im galaktyka dalsza. Konsekwencje tego odkrycia były wprost niesamowite. Skoro galaktyki zachowują się niczym świetliste odłamki kulistego fajerwerku, to – zupełnie jak w fajerwerku – istniał kiedyś stan początkowy, gdy wszystkie jego cząstki znajdowały się w jednym miejscu, a następnie, wskutek jakiegoś tajemniczego procesu przypominającego wybuch, zaczęły się oddalać. Ma zatem sens mówienie o początku Wszechświata, a czas jaki upłynął od tamtego wydarzenia, czyli po prostu wiek Wszechświata, daje się określić. Jeśli by bowiem pominąć hamowanie hubble'owskiej ucieczki galaktyk na skutek ich wzajemnego przyciągania grawitacyjnego (czego w zasadzie robić nie wolno, ale tą kwestią zajmiemy się na końcu), to ów czas da się obliczyć na podstawie wzoru znanego nam ze szkoły: czas to odległość podzielona przez prędkość. Zachowując wierność tradycji zapoczątkowanej przez Hubble'a, astronomowie posługują się odwrotnością tej liczby, tzn. raczej dzielą prędkość przez odległość i otrzymaną w ten sposób liczbę nazywają stałą Hubble'a.

Pomimo upływu 70 lat wartość tej fundamentalnej stałej jest wciąż znana tylko w przybliżeniu obarczonym pokaźnym błędem przypadkowym, a co gorsza, wciąż nie można wykluczyć, iż przy jej wyznaczaniu popełniane są jakieś błędy systematyczne. Skąd się biorą takie błędy? Odpowiedź jest prosta: z niedokładności wyznaczania odległości od galaktyk. Mierzenie prędkości jest bowiem – paradoksalnie – dość proste i całkiem dokładne: opiera się na efekcie Dopplera. Sprawia on, że fale promieniowania – obojętne, czy to światła, czy Roentgena, czy radiowe – są „rozciągane”, gdy obiekt się oddala. W odniesieniu do światła oznacza to przesunięcie się jego barw ku czerwieni; termin ten zresztą do tego stopnia zadomowił się w żargonie astronomicznym, że używa się go do wszelkiego promieniowania. To przesunięcie ku czerwieni mierzymy spektrografami i jest to pomiar bezpośredni, oparty na ugruntowanej metodzie, a więc pewny i dokładny. Co prawda nie jest on może aż tak prosty i rutynowy jak pomiar prędkości samochodu policyjnym radarem, ale na dobrą sprawę można się tu doszukać wielu podobieństw.

Jak daleko jest stąd do galaktyk?

Natomiast określanie odległości we Wszechświecie, to fundamentalny i wciąż do końca nie rozwiązany problem. I dopóki astronomowie się z nim nie uporają, dopóty będziemy się mylić w ocenie wieku Wszechświata o – bagatela – okres rzędu miliarda lat w jedną lub w drugą stronę. Aby uzmysłować sobie, dlaczego jest to tak trudne, ucieknijmy się do dość absurdalnego, ale chyba „łatwo przyswajalnego” porównania. Przypuśćmy zatem, że najmniejsze organizmy – wirusy – są wyposażone w nasz zasób pojęć i podobną do naszej świadomość. Zdają więc sobie sprawę z tego, że są najmniejsze i wiedzą, iż na drugim końcu skali rozmiarów organizmów żywych znajdują się drzewa. Chciałyby zmierzyć wysokość typowego drzewa. Napotykać jednak szalone trudności techniczne, a zasadniczym źródłem tych trudności jest to, iż stosunek wysokości drzew do rozmiarów wirusów (już po uwzględnieniu, że i jedne i drugie mają wiele gatunków charakteryzujących się mniejszymi i większymi rozmiarami) wyraża się liczbą 200 milionów. Każdy przyzna, że nie jest łatwo zmierzyć coś, co aż tyle razy przerasta własne rozmiary, a jeśli już, to technika tego pomiaru musi polegać na jakimś chytrym sposobie, a nie na banalnym przyłożeniu linijki, czy taśmy mierniczej, cokolwiek by tą linijką albo taśmą miało być.

Otóż przed takim samym problemem jak nasze „inteligentne wirusy” stoi człowiek, który próbuje mierzyć, jak duża odległość dzieli go od różnych obiektów widocznych na niebie. Co gorsza w przypadku relacji człowiek – Wszechświat skala problemu jest nieporównywalnie większa. Pół biedy gdy chcemy znaleźć odległość Ziemia – Księżyc. Przewyższa ona przeciętny wzrost człowieka, akurat też o 200 milionów razy. Ale ta odległość jest wprost śmieszna na tle ogromu Kosmosu. Aby sięgnąć do najdalszych planet Układu Słonecznego musimy dopisać do owych 200 milionów jeszcze cztery zera, do najbliższych gwiazd – kolejne cztery, a następne cztery (to już będzie razem dwanaście dodatkowych zer!) dadzą nam stosunek odległości pomiędzy Słońcem a centrum Galaktyki do wzrostu człowieka. Jak już jednak wspomnieliśmy na początku, od 75 lat wiemy, iż

Galaktyka to bynajmniej nie cały Wszechświat. Przeciwnie, to tylko mała wysepka świecącej¹ materii oddalona od innych podobnych wysepek tak bardzo, że na przemierzenie tych przestrzeni światło zużywa w skrajnych przypadkach znaczny odsetek – nawet do 90% – całego wieku Wszechświata. Tak więc problem człowieka mierzącego Wszechświat, to tyle co problem wirusa mierzącego wysokość drzewa, ale do... już nie kwadratu, lecz co najmniej do sześcianu.

Jak zatem zaatakować problem poszukiwania odległości do innych gwiazd, a już zwłaszcza innych galaktyk? Okazuje się, że sposobów na to znamy dziś wiele. Amerykański kosmolog Edward L. Wright, w swoim eleganckim wykładzie, jaki umieścił był w Internecie, wymienia ich aż 26. W odniesieniu do obiektów w miarę bliskich pomiar taki jest nawet dość prosty i daje się przystępnie wyjaśnić, choć jego praktyczna realizacja wymaga już dość zaawansowanej techniki obserwacyjnej. Nawiasem mówiąc, z historycznego punktu widzenia sprawa ta miała ogromnie ważny kontekst, albowiem negatywne wyniki prób dokonania takiego pomiaru cztery wieki temu (i jeszcze wiele, wiele lat potem) – właśnie ze względu na ową trudność techniczną – były w owym czasie koronnym dowodem przeciwko teorii heliocentrycznej Kopernika. Rzecz bowiem w tym, iż skoro to Ziemia ma obiegać Słońce, to znaczy, że patrzymy na Wszechświat z „różnej perspektywy” w zależności od punktu na rzekomej orbicie, w którym aktualnie się ona znajduje, czyli od pory roku. Porównując zatem położenia gwiazd przed i po upływie pół roku powinniśmy dostrzec zmiany położenia bliskich gwiazd na tle dalszych. Oponenti Kopernika, dla których Wszechświat – zgodnie z modelem Ptolemeusza – „kończył się” za orbitą Saturna, wytknęli mu od razu to, że takie zjawisko nie występuje, na co on przytomnie odpowiadał, choć udowodnić tego niestety nie potrafił, że zapewne odległości te są tak wielkie, iż nie jesteśmy po prostu w stanie dostrzec pozornego ruchu rocznego gwiazd będącego odbiciem ruchu Ziemi.

¹A także nieświecącej, czyli tzw. ciemnej materii. Ta ostatnia stanowi nb. większą część masy galaktyk.

W istocie, dopiero po 295 latach od daty śmierci Kopernika udało się zauważyć ów efekt, nazwany później paralaksą roczną, i był on faktycznie niezwykle subtelny – zawsze poniżej sekundy kątowej.

A może by tam wejść po drabinie?

Gdy więc już zmierzmy, jak duże „kółeczka” kreślą na tle bardzo dalekich obiektów pobliskie gwiazdy wskutek ruchu obiegowego naszej planety, możemy już obliczyć odległość do nich ze zwykłej proporcji, pod warunkiem że wiemy, jak duży jest okrąg (a ściślej – elipsa), po którym biegniemy my sami, czyli jak wielki jest promień² orbity Ziemi. I tak oto stosując nader elementarną metodę jak pomiar paralaksy, niepostrzeżenie potykamy się o pewien niebłahy problem, który odtąd będzie już stale prześladował astronomów wyznaczających kosmiczne odległości: metoda paralaks pozwala nam określić odległości WZGLĘDEM długości półosi orbity Ziemi. Ale tę przecież też należy jakoś zmierzyć! Dziś wiemy dobrze, że jest to 149,6 mln km. Wiemy, bo ktoś to kiedyś wyznaczył. Każdy jednak pomiar obarczony jest pewnym błędem. Błąd w wyznaczeniu rozmiarów orbity Ziemi PRZENOSI SIĘ zatem na pomiar odległości do gwiazd. Łatwo przewidzieć, co będzie się działo dalej: jeśli pomiary odległości do galaktyk oprzemy z kolei na wyznaczeniach odległości do gwiazd, ów błąd będzie się przenosił dalej, „po drodze” obrastając, rzecz jasna, w nowe błędy kolejnych pomiarów. Hierarchiczną strukturę pomiarów, zwaną bardzo trafnie w oficjalnym żargonie astronomicznym drabiną odległości, cechuje zatem kumulowanie się i lawinowe narastanie błędów na coraz wyższych jej „szczeblach”.

Szczegółowa konstrukcja owych szczebli drabiny odległości nie jest może tak istotna z punktu widzenia tych rozważań, ale warto wspomnieć, jaka jest bodaj najważniejsza strategia większości metod wyznaczania odległości naprawdę ogromnych, tzn. tak wielkich, że np. mierzenie paralaks rocznych jest w tych

² W odniesieniu od elipsy zamiast „promień” musimy raczej powiedzieć „półoś”.

przypadkach już zupełnie niemożliwe nawet współczesnymi narzędziami. Opiera się ona na efekcie całkiem oczywistym i zrozumiałym. Wyobraźmy sobie, że dysponujemy źródłem światła o znanej mocy, a więc będącym pewnym wzorcem jasności. Nazwijmy go – zgodnie zresztą z przyjętą w astronomii terminologią – świecą standardową. Jeśli zauważymy dwa obiekty świecące, z których jeden jest np. cztery razy jaśniejszy od drugiego, a skądinąd wiemy, że oba są świecami standardowymi, to znaczy, że obiekt „słabszy” jest po prostu dwa razy dalej (jasność maleje bowiem z kwadratem odległości).

Oczywiście łatwo się domyślić, co dla astronomów będzie świecą standardową – po prostu jakaś gwiazda. Ba, ale skąd pewność, że dana gwiazda ma z góry znaną, „standardową” moc, czyli – że jej widoma jasność jest li tylko wyznacznikiem odległości od niej? I czy w ogóle jesteśmy w stanie dostrzec i wyróżnić jakąś konkretną gwiazdę w odległej galaktyce, a potem zmierzyć jej jasność, skoro galaktyki miewają setki miliardów gwiazd³, i ich światło „zlewa” się w jedną świetlistą plamę? Niestety, odpowiedzi na oba te pytania, nie napawają optymizmem: faktycznie jest to zadanie bardzo trudne. Zaczniemy od kwestii, jakie gwiazdy mogą efektywnie posłużyć jako wzorce. Czy mogłoby to być np. nasze Słońce, którego parametry, ze względu na jego bliskość, nieźle znamy? W końcu, bądź co bądź, jest to gwiazda typowa i podobnych do niej jest w galaktykach bez liku. Nic z tego! Słońce jest bardzo słabą gwiazdką. Takie gwiazdy nadają się jedynie do roli „gwiazdowego pyłu”, nawet gdy bierzemy pod uwagę odległe rejony Galaktyki, a cóż dopiero mówić o innych galaktykach.

Jasna świeca potrzebna od zaraz

Aby gwiazda mogła się przydać jako świeca standardowa, musi być z natury możliwie jasna, tak aby z jednej strony wyróżniała się na tle owej gwiazdnej „drobnicy” typu naszego Słońca, a z drugiej – aby było ją dobrze widać nawet z wiel-

³Galaktyka ma ok. 200 mld gwiazd.

kich odległości. Najlepiej do tego celu będą się nadawały supernowe. Są to gwiazdy, które na skutek pewnych procesów fizycznych, o katastrofalnym charakterze i skali, gwałtownie powiększają swój blask tak, iż produkują około miliarda razy więcej światła niż Słońce. To niezwykle cenna cecha, bo dzięki niej supernową łatwo spostrzec nawet przez mały, amatorski teleskop. Supernowe mają przeto bardzo duży „zasięg”. Na dodatek pewna klasa tych gwiazd, dająca się rozpoznać po ich widmie – tzw. supernowe typu Ia, zachowują się prawie zawsze tak samo, tzn. mają dobrze określony blask w maksimum. Jednym słowem supernowe typu Ia to świetne kandydatki na świece standardowe. Niestety, supernowe wybuchają dość rzadko, a tylko w czasie wybuchu mogą pełnić rolę świecy standardowej, więc nie możemy ich mieć „na zawołanie”.

Na szczęście jednak istnieje inna klasa gwiazd nieźle nadających się jako świece standardowe, mianowicie cefeidy⁴. Cefeidy są ogromnymi gwiazdami – tzw. nadolbrzymiami – i charakteryzują się zmiennością blasku wywołaną przez pulsowanie gwiazdy⁵. W zachowaniu się cefeid zauważono uderzającą regularność: im gwiazda produkuje więcej światła, tym ma dłuższy okres pulsacji. Mierząc zatem okres zmian blasku, można obliczyć, jak wielka jest „wrodzona” jasność cefeidy (fachowo mówimy: jasność absolutna), a następnie, porównując ją z jasnością widomą, uzyskać odległość. Metoda ta wydaje się całkiem efektywna, ale ma swoje słabe punkty. Po pierwsze, aczkolwiek stosunkowo łatwo zauważyć zależność okres-jasność dla zbioru cefeid, o których wiemy, że są mniej więcej w tej samej odległości od nas – tak właśnie zrobiła odkrywczyni tej zależności Henrietta Leavitt obserwując cefeidy w Małym Obłoku Magellana, to ogromną trudność stanowi absolutne wykalibrowanie tej zależności, czyli znalezienie stałych parametrów we wzorze matematycznym, który będzie nam mówił, że jeśli okres wynosi tyle, to jasność absolutna wynosi

⁴ Prototypem cefeidy jest gwiazda delta Cefeusza – stąd nazwa.

⁵ Pulsowanie cefeidy to zmiana jej objętości, a zarazem temperatury. Gdy gwiazda „zapada się”, jej temperatura rośnie, gdy „rozpręża się” – maleje.

tyłe. Cóż z tego, że taki wzór formalnie będziemy mieli, skoro wyniki przezeń uzyskiwane będą zawyżone lub zaniżone o pewien czynnik, jeśli zawarte w nim stałe będą niedokładnie wyznaczone.

Ale na tym nie koniec kłopotów z cefeidami. Okazuje się, że cefeida cefeidzie nierówna i należą one do różnych populacji. Oprócz tzw. cefeid klasycznych, jak delta Cephei, mamy gwiazdy typu RR Lyrae i typu W Virginis⁶. Zależność okres-jasność występuje najściślej u cefeid klasycznych i dlatego to one właśnie najlepiej nadają się do określania odległości. Kiedyś jednak nie zważano na różnorodność populacji, co prowadziło do zupełnie błędnych szacunków stałej Hubble'a. Takiego błędu nie ustrzegł się sam Edwin Hubble: dokonane przez niego pierwsze wyznaczenia stałej nazwanej później jego imieniem były wielokrotnie zawyżone, ponieważ oparł się on na gwiazdach typu W Virginis. Wielki wkład do badań nad populacjami cefeid wniosła nestorka polskiej astronomii, niedawno zmarła prof. Wilhelmina Iwanowska. Do 1952 r. łączono bowiem zależność okres-jasność gwiazd RR Lyrae z tą dla cefeid klasycznych, co dawało błędny tzw. punkt zerowy i w rezultacie zaniżało aż dwukrotnie skalę odległości kosmicznych. Opublikowane w owym roku wyniki Iwanowskiej wskazały na potrzebę podzielenia stałej Hubble'a przez dwa, czyli podwojenia wszystkich odległości w kosmosie⁷.

Pomimo przewyciężenia zarysowanych powyżej problemów z populacjami cefeid, nadal pozostała jedna ich „wada”: nawet cefeidy klasyczne, pomimo że są jakieś 10 tys. razy jaśniejsze od Słońca, są wciąż na tyle słabe, iż nawet największymi teleskopami udaje się je dostrzec i zmierzyć ich parametry tylko w kilku najbliższych galaktykach. Mając zmierzone odległości od tychże galaktyk należy poszukać w nich innych wzorcowych cech czy obiektów, i teraz w oparciu o nie określać odległości do galaktyk jeszcze dalszych, czyli przeskoczyć na następny

⁶ W taki sposób astronomowie oznaczają gwiazdy zmienne: jedno- lub dwuliterowy kod plus nazwa gwiazdozbioru danej gwiazdy.

⁷ Niezależnie od Iwanowskiej na potrzebę poprawienia skali odległości o czynnik dwa wskazał inną metodą Walter Baade.

szczebel „drabiny odległości”. Oznacza to niechybnie przede wszystkim jedno: kolejne niedokładności. Nic więc dziwnego, że jeszcze 10 lat temu technika określania odległości we Wszechświecie, oparta przede wszystkim na cefeidach i supernowach, była na tyle niepewna, że w zależności od tego, jak dana grupa badaczy konstruowała sobie swoją drabinę, takie otrzymywała wyniki. Zasadniczy spór w tej materii wiodły dwie grupy: de Vaucouleursa i Sandage’a. Stała Hubble’a podana przez pierwszą z nich miała 100 km/s/Mpc ⁸, a przez drugą tylko 50 km/s/Mpc , a zatem rozbieżność była ni mniej ni więcej tylko dwukrotna. Cóż za frustrująca sytuacja!

Pora oderwać się od Ziemi

Wielką nadzieję na wyjście z tego impasu miał przynieść, i rzeczywiście przyniósł, Kosmiczny Teleskop Hubble’a (Hubble Space Telescope – HST). Dzięki temu, że HST znajduje się na orbicie i nie przeszkadza mu atmosfera Ziemi, a do tego jest po prostu wielkim⁹ i doskonałym teleskopem, może on zobaczyć znacznie słabsze obiekty niż dotychczas obserwowane. Nie pozostawało zatem nic prostszego, jak tylko „prze-prosić się” z cefeidami i zacząć ich szukać przy użyciu HST w znacznie dalszych galaktykach, niż to było dotychczas możliwe w obserwatoriach naziemnych, a przez to uniknąć konstrukcji dodatkowego szczebla drabiny odległości i nowych błędów z tym związanych. Projekt takich poszukiwań stał się priorytetowym programem HST i właśnie niedawno (w maju 1999 r.) został oficjalnie zakończony. W jego ramach dokonano obserwacji 800 cefeid w 18 galaktykach odległych do 65 mln lat świetlnych. Rezultat: stała Hubble’a wynosi 70 km/s/Mpc z błędem na poziomie 10%. Oznacza to wiek Wszechświata rzędu maksimum 14 mld lat. Czy to już koniec zmartwień ze

⁸Mpc – megaparsek, czyli milion parseków. Jeden parsek to 3,26 lat świetlnych, tj. 30 bln 857 mld 215 mln kilometrów. Jeśli zatem przyjąć, że stała Hubble’a ma 100 km/s/Mpc , to oznacza to, że obiekt odległy o 1 Mpc ucieka od nas z prędkością 100 km/s , obiekt odległy o 2 Mpc – 200 km/s itd.

⁹Średnica jego lustra wynosi 2,4 m.

skąłą odległości i wiekiem Wszechświata? Wydawałoby się, że tak, ale ponieważ to sprawa – było nie było – szczególnej wagi, należałoby ten wynik jakoś zweryfikować. Sprawdźmy przeto zupełnie niezależnymi, a więc wcale nie odwołującymi się do prawa Hubble'a, metodami, jak stara jest np. Ziemia, Słońce i inne gwiazdy, czy skupiska gwiazd. Upewnijmy się mianowicie – tak na wszelki wypadek – czy aby nie okaże się, że konkretne obiekty we Wszechświecie są starsze niż wiek tegoż Wszechświata wyznaczony w oparciu o pomiary odległości i prawo Hubble'a. Toż to dopiero byłaby kompromitacja, gdyby coś takiego miało miejsce!

Uwaga, paradoks!

Wiek skał można oceniać przez badanie składu izotopowego pierwiastków chemicznych, z jakich są zbudowane. Do tego celu dobrze się nadaje izotop rubidu 87, który rozpadając się tworzy stront 87. (Okres półrozpadu $Rb87 \rightarrow Sr\ 87$ wynosi 47 miliardów lat.) Stront i rubid cechuje to, że – podobnie jak sód i wapń – występują w różnych związkach chemicznych, a zatem podczas krystalizacji skał rubid i stront występują osobno. Jeśli zatem stwierdzamy obecność $Sr87$ w kryształach minerałów zawierających rubid, to jest to stront pochodzący z rozpadów $Rb87$ i ilość $Sr87$ jest miarą wieku skały. Metoda ta wskazuje na to, iż najstarsze skały na Ziemi mają 3,8 mld lat natomiast rekord wieku meteorytów to 4 mld 554 mln lat. (Oznacza to, że przez jakieś 700 mln początkowych lat istnienia Układu Słonecznego skorupa ziemska nie była zestalona.) Wynik 4,6 mld na wiek Układu Słonecznego nie stoi zatem w sprzeczności z podanym wyżej oszacowaniem wieku Wszechświata¹⁰.

Metodę datowania izotopowego można też próbować stosować do Galaktyki¹¹. Dają one jednak dość niedokładne wyniki

¹⁰ Słońce i planety są zatem względnie młode na tle wieku Wszechświata i powstały z materiału już „przerobionego” przez gwiazdy poprzednich pokoleń. Reakcje syntezy jądrowej w ich wnętrzach sprawiły, że „surowiec”, z którego powstał Układ Słoneczny jest tak bogaty we wszelkie pierwiastki chemiczne.

¹¹ Do tego celu nadaje się izotop renu 187, który rozpadając się z połowicznym okresem 40 mld lat się tworzy osm 187.

np. 9,5 mld lat z błędem plus minus 1,5 mld lat. Ten wynik nie jest jeszcze niepokojący, ale zaczynamy się już dość „niebezpiecznie” zbliżać do hubble’owskiego wieku Wszechświata.

Prawdziwy kłopot występuje jednak, gdy zaczynamy szacować wiek tzw. gromad kulistych. Są to najstarsze skupiska gwiazd, będące bardzo dobrymi laboratoriami do badania ich ewolucji. Właśnie na ewolucji gwiazd oparta jest metoda określania wieku gromad i zgodnie z najnowszym wyznaczeniem¹² wiek ten wynosi 11,7 mld plus minus 1,4 mld lat. Dorzucając do tego pół miliarda na samo sformowanie się gromad kulistych dostajemy jako dolną granicę wieku Wszechświata 12,2 mld lat z błędem 1,4 mld lat. Dochodzimy już zatem na tyle blisko do wieku Wszechświata obliczonego z prawa Hubble’a, że jeśli tylko przyjąć, iż błąd w wyznaczeniu wieku gromad kulistych wiek ten zaniża, tzn. że faktycznie mają one może nawet 13,6 mld lat, a z drugiej strony błąd w wyznaczeniu stałej Hubble’a zawyża wiek Wszechświata i faktycznie ma on tylko – powiedzmy – 12,5 mld lat, to otrzymujemy PARADOKS WIEKU: Wszechświat jest młodszy niż to, co w nim jest. Ale może nie jest tak źle – pocieszali się astronomowie. Może te błędy jednak nie działają w „przeciwnych kierunkach” i jedno z drugim jakoś da się uzgodnić. Oby tylko jakiś nowy pomiar stałej Hubble nie zwiększył jej, a tym samym nie odmłodził Wszechświata – wtedy mogą być poważne kłopoty.

Jest technologia, jest sposób

A poszukiwania „prawdziwej” wartości stałej Hubble wciąż trwają. Opracowywane są nowe metody jej wyznaczania. Astronomowie zdają sobie sprawę z tego, że drabina odległości to podstawowe źródło wszelkich błędów tych wyznaczeń, więc szans upatrują w metodach bezpośrednich. Są one już bardzo wyrafinowane i możliwe tylko dzięki najnowszej technologii prowadzenia obserwacji. Pomiar odległości jedną z takich metod stał się źródłem nie lada sensacji latem 1999 r. i spowo-

¹²B.C. Chaboyer i in. (1998), „Astrophysical Journal”, nr 494, s. 96.

dował ogromną konfuzję: już, już wydawało się, że wszystko będzie dobrze i problem określania odległości we Wszechświecie można będzie uznać za rozwiązany, a tu nagle... Ale po kolei.

Jedną z ważnych własności galaktyk – nb. z której uniwersalności zdajemy sobie sprawę dopiero od niedawna – jest to, że w ich centrach znajdują się supermasywne czarne dziury. Słowo „supermasywne” oznacza tu, że ich masy osiągają miliony mas Słońca. Czarna dziura to obiekt z definicji niewidoczny, ale zdradzający swą obecność dzięki monstrualnemu polu grawitacyjnemu, jakie wytwarza. Inne ciało znalazłszy się w takim polu ma „do wyboru” albo wpaść do dziury i przepaść na zawsze w jej wnętrzu, albo bardzo szybko obiegać ją po jakiejś orbicie. Ziemi wystarczy biec z prędkością 30 km/s po swojej orbicie, żeby nie spaść na Słońce. Planetom bardziej oddalonym od Słońca wystarczają jeszcze mniejsze prędkości¹³. Ze względu na zawrotne natężenie pola wokół galaktycznej czarnej dziury obiekt obiegający ją po orbicie o promieniu nawet dziesiątki tysięcy razy większym niż promień orbity ziemskiej musi pędzić z prędkością rzędu 1000 km/s. Okazuje się że istnieją takie obiekty. Co o nich wiemy? Otóż wiemy przynajmniej tyle, że są dość małych rozmiarów – mniejszych niż Układ Słoneczny – i że emitują fale radiowe. Źródłem tej emisji jest woda – poznajemy to po widmie owego promieniowania¹⁴. Metoda pomiaru odległości wykorzystuje to, że, po pierwsze, mierzymy prędkości takich chmur w oparciu o efekt Dopplera, a po drugie – śledzimy ich ruchy. W niezwykle wyrafinowanych obserwacjach radiowych mamy bowiem możliwość mierzenia nieprawdopodobnie wręcz małych przesunięć kątowych, rzędu zaledwie 100-milionowych sekundy łuku. Pod takim kątem widać (jeśli w ogóle można coś takiego zobaczyć) jeden milimetr z odległości 2063 km. Albo inaczej: tak subtelna metoda pozwalałby

¹³ Prędkość w ruchu orbitalnym maleje odwrotnie proporcjonalnie do pierwiastka odległości od Słońca, tak więc planeta np. cztery razy dalsza biegnie dwa razy wolniej.

¹⁴ Dodatkowo wiadomo, że jest to emisja maserowa. (Masery to radiowe odpowiedniki laserów.)

zmierzyć grubość włosa z odległości Warszawa–Kraków. Dysponując taką precyzją pomiaru możemy nawet w obiektach oddalonych o miliony lat świetlnych po paru latach obserwacji dostrzec, że śledzona chmura nieco się przemieściła.

Wreszcie jest dokładny pomiar...

Metodę tę udało się ostatnio zastosować do galaktyki NGC4258 (znanej także jako M106). W jej centrum rezyduje czarna dziura o masie 39 mln mas Słońca, a wokół niej na orbitach o promieniach od 33 tys. do 58 tys. promieni orbity Ziemi pędzą z prędkościami ok. 1000 km/s chmury zawierające masery wodne. Od 1994 r. przez kilka lat śledzono ruchy takich chmur w NGC4258 i 5 sierpnia 1999 r. opublikowano wyniki tych badań¹⁵. Okazało się, iż odległość od NGC4258 wynosi 23,5 mln lat świetlnych z błędem zaledwie 4%, co jest najdokładniejszym dotąd wyznaczeniem tak wielkiej odległości. Oczywiście łatwo się domyślić, co zrobiono natychmiast po uzyskaniu tego wyniku: skonfrontowano go z pomiarem metodą cefeid dokonany za pomocą HST i okazało się, iż ta wynosi dla NGC4258... 28 mln lat świetlnych. Gdzie zatem tkwi błąd? Najprawdopodobniej w metodzie cefeid, ale dlaczego – trudno na razie powiedzieć; „dochodzenie jest w toku”. Jakakolwiek by jednak była przyczyna błędu w drabinie odległości, nowy pomiar dla NGC4258 oznacza konieczność kolejnej (już co najmniej trzeciej!) rewizji kosmicznej skali odległości; co gorsza w dół, tzn. trzeba „odmłodzić” Wszechświat o kilka procent.

...ale to jeszcze nie koniec

Widmo paradoksu wieku znowu zajrzało astronomom w oczy, a kwestia wieku Wszechświata znów stała się „gorąca”. Poszukiwania dokładnej wartości stałej Hubble’a będą na pewno kontynuowane. I nie tylko tej stałej. Jest bowiem jeszcze druga stała decydująca o skali Kosmosu, a której nazwę skrzę-

¹⁵ J.R. Hermstein i in. (1999), „Nature”, nr 400, s. 539.

nie dotąd przemilczaliśmy, mianowicie stała deceleracji, czyli parametr określający, jak ekspansja Wszechświata zmniejsza prędkość na skutek wzajemnego przyciągania się galaktyk. Wartość tej stałej ma bezpośredni związek z całkowitą ilością materii we Wszechświecie. Znaczna część tej materii – dziś wiemy, że nawet większość! – nie promieniuje lub promieniuje bardzo słabo, tak słabo, że nie potrafimy tego promieniowania na razie wykryć. Jest to wobec tego tzw. ciemna masa zdradzająca swoją obecność jedynie przez wytwarzane przez siebie pole grawitacyjne. Im większa miałaby się okazać owa stała deceleracji, czyli im większa jest gęstość Wszechświata¹⁶, tym krótszy okaże się jego wiek, a więc tym większa groźba paradoksu wieku. A dlaczego dopiero „miałaby się okazać?” Cóż, na razie oznaczenia tego parametru są jeszcze mniej pewne niż oznaczenia stałej Hubble’a, aczkolwiek, te, które mamy, wydają się wskazywać, że ma on raczej niedużą wartość, pozostawiającą jeszcze pewien niewielki „margines bezpieczeństwa” w kwestii rzeczonego paradoksu. Żeby ten, i tak już mocno skomplikowany, obraz dodatkowo zaciemnić, dodajmy dla porządku, że modele kosmologiczne zawierają jeszcze trzeci czynnik istotny dla problemu wieku Wszechświata, tzw. stałą kosmologiczną: parametr trochę „na siłę” wstawiony do równań przez samego Einsteina, ale pozwalający uwzględnić istnienie ewentualnej siły odpychającej galaktyki. Czy taka siła faktycznie istnieje – trudno powiedzieć, w każdym razie hipoteza istnienia takiej tajemniczej siły jest ostatnio przedmiotem wielu spekulacji.

Po raz kolejny okazało się więc, że przyroda bardzo niechętnie zdradza swoje największe tajemnice i nieraz potrafi przyprawić naukowców o ból głowy. I chociaż przez minione 75 lat od wiekopomnego odkrycia Edwina Hubble’a dokonał się ogromny postęp w poznaniu rozmiarów i wieku Wszechświata, udział czynników niepewnych, słabo poznanych lub zgoła nieznanych jest wciąż znaczny. Można przeto śmiało powiedzieć, że do happy endu tej pasjonującej historii jest jeszcze daleko.

A zatem ciąg dalszy nastąpi...

¹⁶ Gęstością nazywamy w fizyce stosunek masy to objętości.

Marek Blaza SJ

Terytoria kanoniczne

Zagrożenie czy szansa dla jedności?

Mimo że w 1993 r. w Balamand (Liban) teologowie katoliccy i prawosławni zaaprobowali dokument, w którym dystansują się od prozelityzmu i uniatyzmu¹, to jednak dialog pomiędzy obydwojma Kościołami rozpoczęty oficjalnie 29 maja 1980 r. znajduje się w impasie, ponieważ w wyniku przemian w 1989 r. Kościół prawosławny popadł w konflikt z odradzającymi się Kościołami unickimi na Ukrainie i w Rumunii. Ponadto innym ważnym czynnikiem, który przyczynił się do zawieszenia dialogu było erygowanie przez Kościół rzymskokatolicki administratur apostolskich na terytorium byłego ZSRR. Rosyjski Kościół prawosławny uznał ten fakt za kolejną próbę przeciągnięcia prawosławnych chrześcijan na katolicyzm, ponieważ w latach dwudziestych naszego stulecia francuski jezuita biskup Michel d'Herbigny (1880–1957) w celu nawrócenia Rosjan na wiarę katolicką potajemnie wyświęcał biskupów i ustanawiał administratorów apostolskich na mocy specjalnych uprawnień udzielonych mu przez Piusa XI². Dlatego też ponowna odbudowa struktur Kościoła rzymskokatolickiego na terytorium byłego ZSRR została uznana przez patriarchat moskiewski za nieuprawnioną, ponieważ struktury te naruszają granice terytorium kanonicznego Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego. Czy jed-

¹ Uniatyzm jest tutaj rozumiany jako forma prozelityzmu polegająca na zawarciu unii przez niektóre wspólnoty Kościoła prawosławnego ze Stolicą Rzymską w celu nawrócenia całego Kościoła prawosławnego na wiarę katolicką; por. *Uniatyzm, metoda unijna przeszłości a obecne poszukiwanie pełnej wspólnoty* (dokument z Balamand), nr 8; 10 w: *Studia i Dokumenty Ekumeniczne* 10/1994, nr 2, s. 77-82.

² W. Hryniewicz OMI, *Na drodze pojednania. Medytacje ekumeniczne*, Warszawa 1998, s. 145.

nak u progu trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa rzeczywiście Kościół rzymskokatolicki ustanawia hierarchię na terytorium Rosji w celu nawracania prawosławnych chrześcijan na katolicyzm? Czy biskup Rzymu nie ma prawa ustanawiać hierarchii rzymskokatolickiej dla swoich wiernych w kraju, w którym dominuje Kościół prawosławny? Czy patriarcha moskiewski może ustanowić swojego biskupa w Rzymie dla prawosławnych Rosjan? A wreszcie, czy zamieszkiwanie biskupa katolickiego i prawosławnego na jednym terytorium jest przeszkodą, czy też może szansą osiągnięcia pełnej jedności między obydwooma Kościołami? Aby odpowiedzieć na powyższe pytania, należy najpierw sięgnąć do historii nie podzielonego Kościoła pierwszego tysiąclecia, następnie do praktyk, które wytworzyły się w obydwu Kościołach w drugim tysiącleciu, by wreszcie poszukać skutecznych dróg ku pojednaniu i pełnej jedności Kościołów siostrzanych w perspektywie trzeciego tysiąclecia...

Od gmin do metropolii³

W I w. na czele gmin chrześcijańskich stało kolegium starszych (prezbiterów), które działało pod przewodnictwem apostoła albo jego delegata zwanego prezbiterem lub biskupem (Dz 20,17.28; 21,18; 1 Tm 5,17; Tt 1,7), ponieważ w tamtym czasie obu tych słów używano jeszcze zamiennie. W Nowym Testamencie nie ma żadnej wzmianki o tym, że ktoś spośród starszych (prezbiterów) był głową Kościoła lokalnego. Gdy pod koniec I w. św. Jan Apostoł zakłada już stolice biskupie w Azji Mniejszej, wówczas w tychże wspólnotach wybierano już biskupa, aby miał władzę wyświęcania i sądzenia. Pierwsi biskupi nie rezydowali jednak stale w jednym mieście, ale przemiesz-

³E. Przekop, *Wschodnie patriarchaty starożytne*, Warszawa 1984, s. 24-26; H.J. Widuch OFM, *Konstantynopol stolicą ekumenicznego patriarchatu 325-870*, Katowice 1988, s. 27-32; w niniejszym artykule orzeczenia soborów i synodów pierwszego tysiąclecia są tłumaczone i opracowane na podstawie: *Pravila Pravoslavnoj Cerkvi s tolkovanijami Nikodima, episkopa dalmatinsko-istrijskago*, Sankt-Petersburg 1911-1912, reprint 1994, t. I-II; por. I.N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, Sibiu 1992.

czali się, aby zakładać nowe gminy. Dopiero z biegiem czasu osiadali w nich na stałe. W owym czasie władza prezbiterów w gminach była już bardzo ograniczona, tak że nie mogli oni nawet samodzielnie sprawować Eucharystii. Dlatego na czele gmin stali wyłącznie biskupi: miejscy bądź wiejscy zwani chorepiskopami (*tón chórón episkopoí*). Początkowo władza zarówno biskupów wiejskich, jak i miejskich była jednakowa, ale z biegiem czasu władza tych ostatnich wzrastała. Dlatego Synod Ancyrski (314) nie pozwala chorepiskopom święcić prezbiterów i diakonów bez zgody biskupa miejskiego poza określonym terytorium (*paroikia*) (kan. 13). Synod Antiocheński (341) ponownie przypomina, że władza chorepiskopa jest zależna od władzy biskupa miejskiego (kan. 10). Z kolei Synod w Sardyce (343) zaleca, aby nie ustanawiać już chorepiskopów (kan. 6). Natomiast postanowienie Synodu Laodycejskiego (343) wymusza zniesienie urzędu chorepiskopa: *nie należy w małych miastach i wioskach ustanawiać biskupów, a jedynie periodeutów (periodeutas), [czyli prezbiterów wyższej rangi]. A ustanowieni już wcześniej biskupi [wiejscy] niech niczego nie czynią bez zgody biskupa [miejskiego]* (kan. 57). Zanik urzędu chorepiskopa, a wcześniej sukcesywne ograniczanie jego władzy przyczyniło się do wzrostu znaczenia prezbiterów w parafiach, z drugiej jednak strony doprowadziło do wytworzenia się hierarchii między samymi biskupami, w tym wykrystalizowania się urzędu metropolity, czyli biskupa miasta macierzystego⁴. Metropolie kościelne powstawały zwykle w tych samych miastach, które już były politycznymi stolicami prowincji Cesarstwa Rzymskiego. Już w listach Pawłowych jest mowa o ważniejszych Kościołach: w Koryncie (2 Kor 1,1), Efezie (Ef 1,1) i Galacji (Ga 1,2). Miasta te w owym czasie stanowiły stolice prowincji Imperium Rzymskiego. Ponadto biskupi mieszkający w stolicy prowincji na wzór apostołów zakładali gminy filialne. W ten sposób Kościół danej stolicy prowincji stawał się metropolią, czyli Kościołem-matką dla nowo założonych Kościołów-córek.

⁴Słowo „metropolia” wywodzi się od dwóch słów greckich: „métér” – „matka” oraz „polis” – „miasto”.

W celu zachowania ścisłej łączności Kościołów w ramach metropolii w stolicy prowincji odbywały się synody pod przewodnictwem metropolity. W III w. taki sposób zarządzania Kościołami lokalnymi staje się już powszechnie przyjęty. Świadczy o tym choćby postanowienie Kanonów Apostolskich z przełomu III i IV w.: *Biskupi każdego narodu powinni wiedzieć, kto jest wśród nich pierwszy i powinni uznawać go jako głowę i niczego przewyższającego ich kompetencje nie czynić bez jego osądu: każdy niech czyni tylko to, co dotyczy jego prowincji (eparchii) i miejsc do niej przynależących. Ale i pierwszy niech niczego nie czyni bez osądu wszystkich* (kan. 34).

Stolice św. Piotra⁵

I Sobór Nicejski (325) nakazuje zachowywanie starożytnego zwyczaju, na mocy którego biskup Aleksandrii sprawuje władzę jurysdykcyjną w Egipcie, Libii i Pentapolu na wzór biskupa Rzymu sprawującego taką samą władzę w Italii, Galii, Hiszpanii i Afryce. Podobny zakres władzy otrzymuje również biskup Antiochii wobec wschodnich diecezji Cesarstwa Rzymskiego (por. kan. 6). A zatem biskupi Rzymu, Aleksandrii i Antiochii na mocy postanowień I Soboru Nicejskiego posiadają już jurysdykcję ponadmetropolitalną, choć nie ma tu jeszcze mowy o patriarchatach. Te trzy stolice biskupie swoje uprzywilejowane miejsce zawdzięczają głównie Piotrowemu pochodzeniu. Biskupi Rzymu Innocenty I (402–417), Leon Wielki (440–461) oraz Grzegorz I (590–604) argumentują, że ich stolica wysuwa się na pierwsze miejsce spośród dwóch pozostałych nie ze względu na własną świetność, ale ponieważ stała się pierwszą stolicą Piotra. Natomiast Aleksandria jako druga stolica Piotrowa swoją wielkość również zawdzięcza temu apostołowi, który najpierw sam miał zamieszkiwać w tym mieście, a następnie posłał doń swojego ucznia, św. Marka Ewangelistę, który został pierwszym biskupem Aleksandrii. Kiedy jednak biskup Aleksandrii Dioskur na krótko przed synodem zbójeckim w Efezie

⁵ E. Przekop, dz. cyt., s. 48-55; H.J. Widuch OFM, dz. cyt., s. 31-38.

(449) próbował ingerować w wewnętrzne sprawy Antiochii, wówczas biskup tego miasta Domnus zauważył, że Piotr przebywał również w Antiochii, a ponieważ był on nauczycielem Marka, dlatego Antiochia powinna stać wyżej od Aleksandrii. Warto przy tej okazji również zauważyć, że postanowienia I Soboru Nicejskiego nic nie mówią o tym, że Kościół aleksandryjski został założony przez św. Marka. Co więcej, na podstawie źródeł historycznych można stwierdzić, że istnieją również inne powody, dla których Aleksandria stała się drugą stolicą św. Piotra. Miasto to bowiem w ówczesnym czasie było polityczną stolicą Egiptu. Natomiast Antiochia stała się trzecią stolicą Piotrową, ponieważ przebywał w niej św. Piotr (por. Ga 2,11 nn.). Jego pobyt w tym mieście trwał prawdopodobnie tylko kilka miesięcy. Nie można zatem wnioskować, że św. Piotr założył Kościół w Antiochii, a raczej wyraził on zgodę na założenie tego Kościoła. Również św. Ignacy z Antiochii (zm. ok. 110 r.) w swoich listach nigdzie wprost nie uważa się za następcę św. Piotra na stolicy antiocheńskiej. Co więcej, św. Piotr miał większy udział w zakładaniu Kościoła w Cezarei Palestyńskiej, która nigdy nie została nazwana stolicą Piotrową. Natomiast Jerozolima, choć na podstawie uchwał I Soboru Nicejskiego (kan. 7) cieszy się należną czcią, to jednak nie jest zrównana w prawach z trzema stolicami Piotrowymi, ani nie ujmuje godności metropolicie Cezarei Palestyńskiej, od której dotąd była zależna. Jerozolima bowiem, chociaż faktycznie była „najbardziej Piotrową siedzibą”, jednak w kontekście politycznym nie miała już w tym czasie wielkiego znaczenia.

Heraklea a Konstantynopol⁶

W 330 r. cesarz Konstantyn Wielki założył nową stolicę Imperium Rzymskiego w Bizancjum, mieście leżącym nad Bosforem. Biskup nowej stolicy, nazywanej odąd na cześć cesarza Konstantynopolem, był zależny od metropolity Heraklei.

⁶ E. Przekop, dz. cyt., s. 29-37, 55-56; H.J. Widuch OFM, dz. cyt., s. 39-55, 58-65, 69; V.A. Cypin, *Cerkovnoje pravo*, Moskva 1996, s. 209-215.

Jednak taki stan rzeczy nie mógł się długo utrzymać. Kiedy do nowej stolicy Cesarstwa zwołano synod biskupów w 381 r., który później został uznany jako I Sobór Konstantynopolitański, wówczas postanowiono, że *biskup Konstantynopola niech posiada pierwszeństwo honorowe po biskupie Rzymu, ponieważ miasto to jest nowym Rzymem* (kan. 3). W ten sposób biskup Konstantynopola został wyjęty spod władzy metropolity Heraklei. Co więcej, mimo że biskupi Konstantynopola nie posiadali nawet tytułu metropolity, zaczęli oni ingerować w sprawy obsadzania sąsiednich biskupstw. Tak więc na przykład św. Jan Chryzostom (zm. 407 r.) składając z urzędu metropolitę Efezu z powodu symonii i wyświęcając na jego miejsce swojego metropolitę, naruszył autonomiczność Kościoła efeskiego zagwarantowaną przez I Sobór Konstantynopolitański (kan. 2). Co więcej, w owym czasie metropolita Efezu, podobnie jak metropolici Cezarei i Heraklei zaczęli używać tytułu egzarchy, który miał wręcz wskazywać na ponadmetropolitalny zasięg ich władzy. Jednak postanowienia Soboru Chalcedońskiego (451) ograniczyły ich władzę: *jeżeli jakiś biskup lub duchowny prowadzi proces przeciw metropolicie, niech zwróci się do egzarchy diecezji albo do stolicy cesarskiej, Konstantynopola, i przed nim niech sprawę prowadzi* (kan. 9; por. kan. 17). A zatem ojcowie soborowi przyznają takie same prawa Konstantynopolowi, jak i Rzymowi. O ile bowiem Rzym był miastem cesarskim, o tyle obecnie w Konstantynopolu przebywa cesarz i działa senat (kan. 28). Odtąd biskup Konstantynopola miał już władzę jurysdykcyjną w Poncie, Azji i Tracji, a także został wyniesiony ponad Aleksandrię i Antiochię, stając się bezpośrednim rywalem Rzymu. Jednakże papież Leon Wielki odrzucił orzeczenie soboru o równości Rzymu i Konstantynopola. Natomiast cesarz Justynian Wielki (527–565) zatwierdził postanowienia tego soboru oraz usankcjonował istnienie instytucji 4 patriarchatów w obrębie Imperium Rzymskiego: Rzymu, Konstantynopola, Aleksandrii, Antiochii i Jerozolimy, która na mocy postanowień Soboru Chalcedońskiego otrzymała status patriarchatu, dzięki czemu zajęła ona w Palestynie miejsce Cezarei. W podobny sposób metropolita Heraklei, któremu niegdyś podlegał Konstantynopol, na mocy postanowień tegoż

soboru stał się zależny od biskupa stolicy cesarskiej. Odtąd o dawnej zależności Konstantynopola przypominał jeden jedyny przywilej, jaki pozostał metropolicie Heraklei: jeżeli kandydat na patriarchę Konstantynopola nie przyjął jeszcze święceń biskupich, wówczas udzielał mu ich, jako główny konsekратор, metropolita Heraklei.

Kijów a Moskwa

Kiedy w 988 r. książę kijowski Włodzimierz przyjął chrzest z Bizancjum, wówczas patriarcha Konstantynopola od razu ustanowił metropolię kijowską, którą ściśle od siebie uzależnił do tego stopnia, że do 1237 r. na stolicy metropolitalnej w Kijowie osadzani byli wyłącznie Grecy. Kiedy Mongołowie podbili północno-wschodnią część Rusi Kijowskiej (1237–1240), a w XIV w. Ruś Halicka została przyłączona do Polski, wówczas jedność podzielonego państwa zachowała się jedynie w strukturach kościelnych. Dzięki ścisłej zależności od Konstantynopola metropolici kijowscy byli w stanie wznieść się ponad rywalizację władców lokalnych, a ponadto cieszyli się również dużym autorytetem u chanów mongolskich. Z drugiej strony, Konstantynopol poszedł również na kompromis: metropolitami kijowskimi byli mianowani na przemian Grecy i Rusini⁷. Natomiast w samym patriarchacie konstantynopolitańskim metropolia kijowska zajmowała jedno z ostatnich miejsc wśród stolic biskupich: w XIII w. była na 61 miejscu, a za panowania cesarza Andronika Paleologa (1306–1328) zajmowała dopiero 77 miejsce. Bizancjum obawiało się bowiem, iż metropolia kijowska, ciesząc się coraz większym autorytetem, będzie dążyła do uniezależnienia się od Konstantynopola. Dlatego też Bizancjum zaczęło coraz bardziej popierać daleką Moskwę, główne miasto północno-wschodniej części Rusi, która doświadczyła jarzma mongolskiego. Co więcej, za wiedzą Konstantyno-

⁷J. Meyendorff, *Powszechność świadectwa a tożsamość Kościoła lokalnego w prawosławiu rosyjskim (988–1988)* w: *Teologia i kultura ducha starej Rusi*, Lublin 1993, s. 293–294.

pola rezydencja metropolitów kijowskich była przenoszona na krótkie okresy do Perejaśławia i Włodzimierza, a na początku XIV w. została przeniesiona do Moskwy. W tym też czasie powstaje metropolia halicka, niezależna od metropolii kijowskiej nazywanej również metropolią kijowsko-litewską, a także kijowsko-moskiewską⁸.

W XII w. metropolici kijowscy narodowości greckiej przez antylacińską polemikę zaczęli uświadamiać Rusinów, iż od 1054 r. nie ma już jedności eklezjalnej między Kościołem rzymskim a konstantynopolińskim⁹. Jednakże podczas Soboru Florenckiego (1438–1439) patriarcha Konstantynopola Józef, a wraz z nim m.in. także metropolita kijowski Izydor, który po przybyciu na Ruś został deponowany przez episkopat ruski, zawarli unię z Kościołem rzymskim. Z jednej bowiem strony Moskwa zaczęła się uważać za ostatni bastion prawosławia, z drugiej zaś – biskupi ruscy nie dokonali wyboru nowego metropolity. Dopiero w 7 lat po depozycji Izydora (1448) episkopat ruski zebrawszy się w Moskwie, wybrał Jonasza na metropolitę Kijowa i całej Rusi, za co zresztą wielki książę przeprosił Konstantynopol. W odpowiedzi na tę samowolę ruskich hierarchów unicki patriarcha Konstantynopola na uchodźstwie wyświęcił w Rzymie (1458) Grzegorza Bołgarina na metropolitę Kijowa i całej Rusi, któremu podporządkowały się diecezje leżące na terytorium dzisiejszej Ukrainy i Białorusi. Wnet jednak Grzegorz Bołgarin zerwał z Rzymem i podporządkował się patriarchsze Konstantynopola, który nie był w unii z Rzymem. W ten sposób zaistniały dwie metropolie kijowskie: pierwsza – zależna od Konstantynopola, z siedzibą w Kijowie oraz druga – uważająca się za niezależną, z siedzibą w Moskwie¹⁰. To współistnienie dwóch metropolii kijowskich nie trwało jednak długo, ponieważ o ile hierarchowie rezydujący w Kijowie zachowali tytuł metropolity kijowskiego i całej Rusi,

⁸ V.A. Cypin, dz. cyt., s. 228.

⁹ B. Kumor, *Problem jedności Kościoła na Rusi z Kościołem katolickim do końca XII wieku w: Teologia i kultura duchowa starej Rusi*, Lublin 1993, s. 134.

¹⁰ J. Meyendorff, dz. cyt., s. 296.

o tyle hierarchowie rezydujący w Moskwie po śmierci metropolity Jonasza posługiwali już się tytułem metropolity moskiewskiego i całej Rusi¹¹. Natomiast w 1589 r. Rosjanie zaproponowali przebywającemu w Moskwie patriarchsze Konstantynopola Jeremiaszowi II przeniesienie stolicy patriarchalnej z okupowanego przez Turków Konstantynopola do Rosji. Patriarcha jednak odmówił, natomiast Rosjanie zdecydowali się sami podnieść metropolię moskiewską do rangi patriarchatu, co zostało oficjalnie zatwierdzone przez Sobór Konstantynopolitański (1590), na którym obecni byli m.in. patriarchowie Konstantynopola, Antiochii i Jerozolimy¹². Na tym soborze postanowiono również, iż patriarchat moskiewski będzie zajmował piąte miejsce w prawosławnym świecie po Konstantynopolu, Aleksandrii, Antiochii i Jerozolimie. Mimo jednak powstania patriarchatu moskiewskiego metropolia kijowska nadal podlegała pod patriarchat Konstantynopola¹³. Dopiero w 1685 r. nastąpiło przyłączenie metropolii kijowskiej do patriarchatu moskiewskiego: metropolita kijowski Gedeon Czetwertyński złożył oficjalną przysięgę wierności patriarchsze moskiewskiemu, a rok później patriarcha Konstantynopola Dionizy pod przymusem zrzekł się praw do metropolii kijowskiej, przekazując ją patriarchatowi moskiewskiemu¹⁴. Dlatego po odzyskaniu niepodległości przez Ukrainę w 1991 r. Sobór Ukraińskiego Kościoła Prawosławnego w Kijowie poprosił patriarchat moskiewski o niezależność w formie autokefalii¹⁵. Moskwa odpowiedziała na tę prośbę negatywnie. Gdyby bowiem patriarchat moskiewski pozwolił na niezależność metropolii kijowskiej, wówczas straciłby prawo do sukcesji po Rusi Kijowskiej¹⁶. Mimo negatywnej odpowiedzi udzie-

¹¹ V.A. Cypin, dz. cyt., s. 231.

¹² Patriarchat Aleksandrii w tym czasie wakował.

¹³ A zatem Unia Brzeska (1596) to zjednoczenie się z Kościołem rzymskim części patriarchatu Konstantynopola w postaci metropolii kijowskiej.

¹⁴ A. Mironowicz, *Prawosławie i unia za panowania Jana Kazimierza*, Białystok 1997, s. 262; por. V.A. Cypin, dz. cyt., s. 231.

¹⁵ Autokefalia – gr. „auto” – „samo”, „kefale” – „głowa”; cecha wszystkich patriarchatów wschodnich, a także niektórych metropolii Kościołów wschodnich, które są całkowicie niezależne i rządzą się swoimi prawami.

¹⁶ W. Pawluczuk, *Kościół prawosławny na postkomunistycznej Ukrainie w: Prawosławie*, Kraków 1994, s. 136.

lonej przez patriarchat moskiewski, na terytorium Ukrainy powstały niezależne (autokefaliczne) Kościoły prawosławne, które jednakże nie są uznawane za kanoniczne przez świat prawosławny: Ukraiński Kościół Kijowskiego Patriarchatu oraz Ukraiński Kościół Autokefaliczny. Natomiast metropolita kijowski uznawany przez świat prawosławny nadal podlega pod patriarchat moskiewski, choć sama metropolia kijowska cieszy się pewną autonomią w ramach tego patriarchatu, a metropolie przysługuje tytuł egzarchy.

Prawosławne Kościoły autokefaliczne

Już w 424 r. na Synodzie w Markbata Kościół wschodniosyryjski ogłosił swoją całkowitą niezależność od biskupa Antiochii. Na synodzie tym uchwalono bowiem, iż zwierzchnik Kościoła wschodniosyryjskiego, biskup Seleucji-Ktezyfonu, nie podlega żadnemu innemu hierarsze. Z drugiej jednak strony biskup Antiochii nie uznał tych postanowień synodalnych jako aktu schizmy, ponieważ dopiero po odrzuceniu uchwał Soboru Efeskiego (431) Kościół wschodniosyryjski zerwał jedność z resztą chrześcijaństwa¹⁷. Niedługo potem spod jurysdykcji biskupa Antiochii wymknął się również Kościół cypryjski, który na mocy postanowień Soboru Efeskiego (431) otrzymał autokefalię (kan. 8). Również Kościół gruziński podlegał biskupowi Antiochii w większym czy mniejszym stopniu aż do VIII w., kiedy patriarchowie tego Kościoła stali się jego faktycznymi zwierzchnikami, choć patriarchat moskiewski uznał autokefalię Kościoła gruzińskiego dopiero w 1943 r. Natomiast większość Kościołów autokefalicznych wyłoniła się z patriarchatu Konstantynopola. Tak więc podczas Soboru Ignacjańskiego¹⁸ (869–870) Kościół bułgarski otrzymał pewną autonomię, a w 927 r. Konstantynopol przyznał godność pa-

¹⁷E. Przekop, dz. cyt., s. 182; M. Blaza SJ, T. Grodecki, *Nestorianie – kim byli i kim są dzisiaj?*, „PP” 7-8/1998, s. 38-39.

¹⁸Sobór Ignacjański (869–870) to IV Sobór Konstantynopolitański, który na Zachodzie jest uznawany za sobór powszechny od XI w., czyli po reformie gregoriańskiej. Wcześniej Zachód uznawał za sobór powszechny Sobór Focjański (879–880); zob. W. Hryniewicz OMI, *Kościoły siostrzane*, Warszawa 1993, s. 158.

triarchy zwierzchnikowi tego Kościoła. Jednak za panowania cesarza bizantyjskiego Bazylego II Bułgarobójcy (976–1025) Kościół bułgarski utracił swoją niezależność, którą ponownie odzyskał w XIII w., by wiek później ponownie ją utracić w wyniku inwazji tureckiej. Natomiast w 1872 r. Kościół bułgarski, naruszając kanony, sam siebie ogłosił autokefalicznym, przez co zerwał jedność eklezjalną z prawosławiem. Dopiero w 1945 r. schizma zakończyła się, a w 1953 r. Kościół bułgarski został podniesiony do rangi patriarchatu. Podobnie było z Kościołem serbskim. Uniezależnił się on od Konstantynopola na początku XIII w., a w 1346 r. Sobór Kościoła Serbskiego nadał arcybiskupowi Pećskiemu tytuł patriarchy, za co Konstantynopol obłożył ów Kościół anatemą i dopiero w 1879 r. został on uznany za kanoniczny patriarchat. Natomiast metropolia moskiewska i całej Rusi uniezależniła się od Konstantynopola, gdy biskupi tej metropolii sami wybrali i osadzili na stolicy w Moskwie metropolitę Jonasza (1448). W ten sposób Konstantynopol został postawiony przed faktem dokonanym i musiał uznać autokefalię metropolii moskiewskiej. Natomiast Kościół rumuński uzyskał autokefalię od Konstantynopola w 1865 r., a status patriarchatu w 1925 r.¹⁹ Z kolei Kościół prawosławny w Polsce po I wojnie światowej wchodził w skład patriarchatu moskiewskiego. Dlatego rząd polski próbował nakłonić patriarchę moskiewskiego Tichona, aby udzielił Kościołowi prawosławnemu w Polsce autokefalii, jednak bezskutecznie. Kiedy jednak patriarcha Tichon został uwięziony, wówczas władze polskie postanowiły ominąć patriarchat moskiewski i zwrócić się bezpośrednio o autokefalię do patriarchy Konstantynopola Grzegorza VII, który w specjalnym „Tomosie” z dnia 13 XI 1924 r. nadał Kościołowi prawosławnemu w Polsce autokefalię. W ten sposób Konstantynopol bierze niejako odwet za odebranie mu przez Moskwę metropolii kijowskiej w 1686 r. Jednakże Rosyjski Kościół prawosławny nie uznał tej autokefalii. Inne Kościoły prawosławne uznały warunkowo autokefalię Kościoła prawosławnego w Polsce, do czasu jej potwierdzenia przez Kościół-matkę, czyli przez patriarchat moskiewski. W ten

¹⁹ V.A. Cypin, dz. cyt., s. 215-217.

sposób Kościoł prawosławny w Polsce nabył de facto autokefalię. Jednak między Kościołem prawosławnym w Polsce i w ZSRR nie było jedności eklezjalnej. Dopiero 22 VI 1948 r. dokonał się akt ponownego złączenia obydwu Kościołów, w którym Kościół prawosławny w Polsce uznał nadanie mu autokefalii przez patriarchę Konstantynopola Grzegorza VII (1924) za niekanoniczne i nieważne. Dopiero po takim oświadczeniu patriarcha moskiewski wraz ze swoim synodem 22 XI 1948 r. nadali Kościołowi prawosławnemu w Polsce status metropolii autokefalicznej²⁰. Również w obecnym czasie nadal istnieje problem kanoniczności niektórych Kościołów prawosławnych, np. Kościoła japońskiego, amerykańskiego oraz czeskiego i słowackiego, ponieważ prawo dotyczące nadawania i ogłaszania autokefalii nie jest sprecyzowane i czeka na swe rozwiązanie na Soborze Panprawosławnym...

Katolickie Kościoły *sui iuris*

Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich promulgowany w 1990 r. definiuje Kościół *sui iuris*, czyli rządzący się własnym prawem jako *grupę wierzących zjednoczoną przez hierarchię według norm prawa, którą [to grupę] najwyższa władza Kościoła w sposób wyraźny bądź domyślny uważa za autonomiczną* (kan. 27). W Kościele katolickim wyróżnia się obecnie 22 Kościoły *sui iuris*, spośród których największym pod względem terytorium i liczby wiernych jest Kościół łaciński. Pozostałe Kościoły *sui iuris* to katolickie Kościoły wschodnie, spośród których 7 cieszy się statusem patriarchatu, 2 statusem arcybiskupstwa większego (quasi-patriarchatu), a 3 metropolii. Mimo to wszystkie Kościoły *sui iuris* są sobie równe w prawach i obowiązkach²¹. Jan Paweł II w Dekrecie o Ekumenizmie „*Entes in mundum*” z 1988 r. napisał, iż *autonomia, jaką cieszą*

²⁰ K. Urban, *Kościół prawosławny w Polsce 1945–1970*, Kraków 1996, s. 42-54; 389-393.

²¹ V.D. Pospiszil, *Schidne katolyč'ke cerkovne pravo*, Lviv 1997, s. 70-72; por. J.D. Faris, *Eastern Catholic Churches: Constitution and Governance*, New York 1992, s. 144-147.

się Kościoły Wschodnie odnośnie dyscypliny nie bierze początku z jakichś przywilejów nadanych im przez Kościół Rzymski, ale wypływa z samego prawa, którym te Kościoły są obdarzone od czasów apostołskich²². Z drugiej strony już od czasów starożytnych pojawił się problem ustanawiania biskupów jednego Kościoła *sui iuris* na terytorium innego. Tak więc np. wikariat apostołski w Tessalonikach, któremu podlegała Illiria, był zależny od biskupa Rzymu, choć Tessalonika leżała w granicach Cesarstwa Bizantyjskiego, a biskupi tego państwa starali się podporządkować sobie tę stolicę biskupią²³. Natomiast kiedy biskup Konstantynopola Akacjusz (472–488) został nazwany patriarchą ekumenicznym, wówczas biskupi Rzymu sprzeciwili się używaniu przez niego tego tytułu, ponieważ dla nich przyjęcie takiego tytułu oznaczało prymat patriarchy Konstantynopola na całym świecie, podczas gdy patriarchom Konstantynopola chodziło o podkreślenie swojego prymatu jedynie na terytorium (gr. „oikoumene”) Cesarstwa Bizantyjskiego. Powodem ku takiemu rozumowaniu papieży mogły być obrady Soboru Trullańskiego (691–692), kiedy Konstantynopol chciał rozciągnąć zwyczaje bizantyjskie także na Kościół rzymski. Jednak podczas Soboru Ignacjańskiego (869–870) Rzym uznał Konstantynopol za drugą stolicę patriarchszą w Kościele, a następnie podczas Soboru Focjańskiego (879–880) obydwie Kościoły postanowiły, że Kościół rzymski zachowa swoje zwyczaje, a Kościół konstantynopolitański swoje, podobnie zresztą pozostałe stolice wschodnie (kan. 1). Natomiast w 1024 r. zaistniał projekt, wedle którego patriarcha ekumeniczny Konstantynopola miał być uznany za *powszechnego na swoim obszarze*²⁴. Do tej właśnie idei w większym czy mniejszym stopniu nawiązują tak katolickie Kościoły *sui iuris*, jak i prawosławne Kościoły autokefaliczne. O ile jednak autonomiczność Kościołów jest przejrzysta w ramach terytorium, które obejmują, o tyle pojawiają się problemy w ustanawianiu wspólnot poza owym terytorium. Jeżeli są to wspólnoty tworzone dla diaspory, wówczas raczej

²² *Acta Apostolicae Sedis*, 80 (1988), 950.

²³ E. Przekop, dz. cyt., s. 186–187.

²⁴ G. Ostrogorski, *Dzieje Bizancjum*, Warszawa 1968, s. 276.

nie podważa się zasadności takiego działania. Problem pojawia się wówczas, gdy jakiś Kościół autokefaliczny czy *sui iuris* zaczyna prowadzić działalność misyjną również poza granicami swojego terytorium. W dokumencie przygotowawczym do Soboru Panprawosławnego biskupi Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego w sprawie autonomii Kościołów podkreślili m.in., że *każdy Kościół autokefaliczny ma pełne prawo i obowiązek prowadzić zbawczą misję poza swoimi granicami terytorialnymi*²⁵. Ze względu jednak na to, że między Kościołem katolickim i prawosławnym nie istnieje jeszcze pełna jedność eklezjalna, dlatego działalność misyjna konkretnego katolickiego Kościoła *sui iuris* (najczęściej łacińskiego) jest czasem postrzegana przez dany prawosławny Kościół autokefaliczny jako prozelityzm. Z drugiej strony wspólne uzgodnienie katolicko-prawosławne z Balamand (Liban) z 1993 r. zdecydowanie odrzuca taką działalność misyjną obydwu Kościołów, której celem byłoby przechodzenie wiernych z jednego Kościoła do drugiego (nr 10).

Model „komunii pośredniej” między Kościołami siostrzanymi

W obecnym czasie pewną nadzieją napawa fakt, iż Kościoły katolicki i prawosławny dążą do pełnej komunii z sobą na płaszczyźnie lokalnej, czyli niejako „oddolnie”. W praktyce mogłoby to polegać na tym, że jeden z wschodnich katolickich Kościołów *sui iuris* osiągnąłby pełną komunie eklezjalną z jednym z prawosławnych Kościołów autokefalicznych tak, że ani ów katolicki Kościół *sui iuris* nie zerwałby jedności z Rzymem, ani ów prawosławny Kościół autokefaliczny nie zerwałby jedności z pozostałymi autokefaliami Kościoła prawosławnego. W ten sposób między obydwoma Kościołami siostrzanymi zaistniałaby „komunia pośrednia”. Przykłady różnego rodzaju „komunii pośrednich” między dwoma Kościołami lokalnymi można znaleźć już w latach 360–370, kiedy na stolicy w Antio-

²⁵H. Paprocki, *Przygotowania do Soboru Panprawosławnego*, w: *Kalendarz Prawosławny 2000*, Białystok 1999, s. 205.

chii zasiadało równocześnie dwóch rywalizujących ze sobą biskupów: Paulin i Melecjusz. Obydwaj walczyli z herezją ariańską, ale między nimi samymi nie było jedności eklezjalnej, co więcej, o ile św. Bazyli Wielki był w jedności z Melecjuszem, o tyle św. Atanazy i biskupi Rzymu utrzymywali jedność z Paulinem. Natomiast w II połowie XVI w., kiedy Kościół mołdawski osiągnął jedność z Rzymem, nie oznaczało to zerwania jedności Kościoła mołdawskiego z autokefalią Kościoła prawosławnego²⁶. Natomiast w II połowie XVII w. wszyscy trzej patriarchowie Kościoła nestoriańskiego byli w unii z Rzymem, choć sami między sobą się zwalczaali²⁷. W tym kontekście w czasach obecnych powstała Grupa Studyjna Kościoła Kijowskiego, w skład której wchodzi przedstawiciele patriarchatu Konstantynopola oraz Ukraińskiego Kościoła Greckokatolickiego. Celem tej grupy jest osiągnięcie pełnej jedności tak z Rzymem, jak i z Konstantynopolem, przez co obie te stolice znalazłyby się w komunii pośredniej. Natomiast greckokatolicki arcybiskup melchicki patriarchatu antiocheńskiego Elias Zoghby w 1995 r. złożył na ręce prawosławnego metropolity Jerzego następujące wyznanie wiary: *I. Wierzę we wszystko, czego naucza Wschodnie Prawosławie. II. Jestem w komunii z Biskupem Rzymskim, w granicach przyznanych pierwszemu spośród Biskupów przez Świętych Ojców Wschodnich, w pierwszym tysiącleciu, przed podziałem*²⁸. W ten sposób rozpoczął się proces stopniowego jednoczenia katolickiego i prawosławnego patriarchatu antiocheńskiego.

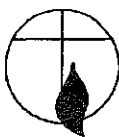
Również wspólne katolicko-prawosławne uzgodnienie z Balamand (1993) wskazuje, że jedność między obydwoma siostrzanymi Kościołami nie może być rozumiana jako wchłonięcie czy stopienie, ale jako spotkanie w prawdzie i miłości (nr 14), natomiast *to, co Chrystus powierzył swojemu Kościołowi (...) nie może być uważane za wyłączną własność Kościoła katolickiego czy prawosławnego* (nr 13). Dlatego w duchu tego uzgodnienia nie można mówić o tym, że Kościół katolicki ma swoje teryto-

²⁶ W. Hryniewicz OMI, *Na drodze pojednania*, s. 170, 172.

²⁷ M. Blaza SJ, T. Grodecki, dz. cyt., s. 42-43.

²⁸ W. Hryniewicz OMI, *Na drodze pojednania*, s. 171-173.

rium kanoniczne, a Kościół prawosławny swoje. Co więcej, strona katolicka oświadczyła, iż *działalność duszpasterska Kościoła katolickiego, tak łacińskiego jak i wschodniego, nie ma na celu nakłaniania wiernych do przechodzenia z jednego Kościoła do drugiego, czyli nie zmierza do prozelityzmu wśród prawosławnych. Jej celem jest zaspokajanie duchowych potrzeb swoich własnych wiernych, a nie wola ekspansji kosztem Kościoła prawosławnego* (nr 22; por. nr 35). Dokument ten podkreśla również, że biskupi i kapłani jednego Kościoła *winni unikać mieszania się w życie duchowe wiernych drugiego Kościoła*, chyba że okazuje się to konieczne. Wówczas jednak należy działać ze szczerością i otwartością, a przy tym respektować dyscyplinę sakramentalną drugiego Kościoła (nr 29). Dlatego też w celu uniknięcia nieporozumień autorzy dokumentu z Balamand uważają za konieczne, aby biskupi katoliccy i prawosławni rezydujący na tym samym terytorium konsultowali się wzajemnie o zamierzeniach duszpasterskich, aby w ten sposób mogła rozwijać się współpraca między obydwoma Kościołami na płaszczyźnie lokalnej (nr 22; 29). Taka konsultacja duszpasterska dotyczy zwłaszcza hierarchów Kościoła katolickiego rezydujących na terytorium tradycyjnie zależnym od Kościoła prawosławnego, aby unikać paralelnych działań duszpasterskich, które mogłyby stać się powodem konkurencji czy nawet konfliktu (nr 29). Taka współpraca siostrzanych Kościołów na płaszczyźnie lokalnej jest szansą ku budowaniu „oddolnej” jedności eklezjalnej tak, aby w trzecim tysiącleciu chrześcijaństwa obydwa Kościoły osiągnęły pełną komunię, którą utraciły u progu kończącego się już drugiego tysiąclecia.



ks. Rafał Szczurowski

Ankieta o Kościele w Polsce z 1906 r.

Na początku wieku redakcja „Przeglądu Powszechnego” przeprowadziła ankietę na temat zadań katolicyzmu w Polsce. Wypowiedzi ankietowanych zostały opublikowane w 1906 r.¹ 82 respondentów z trzech zaborów (hierarchia kościelna, organizacje religijne i zawodowe, osoby indywidualne) dzieliło się spostrzeżeniami dotyczącymi stanu polskiego Kościoła – co należy w nim zmienić, a co zachować; co wyakcentować, a co wprowadzić nowego. Ankietowani nie koncentrowali się wyłącznie na ukazywaniu niedomagań Kościoła, lecz radzili, jak rozwiązać istniejące problemy. Wywiązała się ciekawa dyskusja, którą sprowokowały nie tyle nastroje charakterystyczne dla przełomów wieków (rozrachunek z przeszłością, ocena teraźniejszości, plany na przyszłość), ile raczej świadomość zaistnienia nowych wyzwań nie zauważanych przez dłuższy czas przez polskich katolików.

Kryzys idei pozytywistycznych, filozofii scjentyistycznej i podstaw ontologii materialistycznej doprowadził na początku nowego stulecia do zmian postaw światopoglądowych (zwłaszcza wśród inteligencji). Nastąpił zwrot ku religii. Zainteresowano się psychiką ludzką, jej potrzebami duchowymi i estetycznymi². Powstała sprzyjająca atmosfera do przemian w Kościele. Mijała bowiem epoka, w której Kościół, umacniając mury oblężonej twierdzy tracił kontakt ze współczesnością. Konieczność konfrontacji z nowoczesnym społeczeństwem skłoniła go do odczytania na nowo doktryny św. Tomasza z Akwinu, podjęcia odnowy liturgii, czy ukazywania ciągłej aktualności ideału franciszkańskiego.

¹ „Przegląd Powszechny”, t. 89-90, 23/1906.

² B. Cywiński, *Rodowody niepokornych*, Warszawa 1996, s. 485-486.

Inicjatywa redakcji „Przeglądu” dowiodła, że idea odnowy nie była obca polskiemu katolikowi. Respondenci przekonywali o konieczności zmian, aby stworzyć podatny grunt do rozwoju nowych nurtów myśli katolickiej. Dlatego tak bardzo akcentowali potrzebę uformowania elity, która potrafiłaby nadać kształt życiu religijnemu i nim pokierować oraz włączenia katolików świeckich w społeczną dyskusję na tematy dotyczące wiary. Jak podkreślał ks. F. Fulman *około tej pracy muszą się zgrupować i księża i ludzie szczerze katoliccy z obozu świeckiego*³. Oczekiwano od nich zaangażowania w sprawy, które w doktrynie Kościoła stanowiły pierwiastek ludzki, więc podlegały historycznym przemianom.

Jedną z takich spraw – stanowiącą wówczas dla polskiego katolicyzmu problem niebagatelny i dlatego, w opinii ankietowanych, pierwszoplanowy – była tzw. kwestia społeczna. Termin ten obejmował wiele zagadnień związanych z aktywnością społeczną katolików, a raczej jej brakiem – wobec coraz większej popularności socjalizmu. Socjalizm – uważany za spadkobiercę pozytywizmu i liberalizmu – przeciwstawiano chrześcijaństwu. Wśród głosów oskarżeń o nieetyczność i bezbożność były i takie, jak głos Walerego Gostomskiego, który uważał, iż w socjalizmie obok *sił materialnych i ujemnych, działa (...) w nim jakaś siła dodatnia, moralna, która w dążeniu swem do wyższego ideału humanitarnego z chrześcijańskich źródeł może być wyprowadzona*⁴. Tenże Gostomski oraz Delegacja Stowarzyszeń Tercjarskich w Królestwie Polskim proponowali stworzyć organizację katolicką wzorującą się na wspólnotach socjalistycznych. Jednak próby odmiennego spojrzenia na ruch robotniczy ginęły w jednostronnych ocenach. W socjałach dostrzegano przede wszystkim konkurentów w walce o „rząd dusz” najbardziej niebezpiecznych. Jak pisze ks. Stanisław Spis: *Społeczna agitacja socjalizmu była tylko nową formą walki, prowadzonej od daw-*

³ „Przegląd Powszechny”, t. 89, z. II, s. 186.

⁴ Tamże, t. 90, z. II, s. 313; Walery Gostomski (1854–1915) pedagog, krytyk, publicysta. Interesował się ruchem odrodzenia katolickiego na Zachodzie. Ogłosił we fragmentach przekład z pism jednego z przedstawicieli tego ruchu, Ernesto Hello, *Z życia i sztuki – Polski Słownik Biograficzny* (PSB), t. 8, s. 369–370.

na, formą przystosowaną do nowego terminu, jaki stanowiły szerokie masy ludu. To co masoneria i liberalizm zdziałały między inteligencją, używając haseł wolnościowych, to miał osiągnąć socjalizm u ludu, uderzając w strunę materialną⁵. Ankietowani obawiali się bierności Kościoła w sferze socjalnej, gdyż taka postawa sprzyjała przeciwnikom, którzy korzystali na niesprawiedliwości społecznej, umacniając swoje wpływy. Równocześnie, w opinii niektórych (np. Feliksa Konecznego) bunt proletariatu był bodźcem rozwoju Kościoła – powolnego w przeprowadzaniu reform i niechętnego wszelkiej opozycji: z tego wynikają wady i brak odwagi cywilnej w łonie własnej organizacji i nieskorość do inicjatywy⁶. Rozwiązań więc szukać należało nie tyle w programowym zwalczaniu socjalizmu, ile w prowadzeniu pozytywnej akcji naprawy stosunków społecznych w duchu chrześcijańskim. Pięknie wyraził tę ideę Marian Zdziechowski: *Nie agitatorów potrzebujemy, ani oportunistów katolickich, lecz apostołów, którzy by sercem całym ukochali swoich wydziedziczonych braci*⁷.

Postulowano zatem zerwanie aliansu z konserwatystami, ze starym układem społecznym proponującym warstwom wyzyskiwanym jedynie bankietową dobroczynność. W zamian za to wypowiadający się na łamach „Przeglądu” uznali za niezbędne podjęcie wszechstronnej działalności określanej mianem akcji katolickiej. W jej ramach proponowano stworzenie organizacji, która przyczyniłaby się do rozwiązania kwestii społecznej. Aby taka organizacja mogła powstać – radzono – należy wystrzegać się identyfikowania działalności Kościoła z działalnością partii katolickiej. Powinna istnieć między nimi współpraca, lecz

⁵Tamże, t. 90, z. IV, s. 106*; ks. Stanisław Spis (1843-1920) kanonik kapituły krakowskiej, profesor UJ, biblista. W ankiecie wypowiadał się z ramienia Komitetu Wykonawczego Polskiego Centrum Ludowego, *Słownik Polskich Teologów Katolickich*, Warszawa 1983, t. 4, s. 163-164.

⁶Tamże; t. 90, z. IV, s. 100-101; Feliks Koneczny (1862-1949) historyk, profesor Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie, krytyk teatralny – PSB, t. 13, s. 498-499.

⁷Tamże, t. 89, z. II, s. 288; Marian Zdziechowski (1861-1938) sławista, filozof kultury, publicysta. Odwoływał się do filozoficzno-religijnej koncepcji W. Sołowjowa, nawiązywał też do polskiego mesjanizmu romantycznego i współczesnych kierunków w myśli katolickiej – *Encyklopedia PWN*, Warszawa 1995, t. 6, s. 1004.

nigdy ścisła zależność. W przeciwnym razie, jak zaznaczał abp J. Teodorowicz: *hierarchia staje się odpowiedzialną bez koniecznej potrzeby za sprawy i rzeczy, które nie zawsze są w bezpośrednim związku z samą nauką Kościoła*⁸. Obowiązkiem hierarchii miała być dbałość o to, aby duchowieństwo bez przeszkód angażowało się w pracę socjalną, włączając w nią świeckich. Trzeba było więc zlikwidować przepaść oddzielającą jednych od drugich. Aby tego dokonać, i aby sprawnie funkcjonowała organizacja katolicka, ks. Teodor Kubina (pseudonim Teodor Rzymski) proponował w pełni zaufać katolikom świeckim pragnącym *szczerze pracować dla sprawy religii i dobra społecznego. (...) Tem więcej boleć to ich musi i zniechęcać do pracy, jeżeli mają uczucie, jakoby władza kościelna zawsze się obawiała z ich strony kroków nie odpowiadającym zasadom i przepisom religii*⁹. Postulowano również, aby założenia programowe upowszechniane słowem drukowanym uwzględniały przede wszystkim potrzeby warstw najuboższych oraz zawierały nie tylko krytykę, ale konkretne, pozytywne rozwiązania. Włodzimierz Czerkawski stawiał zarzut Kościołowi, że zwalczając socjalizm i liberalizm negował wartość tych ideologii, lecz nie proponował nic w zamian, przez co ideologie te zyskiwały na popularności. Jego zdaniem, powinno się raczej dążyć do zorganizowania robotników, dbać o ich byt materialny, rozwój intelektualny i duchowy, a tym samym odciągać ich od wrogich Kościołowi ugrupowań¹⁰. W podobnym tonie przemawiali i inni ankietowani, dla których podstawowym celem planowanej organizacji, czy też licznych stowarzyszeń zawodowych czysto polskich i katolickich, było kształtowanie świadomości jej

⁸ Tamże, t. 89, z. II, s. 8*; Józef Teodorowicz (1864–1938) abp lwowski obrządku ormiańskiego, działacz polityczny, pisarz – K. Krasowski, *Biskupi katolicy II Rzeczypospolitej*, Poznań 1996, s. 291–298.

⁹ Tamże, t. 90, z. VI, s. 42*; Teodor Filip Kubina (1880–1951) w 1906 r. przyjął święcenia kapłańskie, 1904 r. – doktorat z filozofii, 1907 r. – doktorat z teologii na Gregorianum, od 1925 r. bp częstochowski. Prawdopodobnie pod wpływem jezuity W. Piątkiewicza odpowiedział na ankietę „Przeglądu” – PSB, t. 16, s. 28–30.

¹⁰ Tamże, t. 89, z. II, s. 304; Włodzimierz Czerkawski (1868–1913) profesor prawa ekonomii na Wydziale Prawa UJ, teoretyk ruchu chrześcijańsko-społecznego – *Słownik Biograficzny Katolicyzmu Społecznego w Polsce*, Warszawa 1991, t. 1, s. 95–96.

członków ku powszechnemu dobru. Dlatego też żaden z nich nie pokusił się o przedstawienie programu gospodarczego pozwalającego na wyrównanie dysproporcji społecznych. Wspomniany już W. Czerkawski twierdził, że katolicyzmowi potrzebna była demokracja *nie jako system polityczny, lecz jako czynnik domagający się sprawiedliwości społecznej*, a więc to nie program gospodarczy odgrywał decydującą rolę, a kształtowanie świadomości robotników przez stowarzyszenia, wiece i prasę¹¹.

Bezgraniczna wiara w dobroczynną moc zrzeszeń katolickich prowadziła do prezentowania zadziwiająco prostych rozwiązań. Delegacja Stowarzyszeń Tercjarских w Królestwie Polskim proponowała tercjarstwo, jako lek na wszelkie bolączki polskiego Kościoła; postulowała, aby idea tercjarstwa objęła wszystkie warstwy społeczne. Podobne stwierdzenie odnośnie do sodaliczki mariańskiej sformułował Franciszek Bujak¹². Jednak złożona rzeczywistość wymagała od uczestników ankiety szerszego spojrzenia na postawione zagadnienie, a także proponowania rozmaitych rozwiązań, które umożliwiłyby członkom Kościoła wewnętrzną odnowę. Kierunek działania wytyczały problemy nurtujące katolicyzm w Polsce na początku wieku. Rozwijając akcję katolicką, co podkreślali ankietowani, trzeba było przede wszystkim odpowiednio przygotować duchownych nie obeznanych z pracą społeczną i nieprzygotowanych do przepowiadania Dobrej Nowiny stosownie do wymogów słuchaczy. Należało również pozyskać dla Kościoła inteligencję, robotników chronić przed zgubnymi skutkami socjalizmu, a lud wiejski uświadamiać w sprawach religijno-społecznych. Powodzenie planowanej akcji uzależniano od przygotowania ludzi, ich zaangażowania i nakładów finansowych. Pierwszoplanową rolę wyznaczano duchowieństwu. Oczekiwano od księdza podjęcia działalności w obszarze socjalnym, która stałaby się zarazem wyznacznikiem jego dobrej pracy. Nieprzygotowany duchowny, ograniczał się zazwyczaj do sprawowania kultu i nauczania katechizmu.

¹¹ Tamże, s. 306-307.

¹² Tamże, t. 90, z. V, s. 18*-73*, z. VI, s. 20*-23*; Franciszek Bujak (1875-1953) historyk, badacz dziejów gospodarczych i społecznych Polski średniowiecznej i XIX w. – *Encyklopedia PWN*, dz. cyt., t. 1.

W. Czerkawski zwracał uwagę: *Tylko, że katechizm nie może być doktryną czysto abstrakcyjną, bujającą w chmurach, lecz normą postępowania praktycznego, wskazującą sposób działania zgodny z zasadami religii i moralności*¹³. Dlatego respondenci „Przeglądu” akcentowali potrzebę odpowiedniego kształcenia księży zdolnych do podjęcia pracy naukowej, wolnych od klerikalnych ambicji, bezinteresownych, ofiarnych, prezentujących wysoki poziom intelektualny i moralny, mogących sprostać wymogom współczesności. Oczekiwano również zmian w sposobie głoszenia Ewangelii. Dopominano się, aby przepowiadanie słowa Bożego poruszało problemy słuchających, gdyż tylko wtedy rodziła się szansa dotarcia do inteligencji, która bardzo często odchodziła od Kościoła, albo postrzegała go wyłącznie jako instytucję. Niektórzy z ankietowanych proponowali więc, aby podjąć pracę nad zawróceniem tej warstwy społecznej z błędnej drogi. Temu zadaniu miałyby służyć: traktaty apologetyczne, konferencje o istocie katolicyzmu, zapoznavanie z Pismem Świętego, rekolekcje, różnego typu stowarzyszenia religijne oraz zwrócenie uwagi na nauczanie w szkole. Henryk Jordan pisał: *Młódzież traci bardzo często wiarę w szkołach – a wina leży nie tylko w braku przykładu dobrego i w gorszącym postępowaniu niektórych niedowiarków nauczycieli, ale – zdaniem mojem, w wyższej mierze w niewłaściwie prowadzonej nauce religii*¹⁴. Dostrzegano zatem konieczność zmian w kształceniu (np. drobiazgowy wykład dogmatyki zastąpić etyką i apologetyką, czy wprowadzić lekturę Pisma Świętego) i wychowaniu religijnym młodzieży. Z wypowiedzi kobiet i organizacji kobiecych, zamieszczonych w „Przeglądzie” wynikało, że za swoje szczególne zadanie w Kościele płeć niewieścia uważała kształcenie młodzieży, a zwłaszcza dziewcząt w duchu katolickim (w tym celu nawoływano kobiety do zrzeszania się w związkach katolickich celem łatwiejszego wypełniania swoich społecznych obowiązków). Zadanie to wypełniano przez zakładanie gimnazjów i internatów (np. Polski Związek Niewiast Katolickich w Krakowie).

¹³Tamże, t. 89, z. II, s. 303.

¹⁴Tamże, s. 171; Henryk Jordan (1842–1907) lekarz, ginekolog, profesor UJ, pionier wychowania fizycznego – PSB, t. 11, s. 273–276.

W rozważaniach na temat powodzenia akcji katolickiej dopiero na dalszym planie pojawiły się problemy wsi. Czymś oczywistym dla wszystkich (wśród ankietowanych zabrakło przedstawiciela włościan) była praca *z ludem i nad ludem* prowadząca do jego wszechstronnego uświadczenia. Ponownie niezbędni okazali się duchowni, których zobowiązywano do podnoszenia moralności ludu wiejskiego przez misje, rekolekcje, czytelnie ludowe, odczyty o tematyce społeczno-politycznej. Przy całej deklarowanej otwartości zabrakło jednak szerszego spojrzenia na potrzeby wsi i odwagi w odrzucaniu anachronicznych rozwiązań społecznych. Dziwnie bowiem, wobec ambicji silnego już wówczas ruchu ludowego, brzmi taka oto wypowiedź Delegacji Stowarzyszeń Tercjarskich: *Ksiądz na wsi powinien mieć taki wpływ, żeby bez niego nikt nie potrafił zacząć jakiej budowy, wydać za mąż córki lub ożenić syna, rozpocząć sprawy z sąsiadem lub sprowadzić nowej młockarni*¹⁵. W nielicznych wypowiedziach dotyczących wsi nie wspominało o planowej działalności socjalnej – do nowego celu, odnowy moralnej, miały doprowadzić stare i sprawdzone środki.

Wielkim wyzwaniem dla polskiego katolicyzmu początku XX w. stała się również dziedzina stosunków narodowościowych. Problem trudny, gdyż mocarstwa rozbiorowe prowadziły politykę podsycania antagonizmów narodowościowych. Wypowiadający się na łamach „Przeglądu” wygłaszali ogólną zasadę, iż misją katolicyzmu jest dążenie do uśmierzania konfliktów oraz zabieganie o to, aby każda nacja miała prawo do samodzielnego rozwoju. Oczywiście utożsamiano katolicyzm z polskością. Wychowanie zgodne z wzorcem Polak-katolik inspirowało do formułowania twierdzeń takich, jak następujące: *Katolicyzm to nasza cecha narodowa, to jeden z czynników, który pomimo podziałów politycznie nas zespala*¹⁶. Na tej płaszczyźnie wyznaczano szczegółowe zadania dla Kościoła, które wynikały ze specyfiki danego zaboru. W zaborze pruskim katolicyzm powinien bronić polskości przez popieranie rodzimej

¹⁵Tamże, t. 90, z. V, s. 65*.

¹⁶Tamże, t. 89, z. III, s. 37*.

nauki i zjednoczenie z Centrum – niemiecką partią katolicką¹⁷. Analogiczne powinności mieli katolicy w zaborze rosyjskim z uwzględnieniem poszanowania praw Litwinów do *samodzielnej, odrębnej, kulturalnej pracy*¹⁸. W Galicji zaś trzeba było dążyć do porozumienia z Rusinami, celem wzmocnienia ludu polskiego we Wschodniej Galicji należało budować kościoły, kaplice, szkoły, zakładać czytelnie ludowe (postulat abp J. Bilczewskiego)¹⁹. Przy tym zagadnieniu respondenci nie zapomnieli o Żydach. Zgodnie z wielowiekową tradycją ukazani oni zostali jako zagrożenie dla Kościoła i narodu. Jedynym rozwiązaniem tzw. kwestii żydowskiej stała się asymilacja przez chrzest. Ks. L. Zbyszewski twierdził: *Trzeba by pierwszej zbliżyć Żydów do nas, potem nawracać. Trzeba by dobrze urządzonego katechumenatu opatrzonego w środki pieniężne ku podtrzymywaniu ochrzczonych. Trzeba by całej organizacji opartej na jakimś ad hoc zakonie*²⁰. Członków narodu wybranego proponowano uczynić katolikami, bo tylko wtedy mogli stać się dobrymi Polakami, a łaska sakramentu chrztu ograniczyłaby działanie zła. Zarazem przestrzegano przed wybuchami sprzecznego z chrześcijaństwem antysemityzmu oraz zachęcano do trwania na straży ideałów religijnych i narodowych wobec grożącej deprawacji ze strony Żydów.

Głęboko zakorzenione i przez lata pielęgnowane przekonanie o dziejowej misji polskiego Kościoła, obrony i szerzenia chrześcijaństwa, pozwoliło uczestnikom ankiety na dywagacje na temat stworzenia chrześcijańskiej teorii nowoczesnego państwa oraz pomocy dla Rosji. Katolicyzm rozwijając akcję społeczną winien doprowadzić do stępienia ostrza rewolucji socjalnej w imperium carów, a tym samym rozpocząć reewangelizację wobec kryzysu Cerkwii prawosławnej. *Naród rosyjski jest w stanie przeobrażania się, kto wie może da się pozyskać, kto*

¹⁷Centrum – niemiecka katolicka partia polityczna działająca od 1870 r. w Prusach, następnie w Rzeszy Niemieckiej, Republice Weimarskiej i w III Rzeszy (do 1933 r.) – *Encyklopedia Katolicka*, Lublin 1989, t. 2, s. 1422.

¹⁸„Przegląd Powszechny”, t. 89, z. II, s. 280-283.

¹⁹Tamże, z. III, s. 1*-3*; Józef Bilczewski (1860-1923) abp lwowski obrządku łacińskiego, duszpasterz, teolog – profesor Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie, działacz społeczny – *Encyklopedia Katolicka*, dz. cyt., t. 2, s. 558-559.

²⁰Tamże, t. 89, z. II, s. 279.

wie, czy Rosja nie odrodziłaby się przez unię z Kościołem rzymskokatolickim. W takich warunkach jest oczywiście w interesie katolicyzmu i w interesie tej wielkiej misji, którą on wobec polskości spełnia, popierać naród polski w jego ciężkich walkach²¹. Lecz powyższe propozycje nie zawierały szczegółowych wskazówek co do ich realizacji.

W dyskusji nie pominięto również zagadnień takich, jak nauka, sztuka czy prasa katolicka. Przypominano, iż szukanie prawdy jest celem nauki, zwłaszcza nauki katolickiej. Nauka uprawiana w duchu poszukiwania prawdy mogła przeciwstawić się niechrześcijańskim teoriom, a naukowcom mogła dać pewność co do prawdziwości wyników badań bez konieczności uciekania się do pomocy tendencyjnych założeń. Maurycy Straszewski ostrzegał: *My nie uratujemy chrześcijaństwa u nas, jeżeli pozostaniemy w tyle, jeżeli nie przejdziemy w pierwsze szeregi naukowego postępu. Szkodliwą i tendencyjną literaturę antychrześcijańską należy zwalczać lepszą i bardziej naukową literaturą chrześcijańską*²². Sztuce zarzucano neopogański charakter i niespełnianie obowiązków, jakie na niej spoczywają. Zamiast zbliżyć do Boga, oddala. Aby zmienić jej charakter należało zatem sztukę uświęcić przez malowanie pobożnych scen. W opinii Jacka Malczewskiego: *Sztuce dzisiejszej nie tylko brak wiary, ale tak często brak jej i głębszej myśli. Dzisiaj artysta zadawała się najczęściej fantomem, zewnętrznym kształtem. Tymczasem wielka sztuka jak ocean głęboka. (...) Dopiero też wiedzy, gdy ta głębia zjawi się na powrót w sztuce, a mógłby i w tym kierunku wpływ katolicyzmu dopomóc, będzie można mówić o możliwości religijnej sztuki, która nieskończoną głębię Bóstwa kontempluje*²³. Natomiast prasa katolicka, aby była w stanie skutecznie oddziaływać na społeczeństwo, wymagała wzmocnienia. Rozumiano bowiem, jak ważną rolę do spełnienia w formowaniu dojrzałej wiary miała prasa: *Mówi się często, że prasa jest szóstym mocarstwem, w rzeczywistości jednak należy*

²¹Tamże, z. III, s. 31*.

²²Tamże, t. 89, z. III, s. 41*.

²³Tamże, t. 90, z. IV, s. 80*.

jej przyznać pierwsze miejsce, ona bowiem tworzy wszędzie masową opinię publiczną²⁴.

Syntetyczne spojrzenie na ankietę „Przeglądu” uświadamia, jak wiele oczekiwano od polskiego katolicyzmu. Jednak wśród mnogości zadań najczęściej wskazywano na jedno, fundamentalne – wewnętrzną odnowę. Respondenci nakreślili obraz Kościoła przyszłości. Nie było w nim miejsca na formalizm religijny, o którym wspominał m.in. Henryk Sienkiewicz, charakteryzując polski katolicyzm *pod względem etycznym stojący na stopniu bardzo niskim w porównaniu z ludźmi zachodniej Europy*. Zdaniem Sienkiewicza, należało *wskrzesić wiarę czynną, zwrócić jej żywotność, zmienić ją w siłę etyczną, oddziałyującą bezpośrednio na życie i postępek ludu, oto praca, do której winno się zabrać z całą energią nasze duchowieństwo*²⁵. Za element niezbędny w tworzeniu wizerunku Kościoła uznano potrzebę kształtowania świadomości eklezjalnej wiernych. Swojsko bowiem brzmia katolikowi po Vaticanum II słowa zamieszczone w „Przeglądzie” autorstwa jezuita Aleksandra Mohla, piszącego pod pseudonimem Th. J. Wybicki: *Trzeba pracować nad tem, by jak najwięcej ludzi zrozumiało, że katolicyzm nie jest tylko własnością duchowieństwa, lecz, że on jest własnością katolików, że zatem wszyscy, proporcjonalnie do swego stanowiska mają obowiązek współdziałania w pracy katolicyzmu w szerzeniu idei Chrystusowej*²⁶. W pogłębianiu życia wewnętrznego upatrywano szansę lepszego zrozumienia i przyswojenia prawd wiary, a także szansę zmian w sferze praktyk i obrzędowości religijnej, aby zaczęły one oddziaływać na postawy moralne społeczeństwa polskiego. W większości uczestnicy ankiety rozumieli, że wobec nowych wyzwań nie można było polegać wyłącznie na sile tradycji, lecz należało na nowo przekonywać o wielkiej wartości chrześcijańskiego powołania.

²⁴Tamże, s. 104*.

²⁵Tamże, s. 83*.

²⁶Tamże, s. 87*; Aleksander Mohl (1864-1913) jezuita, redaktor, publicysta. Redaktor „Głosów Katolickich”, miesięcznika Apostolstwa Modlitwy wyd. w Krakowie – PSB, t. 21, s. 574-575; *Słownik Pseudonimów Pisarzy Polskich XV – 1970*, Wrocław 1996, t. 3, s. 552.

Po upływie prawie stu lat podobne przekonanie wyrażają autorzy piszący o obecnym stanie Kościoła w Polsce. Nadal ankiety w tym względzie są bardzo użyteczne²⁷. Ich uczestnicy wskazują na obszary życia katolików wymagające odnowy. Są to przede wszystkim szkoła i parafia, gdzie Kościół przegrywał, a przyczyny tego były wielorakie: przekalkowanie przedwojennych przepisów i sposobów nauczania religii w szkole, brak przygotowania księży do współpracy ze świeckimi, przepowiadanie Słowa Bożego w sposób nie pogłębiający wiedzy religijnej oraz zaniedbania w życiu publicznym Kościoła. Poddawane są krytyce niektóre media katolickie pielęgnujące fundamentalizm, ksenofobię i agresję. To samo odnosi się do postaw moralnych wiernych skażonych ideologią minionego okresu, ideologią wrogą chrześcijaństwu, a ujawniającą się w zachowaniach powierzchownych, bezkrytycznych, przepojonych wrogością, co w rezultacie owocuje ignorowaniem głosu hierarchii. Zagrożen przysparza także nowa rzeczywistość nacechowana ostrym relatywizmem i zakazem dokonywania ocen moralnych. Z tego powodu Kościół musi podjąć nową ewangelizację, a zarazem rozpoznawać znaki czasu. Niezwykle ważna w tym procesie poznawczym jest umiejętność słuchania krytyki bez przypisywania jej autorom inspiracji szatańskich. Wreszcie, problem realizacji uchwał II Soboru Watykańskiego. Ankieciotowani zwracają uwagę na konieczność ożywienia świadomości, że Kościół jest wspólnotą wierzących, Ludem Bożym, a nie instytucją utożsamną z duchownymi. Dlatego propozycje i oczekiwania były wysuwane pod adresem duchownych i świeckich. Pierwsi powinni być odpowiednio przygotowani intelektualnie oraz duchowo do pełnienia swojej posługi, a wychodząc do ludzi mają unikać paternalizmu i wyzbywać się uprzedzeń. Świeccy natomiast winni aktywniej włączać się w życie Kościoła, aby przewyciężony został podział na MY świeccy i ONI kler. Od jednych i drugich oczekuje się, także na płaszczyźnie życia społecznego, świętości i apostolskiego oddania. Stąd, priorytetowa na przełomie XIX i XX w. kwestia społeczna – której rozwiązanie upatrywano w zawiązywaniu organizacji i stowarzyszeń katolickich, a która obecnie jest rozumiana jako obrona praw człowieka – dzisiaj ma być rozwiązywana przez współdziałanie

²⁷ Zob. „Znak” nr 500, 49/1997 oraz „Więź” nr 3, 23/1996.

Kościoła i władz samorządowych oraz przez obecność katolików w życiu politycznym.

Można odnieść wrażenie, iż pomimo upływu lat problemy nurtujące Kościół w Polsce na początku XX w., są na swój sposób są aktualne dziś, u końca wieku. Wyraża się to na przykład w potrzebie teologii. W 1906 r. dopominano się o teologię apologetyczną, aby móc umiejętnie bronić się przed wrogami wiary. Współcześnie wskazuje się na konieczność popierania elit, budzenia intelektualnej aktywności przez rozwój rodzimej teologii. Dla duchownych ciągle aktualny jest wzór kapłana-społecznika, a dla katolika świeckiego wyzwaniem jest tworzenie kultury. Analogicznie jak w 1906 r., kiedy nawoływano do rozwijania prasy katolickiej, stwierdza się obecnie, iż media katolickie niedomagają. Brakuje opiniotwórczego dziennika *nie uwikłanego w doraźne strategie, podziały i skłócone frakcje ideologiczne, nie skierowanego przeciwko nikomu*²⁸. W tym kontekście umiejętność dialogu w obrębie chrześcijaństwa, jak i z ludźmi innych wyznań i światopoglądów staje się wymogiem chwili. *Przekonanie o monopolu własnej wspólnoty – przestrzega o. W. Hryniewicz – naprawdę jest niebezpieczną iluzją. To ono czyni nas ludźmi nieustępliwymi, fanatycznymi i surowymi wobec innych. Nie dopuszcza się wówczas myśli, iż inni mogą być w wielu sprawach bliżej prawdy od nas samych*²⁹.

Współbrzmienie poglądów na temat zadań polskiego Kościoła z początku i u końca XX w. świadczy, pomimo upływu czasu, o nieziennej woli społeczności wierzących sprostania trudnym wyzwaniom związanym z przyszłością Kościoła i o potrzebie reformy jako warunku jego rozwoju. Naturalnie, że niektóre sprawy poruszane w 1906 r. uległy przedawnieniu, niektóre obecnie nabrały nowej treści, a pod wpływem przemian cywilizacyjnych zrodziły się całkiem nowe zagadnienia. Jednak to, co cechuje wypowiedzi ankietowanych – współczesnych i tych sprzed lat – to troska o dążenie do ewangelicznej doskonałości, odpowiedzialność za przyszłość Kościoła oraz gotowość do współpracy z innymi, a przez to – dawanie świadectwa o wymagającej miłości jako fundamencie Chrystusowej nauki.

²⁸ Z. Chlewiński, *Kościół wobec znaków czasu*, w: *Ankieta Znaku*, „Znak”, nr 500, 49/1997, s. 57.

²⁹ W. Hryniewicz, *Przyszłość wymaga trudu*, w: *Ankieta Znaku*, dz. cyt., s. 84.

KS. JERZY SZYMIK

Na parkingu w Tomar

tamta chwila powraca,
boska, trawiona gorączką.

Zapach gumy, benzyny i eukaliptusów.
Ciepło, eteryczne olejki, Góry de Estrela
na horyzoncie. Żeby tak mogło pozostać...

Ale gdzież tam. Już mijają: manuelińskie okno,
szelest rozmów, schody kręte jak życie, Convento
do Cristo, błysk flesza, przedsmak nieba. Niemożność
zatrzymania cudu chwili.

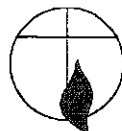
Pewność nieubłagana:
jesteś w Tomar po raz pierwszy i po raz ostatni.

Co robić?

Płaczę,
dziękuję,
ufam.

Płaczę za trzy godziny postoju, jadę dalej

Tomar – Lublin
październik 1996
czerwiec 1997
grudzień 1998 r.



Philip Earl Steele

Oblicza Ameryki: religia – społeczeństwo – polityka (I)

W wielu środowiskach w Polsce Ameryka bywa postrzegana jako kraj całkowicie zlaicyzowany, w którym ci, którzy zachowali wiarę, dawno już pogodzili się z tym, że we współczesnym, pluralistycznym państwie wypada im siedzieć cicho. Według obiegowej opinii, społeczeństwo amerykańskie jest jeśli nie całkowicie ateistyczne, to na pewno w większości areligijne. Z religią w Ameryce bywa niekiedy kojarzony New Age, może jeszcze czarni muzułmanie czy amiszowie – rzadko tradycyjne chrześcijaństwo. Częściowo wynika to z faktu, że producenci telewizyjni i filmowi w USA czują głęboką niechęć do pokazywania praktyk religijnych, mimo że są one codziennością większości Amerykanów. Należy dodać, że – z wyjątkiem kilku seriali z lat 90., jak „Dotyk Anioła” – to szczególne tabu od dawna obowiązuje. Ba, weszło w życie na długo przed dobą TV. Przecież te stare, dobre filmy z Hollywoodu też pokrywały milczeniem religijność „szarych” Amerykanów. Oczywiście czytelnicy prasy katolickiej wiedzą, że w rzeczywistości religia w USA odgrywa ogromną rolę w życiu publicznym. Niemniej warto postawić pytanie: jaki jest współczesny udział wierzących i ich organizacji w społeczeństwie i w polityce Stanów Zjednoczonych?

Zacznijmy od kilku stosownych liczb. Ci, którzy PRAWIE co dzień, oraz ci, którzy CZĘŚCIEJ niż raz w tygodniu chodzą do kościoła – to ponad połowa Amerykanów. W społeczeństwie, w którym aż roi się od przeróżnych stowarzyszeń, największymi z nich są Kościoły i związki wyznaniowe. Podczas weekendów w nabożeństwach odprawianych w niemal pół miliona świątyń uczestniczy przeciętnie 120 mln Amerykanów (43%). 94% Amerykanów wierzy w Boga. 92% utożsamia się z określonym wyznaniem. 86% to chrześcijanie. Ponad 25% stanowią katolicy. Przeszło 80% Amerykanów wierzy, że Bóg jest osiągalny przez modlitwę. Prawie trzy czwarte wierzy w życie po śmierci. Dwie trzecie wierzy w istnienie szatana. Tylko 10% podważa świętość Biblii¹.

¹ Fowler, Hertzke, Olson, 1999 oraz <http://www.barna.org>.

Może nawet bardziej wymowne jest to, że 46% Amerykanów to kreacjoniści – czyli ci, którzy wierzą, że Bóg stworzył istoty ludzkie, w obecnej postaci, nie wcześniej niż 10 tys. lat temu. Poza tym, 40% wierzy, że przez ewolucję Bóg stworzył wszelkie życie na Ziemi. Podobno tylko dziewięciu na stu mieszkańców USA podziela materialistyczne poglądy współczesnej biologii na temat powstania życia na naszej planecie.

Na podstawie chociażby tylko powyższych danych widzimy, że często spotykane twierdzenie, iż społeczeństwo amerykańskie jest zsekularyzowane, nie jest bynajmniej oparte na danych empirycznych. Wynika z przesłanek ideologicznych².

Przypomnijmy sobie, że Ameryka zrodziła się ze zrywów reformacji. Powstała z wyznaniowych, przeważnie purytańskich wspólnot początku XVII w. Istotnie, amerykańska tożsamość narodowa wyłoniła się właśnie z pankolonialnego ruchu religijnego zwanego Wielkim Obudzeniem w drugiej ćwierci XVIII w. Zarysy ustroju politycznego, który Ojcowie-Założyciele stworzyli pod koniec tegoż wieku, wywodzą się w dużej mierze z kongregacjonalizmu – demokratycznej struktury kościelnej większości wyznań w ówczesnej Ameryce. Pobudki religijne stanowią co najmniej tło zjawisk tak ważnych w historii Ameryki, jak przekonanie – na dobre i na złe – o istnieniu narodowej misji, jak etos pracy, abolicjonizm, zasiedlenie obszarów Gór Skalistych czy też gorliwość wszelkiego typu reformatorów – od prohibicjonistów i Martina Luthera Kinga do ekofeministek i działaczy na rzecz rozszerzania praw dla gejów. Ale kluczowe dla naszych rozważań jest to, że religijność Amerykanów, wyrażona w formie pewnego „konsensusu moralności”, dziś już nie stanowi, tak jak dawniej, więzby spajającej społeczeństwo amerykańskie.

Do tego rodzaju stwierdzeń należy jednak podchodzić ostrożnie. W Ameryce bowiem przy patrzeniu na własne lustrzane odbicie nie ma nic częstszego niż jeremiada. „Siłą rzeczy” – powie zapewne wielu wierzących Amerykanów. Przecież trudno o pokolenie o tak niepodważalnej, wręcz pomnikowej prawości, jak to, które założyło pierwsze kolonie na wybrzeżu atlantyckim. Ludzie tegoż pokolenia bywają niekiedy nazywani *moral athletes* (dobroczyńcami wyścigowymi). Silny kompleks niższości rychło odezwał się w ich potomstwie. W 1662 r. zawarto zatem tzw. *Halfway Covenant* („półprzymierze”), zgodzie z którym dorosłe dzieci założycieli Nowej Anglii, nie mogą-

² Zob. R.J. Neuhaus, *The Naked Public Square*, 1984.

ce z jakichś powodów sprostać wszystkim rygorom pełnego członkostwa w „przymierzu”, włączono do wspólnoty wiary dzięki temu, że ongiś przyjęło ich rodziców.

W drugiej połowie XIX w. w Ameryce obserwowano wzrost liczby różnych wyznań. Niektórzy – wśród nich R.W. Emerson – z niepokojem stwierdzali, że daremnie szukać zgodnych punktów między wyznaniem Amerykanów. Może i tak się wtedy zdawało, chociaż samo państwo – nie tylko obyczaje – czujnie pilnowało „ortodoksji”, jak w słynnym przypadku, gdy w 1879 r. Sąd Najwyższy (The Supreme Court) wydał orzeczenie w sprawie wielożęstwa mormonów. Rzeczywiste zaś różnice dotyczyły przede wszystkim kwestii instytucjonalnych. Amerykanie różnych wyznań szybko dostrzegli, że na płaszczyźnie obywatelskiej w sposób bardzo podobny rozumieją zarówno publiczną, jak i osobistą moralność.

Do końca XVII w. udało się wykuć pewien „kamień probierczy” w formie „wszechodłamowego” czy też „ekumenicznego” protestantyzmu. Trzeba tutaj mieć na uwadze, że w okresie kolonialnym, a także później, stosunkowo łatwo było o bliskie więzi wspólnotowe. W tamtych czasach społeczeństwo amerykańskie było pod względem: 1) pochodzenia (jeszcze w 1790 r. ok. 90% Amerykanów pochodziło w jakiś sposób z Wielkiej Brytanii), 2) języka (angielski), 3) klasy (mieszczaństwo – w zasadzie nie było w tym okresie ani chłopów, ani szlachty, ani kleru), 4) religii (protestantyzm, w którym przodowali kongregacjoniści, presbiterianie, baptyści i anglikanie) oraz 5) wykształcenia (najniższy procent analfabetów – także wśród kobiet – w ówczesnym świecie) – bardziej jednolite niż gdziekolwiek w ówczesnej Europie. Tak było zwłaszcza w okresie wczesnej Republiki, czyli już po ustanowieniu ogólnokrajowego systemu prawa.

Poczynając od lat 40. XIX w. sytuacja ta zaczęła się zmieniać wraz z napływem do Ameryki rzesz emigrantów ze wszystkich części Europy. Wśród nich przybywały dosłownie miliony nieangielskich katolików, i to przeważnie chłopskiego pochodzenia. Na początku XIX w. katolicy w USA stanowili 2% ludności, a pod koniec wieku – 15%. Jak wiadomo, wystąpiły różne tarcia między protestantami a katolikami, chociaż daleko było do konfliktów, jakie niejednokrotnie wybuchały wśród chrześcijan w Europie. Podczas najgorszego incydentu – w Kensington, w Pensylwanii, w 1844 r. – zginęło sześć osób. Pięciu z nich to byli protestanci. W każdym razie stosunki były na tyle dobre, że już ponad pół wieku przed II Soborem Watykańskim powstało w Ameryce ogólnie obowiązujące pojęcie ekumenicznego chrześcijaństwa. Po I wojnie światowej ekumenizm ten objął także

Żydów. Zaczęto wtedy upowszechniać hasło, modne jeszcze do dzisiaj w USA, etyki „judeochrześcijańskiej”, co przyczyniło się także do zażegnania istniejącej jeszcze niechęci wobec mormonów, u których również doszukano się wspólnej biblijnej moralności.

W Ameryce dążenie do zbudowania poczucia wspólnoty między ludźmi różnych wyznań na płaszczyźnie etyki jest obecne do dziś – często np. można słyszeć powołanie się na „trzy wielkie monoteistyczne religie”. Wielu jednak uważa to dążenie za zgubne. Dawniej bowiem panowała co najmniej bierna lub milcząca akceptacja „ekumenicznej ortodoksji”. Agnostycyzm à la Walter Lippman, na przykład³, także hołdował owej ortodoksji. Osiągnęła ona swoje apogeum w połowie lat 50., gdy wprowadzono państwowe credo „In God We Trust” (w Bogu nasza nadzieja) oraz „One Nation Under God” (jeden naród przed Bogiem). Natomiast teraz, od kilkadziesiątu już lat, spora część tej właśnie ortodoksji jest obiektem jawnych, często zaciekłych ataków. Jak przekonywał w 1991 r. James Davison Hunter w książce pt. „Culture Wars: The Struggle to Define America”, czy może trochę dosadniej Paul Johnson, historyk z Wielkiej Brytanii, w artykule „God and the Americans”, dzisiejsza Ameryka jest rozdarta walką między dwoma obozami o restytucję konsensusu moralności.

A więc „wojna między kulturami”. Ale jakimi? Jak napisali w tym roku Fowler i in.: *tradycyjne klasowe i etniczne różnice ustąpiły już miejsca różnicom w stylu życia i sporom o zagadnienia moralne*. Linie frontowe przecinając rasy, płcie i wyznania, dzielą uczestników tych wojen na – jeżeli daje się to zastosować jakiś prosty dualizm – na *ortodoksyjnych i postępowych*, jak pisze Hunter.

Głęboki podział w społeczeństwie amerykańskim wynika z wielu różnych przyczyn. Wskażę tylko dwie ważniejsze. Pierwsza wiąże się z działalnością Ruchu na rzecz Praw Obywatelskich (The Civil Rights Movement), który wielbny King prowadził od połowy lat 50. do czasu wielkich legislacyjnych zwycięstw w połowie lat 60. Chodzi o ustawę o prawach obywatelskich (Civil Rights Act) z 1964 r. i ustawę o prawach wyborczych (Voting Rights Act) z 1965 r. Ruch na rzecz Praw Obywatelskich, w którym nadrzędną rolę odegrali czarni duchowni wraz z wiernymi, zmienił zasadniczo oblicze Ameryki. Trzeba tu zwrócić szczególną uwagę na fakt, że Ruch ugruntował w retoryce debaty publicznej istotny element: domaganie się praw

³ Zob. *Preface to Morals*, 1929.

i zadośćuczynienia. Retorykę Ruchu z łatwością przejęły wszelkie grupy mniejszościowe, np. feministki czy homoseksualiści⁴. Innymi słowy, różne środowiska, wcześniej zepchnięte na margines, zaczęły domagać się praw i przywilejów, których nie mogłoby im dać żadne z tradycyjnych wyznań. Takie prawa mogło dać tylko państwo.

Druga przyczyna ma swoje źródło w kilku decyzjach Sądu Najwyższego (The Supreme Court), które oburzyły wielu Amerykanów. Wśród nich są dwie z lat 1962 i 1963 – zakazujące wspólnej modlitwy i modlitewnego czytania Pisma Świętego w szkołach publicznych, oraz decyzja *Roe vs. Wade* z 1973 r., która uznała aborcję za zgodną z konstytucją. Decyzje te do dzisiaj zaliczane są do najbardziej kontrowersyjnych w historii The Supreme Court. W oczach wielu są świadectwem słusznego wycofywania się państwa z roli strażnika religii. Ale w opinii innych – tych, którzy w wyniku przemian obyczajowych zaczęli się czuć obco we własnym kraju – te i inne decyzje Sądu Najwyższego stanowią kolejny dowód na to, że wartości wierzących są eliminowane z życia publicznego⁵.

W tym właśnie duchu profesor Johnson pisał o *przymiotnikowym mechanizmie zapadkowym* (*adjectival ratchet-effect*). Zwraca on uwagę, że wartości całkiem niedawno zwane w społeczeństwie amerykańskim standardowymi bądź normalnymi zaczęto uznawać w kręgach opiniotwórczych najpierw za tradycyjne, potem konserwatywne, następnie za ortodoksyjne i z kolei ultraortodoksyjne aż wreszcie (o zgrozo) fundamentalistyczne – mimo że same te wartości się nie zmieniły. Do tradycjonalistycznych Amerykanów przyłgnęła etykieta wsteczników, chociaż sami uważali się za „zdrową większość”. To, że byli coraz bardziej odsuwani od głosu w debacie publicznej, tylko potęgowało ich frustrację.

Powoli zaczęli organizować się i przygotowywać kontratak. Już w połowie lat 70. widzimy z jednej strony Anitę Bryant, była miss Ameryki, wówczas nadal kształną i pociągającą, na czele ogólnokrajowej akcji przeciw równouprawnieniu homoseksualistów. Z drugiej – mamy do czynienia z powstaniem koalicji, która doprowadziła do odrzucenia zaproponowanej do konstytucji poprawki o równych prawach (Equal Rights Amendment – ERA), mającej zagwarantować kobietom równouprawnienie. Przodującą rolę w koalicji anty-ERA odegrało Eagle Forum, organizacja głównie kobiet, pod przewodni-

⁴R.J. Neuhaus, 1984.

⁵R.J. Neuhaus i St. Carter, 1993.

ctwem Phyllis Schlafly, do dzisiaj wpływowej postaci na prawicy w USA. Widzimy też, że po skandalach w Białym Domu i klęsce w Wietnamie Amerykanie w 1976 r. powierzyli najwyższy urząd w państwie „powtórnie narodzonemu” nauczycielowi szkółki niedzielnej. Widzimy, jak apokaliptyczna i wprost paranoiczna książka Hala Lindsey’a pt. „The Late Great Planet Earth” o rychło mającym nastąpić drugim przyjsciu Chrystusa staje się największym bestsellerem dziesięciolecia. Ponadto widzimy, jak protestanckie wyznania „main-line” („głównego nurtu”), tradycyjnie największe, a mianowicie metodyści, anglikanie, presbiterianie (wśród nich i piszący) oraz luteranie, stają się wyznaniem „oldline” („starego nurtu”), ustępując miejsca pękającym w szwach wyznaniom „ewangelików-starowierców” (choć m.in. o baptystów, nazaretanów i członków Assembly of God i Church of Christ), krytycznie nastawionych wobec tego, ku czemu pędziły państwo i społeczeństwo Ameryki.

Jak na ironię, prezydent Carter, przykład chrześcijanina-męża stanu, nie spodobał się tradycyjnym ewangelikom. Oskarżyli go o słabość wobec Sowietów, o wypaczenie oświaty ich dzieci przez ustanowienie nowego, federalnego ministerstwa edukacji, o zachęcanie do aborcji i homoseksualizmu oraz o zamach na instytucję rodziny (chodziło o jego poparcie dla ERA). Latem 1980 r., roku wyborów prezydenckich, Carter popadł w konflikt z wielbionym Jerry’em Falwellem, który rok wcześniej założył The Moral Majority (Moralną Większość), organizację chrześcijańskiej prawicy, która miała później, w latach 80., dzierżyć istotną władzę w USA. Otóż Falwell w połowie 1980 r. publicznie kolportował historyjkę o spotkaniu z Carterem w Pokoju Owalnym. Podczas tego spotkania prezydent miał powiedzieć, że w jego zespole są geje, ponieważ skoro istnieją oni w społeczeństwie amerykańskim, to muszą mieć swoich przedstawicieli w najbliższym kręgu prezydenta. Nagranie z owego spotkania Cartera z duchownymi – wśród nich był i nasz założyciel Moralnej Większości – nie zawierało żadnego podobnego stwierdzenia, i w końcu Falwell przyznał się do zmyślenia całej sprawy⁶.

Moralna Większość i cała wzrastająca w siłę prawica chrześcijańska stawiały w 1980 r. na konserwatywnego republikanina Ronalda Reagana, człowieka w zasadzie niepraktykującego, rozwiedzionego i z wieloletnim stażem w „niegodziwym” Hollywoodzie. Może sprawił to jego wielki urok osobisty i zręczność polityczna, jaką wykazał

⁶J. Carter, *Keeping Faith*, 1982.

np. wtedy, gdy w Dallas na zjeździe konserwatywnego Religious Roundtable (Okrągłego Stołu Wyznaniowego) na kilka miesięcy przed wyborami, powiedział w swoim wystąpieniu, że chociaż wie, iż oni nie mogą oficjalnie go lansować, to: *ja lansuję was (I endorse you)*. Tak czy inaczej, 2/3 protestantów wszelkiego pokroju głosowało na niego w 1980 r.

Lata Reaganowskie zaczęły się od ostrego kontrastu do czasów Cartera, i to pod wieloma względami. Ciekawy tego przykład stanowi przesłuchanie w Senacie w 1981 r. niejakiego Jamesa Watta, fundamentalisty mianowanego przez Reagana na ministra Department of the Interior – odpowiedzialnego za państwowe ziemie i zasoby naturalne, narodowe parki, łowiectwo itp. Otóż, dokonując radykalnego odwrótu od proekologicznej polityki Cartera, który kierował się pojęciem *rzędcy wiernego i roztropnego* (Łk 12, 41-48), Watt stwierdził, że USA powinny przeznaczyć niektóre państwowe ziemie na prywatne inwestycje. Zapytany, czy taka polityka nie pozbawiłaby przyszłych pokoleń możliwości korzystania z tych ziem, Watt odpowiedział, że prorocтва zawarte w Apokalipsie św. Jana tak szybko się spełniają, że nie ma potrzeby, by zagospodarowywać te ziemie pod kątem ewentualnych przyszłych pokoleń⁷. Nominacja została zatwierdzona (sic!).

Żadna prezydentura nie była tak „duszpasterska” w swoich akcentach, jak prezydentura Reagana. Reagan bardziej niż którykolwiek z jego poprzedników posługiwał się językiem ludzi pobożnych. Nie mówił na przykład *Najwyższa Istota*, jak Eisenhower, czy: *Stwórca* – jak kilku innych prezydentów, lecz: *Bóg naszym Panem*. Z niedoścignioną finezją potrafił usprawiedliwiać politykę swojej administracji, odwołując się do woli Opatrzności. Ale pod koniec jego drugiej kadencji prawica chrześcijańska zrozumiała, że oprócz garści gestów Reagan nie odwzajemnia poparcia, jakim obdarzyły go takie grupy, jak Moralna Większość. Reagan obiecał im m.in. zlikwidowanie ministerstwa edukacji, poparcie dla nauczania „naukowego kreacjonizmu”, przywrócenie modlitwy w szkołach (chce tego ok. 70% Amerykanów) oraz politykę na rzecz życia. Jednak niewiele zrobił, by spełnić te obietnice. Tak więc poza stosowaniem chrześcijańskiej retoryki, o której trudno powiedzieć, że umocniła prawicę chrześcijańską, najważniejszą zasługą Reagana dla tej prawicy – a zasługę tę dzieli on z prezydentem Bushem – było mianowanie ponad połowy

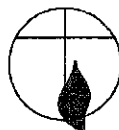
⁷T.G. Jelen w: *Wall of Separation?*, 1998.

sędziów federalnych. Ale i tak Sąd Najwyższy odrzucił ustawę stanu Louisiana gwarantującą „naukowemu kreacjonizmowi” równość w szkołach z teorią ewolucji (w *Edwards vs. Aguillard*, 1987 r.), potwierdził *Roe vs. Wade* (w: *Webster vs. Reproductive Health Services*, 1989 r.) oraz zakaz modlitwy w szkołach (w: *Lee vs. Weismann*, 1992 r.).

Niemniej poparcie konserwatywnych protestantów dla kandydata partii republikańskiej było ogromne. Już w 1980 r. Reagan otrzymał 63% ich głosów. Cztery lata później – w wyścigu z synem pastora Walterem Mondalem – Reagan zebrał znacznie więcej, bo 78%. W kampanii 1988 r. George Bush otrzymał 81% ich głosów.

Były to nie lada osiągnięcia, zważywszy na fakt, że konserwatywni protestanci stanowią ogromną część elektoratu. Fowler i in. (1999 r.) szacują, że to 25% wyborców. Politolog i religioznawca Mary Segers twierdzi (1998 r.), że 40% Amerykanów to tradycyjni ewangelicy. Wybitny znawca prawicy religijnej Clyde Wilcox szacuje (1996 r.) liczbę takich ewangelików na 50 mln. Słowem, politycy mają o co walczyć.

cdn.



Leszek Jerzy Jasiński

Czy myśl ekonomiczna Marksa należy do przeszłości?

Marksizm nie jest dzisiaj wpływową doktryną ekonomiczną, nie ma on też większego wpływu ani na politykę, ani na sprawy społeczne. Nie wyjaśnia problemów współczesnego świata i nie wskazuje, w jaki sposób należy sobie z nimi radzić. Odszedł w przeszłość, pomimo tego, że na Wschodzie pozostali ludzie tęskniący za dawnymi czasami, a na Zachodzie można znaleźć osoby szukające radykalnej alternatywy dla tego, co je otacza. W krajach, gdzie stary ustroj utrzymuje się nadal, marksizm nie odgrywa już roli siły motorycznej rozwoju ekonomiczno-społecznego, nie jest też on tam w tej roli szczególnie reklamowany. Ewentualna odbudowa starego ustroju jest wyobraźalna tylko po połączeniu etatyzmu z nacjonalistyczną dyktaturą, dopiero wtedy marksizm mógłby odegrać rolę dekoracji maskującej istotę systemu. Pomimo tej oceny wydaje się, że o pewnych obserwacjach i intuicjach gniewnego myśliciela z Trewiru, także po upadku muru berlińskiego i wejściu świata w epokę postmarksistowską, warto pamiętać dalej.

To, co Marksowskie i to, co marksistowskie

Jest niełatwe, jednak z punktu widzenia zakreślonego tematu konieczne, rozdzielić w poglądach Marksa elementy ekonomiczne od politycznych, społecznych i ideologicznych. Uzasadnione jest odróżnienie tego, co stwierdził sam autor „Kapitału”, od tego, co powiedzieli, a następnie realizowali w praktyce ludzie powołujący się na jego ustalenia teoretyczne. Powinniśmy zatem wskazać główne problemy ekonomiczne poruszane na gruncie marksizmu, przy czym najważniejsze będzie dla nas to, co oryginalnie Marksowskie. W szczególności w tym, co marksistowskie, a więc niekoniecznie pochodzące od samego Marksa, dają się dostrzec sformułowania wieloznaczne, wypowiadane w orwellowskiej nowomowie, a także marksizm ludowy, to znaczy poglądy zwolenników tworzenia „nowego wspaniałego świata” nie zawsze znajdujące – wbrew temu, co oni sami sądzą – uzasadnienie w poglądach założyciela nurtu rewolucyjnego socjalizmu.

W marksizmie oryginalnym dostrzegamy dwa zasadnicze wątki ekonomiczne: teorię wartości i pogląd o nieuchronnym samozniszczeniu systemu kapitalistycznego¹. Z kolei w rozwinięciu myśli Karola Marksa, zwłaszcza dokonanych po rewolucji w Rosji, trzeba odnotować przede wszystkim nowe rozumienie funkcji gospodarczych państwa, prowadzące do radykalnej centralizacji decyzji ekonomicznych. W marksizmie ludowym dominuje problem sprawiedliwości społecznej².

Teoria wartości służyła w ekonomii XIX w. jako wyjaśnienie kształtowania się na rynku cen towarów oraz powstawania wynagrodzenia dla producentów, czyli właścicieli środków produkcji i robotników³. Autorem teorii wartości opartej na pracy był David Ricardo, jeden z najważniejszych przedstawicieli ekonomii klasycznej; Karol Marks przejął ją i zmodyfikował. Według niego wartość każdego towaru jest równa nakładowi pracy abstrakcyjnej niezbędnej do jego wytworzenia, przy czym abstrakcyjność pracy ma być wspólną cechą różnych zawodów, umożliwiającą porównywanie ich ze sobą⁴. Nakład pracy abstrakcyjnej, określający wartość konkretnego towaru, jest czasem pracy *społecznie niezbędnym*, czyli w *istniejących społecznie normalnych warunkach produkcji i przy społecznie przeciętnym stopniu umiejętności i intensywności pracy*⁵. W podręcznikach ekonomii marksistowskiej przyjmowano, że o wartości towaru decyduje wytwórca o przeciętnych nakładach pracy lub dostarczający gros towarów na rynek⁶.

¹I.M. Bocheński, *Marksizm-leninizm. Nauka czy wiara?*, Komorów 1999, s. 56-60. Pełna analiza ekonomii marksistowskiej, oczywiście, wykracza poza rozmiary tego tekstu. W tej sprawie por. J. Elster, *Making Sense of Marx*, Cambridge University Press 1985, s. 119-165.

²Pominiemy tutaj teorię imperializmu R. Luksemburg i W. Lenina, wskazującą na konieczność zdobywania przez kraje kapitalistyczne nowych rynków zbytu. Ważna w marksizmie teoria alienacji pracy i fetyszyzmu towarowego znajduje się na pograniczu ekonomii, filozofii i socjologii.

³P. Samuelson, *The Normative and Positivistic Inferiority of Marx's Values Paradigm*, „Southern Economic Journal”, nr 49/1982.

⁴S. Kurowski, *Doktrynalne uwarunkowania kryzysu gospodarczego w PRL*, w: *Nad ekonomią polityczną. Rozprawy naukowe z lat 1955-1980*, t. II, Warszawa 1996, s. 303-305.

⁵K. Marks, *Kapitał*, t. I, Warszawa 1951, s. 41.

⁶W. Sadzikowski, *Ekonomia polityczna kapitalizmu*, Warszawa 1969, s. 148; J. Zawadzki, *Ekonomia polityczna kapitalizmu*, Warszawa 1967, s. 86. Podejścia te nie są ze sobą tożsame.

Czy tak rozumianą wartość można praktycznie wyznaczyć? Ponieważ ma ona określać cenę towaru, musi być wielkością kwantyfikowalną, jednak nikt w środowisku marksistowskim nie przedstawił teorii pomiaru wartości, a wcześniej – pomiaru nakładu pracy abstrakcyjnej, zaakceptowanej przez znaczną część ekonomistów tego nurtu. Pojawiło się jedynie stwierdzenie o równości sumy wartości wszystkich towarów na rynku i sumy wszystkich cen, te drugie były w naturalny sposób kwantyfikowalne, te pierwsze, jak się okazało, posiadały tę cechę jedynie *en bloc*.

Wartość towaru miała składać się z trzech części: z kapitału stałego, stanowiącego wartość użytych w procesie produkcji maszyn i surowców, z kapitału zmiennego, czyli wartości dóbr niezbędnych do tego, by pracownicy najemni zachowali zdolność do dalszego wykonywania pracy, oraz z wartości dodatkowej, wytwarzanej przez robotników i zatrzymywanej przez właściciela kapitału. Przypisanie możliwości tworzenia wartości dodatkowej, stanowiącej odpowiednik zysku, wyłącznie pracownikom najemnym, a nie kapitalistom – organizatorowi produkcji, stanowiło kanon ekonomii marksistowskiej, a później oręż w walce ideologicznej⁷.

Powstają w tym miejscu zasadnicze pytania o to, czy praca abstrakcyjna ma swój desygnat w rzeczywistości oraz czy cała teoria wartości oparta na pracy może zostać zaakceptowana przez jakąkolwiek inną teorię prawdy niż koherencyjna. W tym drugim przypadku pytamy, czy za tą teorią przemawia cokolwiek więcej niż tylko to, że wykazuje ona cechę wewnętrznej niesprzeczności. Wartość towaru – ów „nakład pracy abstrakcyjnej” – miała obiektywnie istnieć w przedmiotach, z jakimi stykamy się na co dzień, pozostawała ona jednak niemierzalna, inaczej niż wyrażone w pieniądzu ceny czy fizyczne cechy towarów, takie jak ciężar lub temperatura. Powstawał tu dualizm pojęć ekonomicznych, ich podział na te, do których można dotrzeć, i te, do których dotrzeć nie można, na dodatek współistniejący z filozofią materialistyczną odrzucającą istnienie „tajemnic świata”.

Ekonomia niemarksistowska już w pierwszej połowie XX w. zrezygnowała z rozróżniania pomiędzy ceną a wartością. Oba te terminy uznała za synonimy, a dokładniej – wartość zrównała z ceną. Trzeba zauważyć, że marksistowskie rozumienie wartości odwołuje się w sposób niejawni do pewnej istotnej intuicji moralnej, głoszącej potrzebę ekwiwalentności wymiaru dóbr i usług. Uznaje ono także pracę robotnika najemnego jako czynnik określający cenę towaru, a nie, na przykład, przedsiębiorczość kupca. Wszystko to pozwala

⁷ M. Morishima, *Marx's Economics*, Cambridge University Press 1973, rozdz. 7.

dostrzec w omawianej teorii elementy etyczne i wskazania, jak świat powinien być urządzony – wbrew deklaracji Marksa o poszukiwaniu jedynie obiektywnych prawidłowości dziejowych i budowie *socjalizmu naukowego*⁸.

Odnosnie do perspektywy istnienia gospodarki kapitalistycznej Marks sądził, że jej kres jest nieunikniony. W miarę upływu czasu obecne wewnątrz niej sprzeczności mają zaostrzać się, skutkiem czego stanie się konieczne zastąpienie jej przez nową formację społeczno-ekonomiczną. Akumulacja kapitału, oznaczająca wzrost liczby i wydajności maszyn kosztem robotników, ma spowodować gwałtowne powiększenie się liczby bezrobotnych. Mała liczba zatrudnionych, jedynie zdolnych wytwarzać wartość dodatkową, przeniesie spadek stopy zysku i, w konsekwencji, bankructwo drobnych kapitalistów. Różnice społeczne mają więc powiększać się, a to nieuchronnie doprowadzi do rewolucji⁹.

W sprawie organizacji gospodarki postkapitalistycznej Marks powiedział niewiele¹⁰. Po zastąpieniu prywatnej własności środków produkcji przez własność społeczną miało utrzymywać się, przynajmniej w okresie początkowym po obaleniu kapitalizmu, istnienie państwa odgrywającego pewną ograniczoną rolę w sferze akumulacji kapitału, w zakresie utrzymywania rezerw na wypadek nieprzewidzianych trudności i wypełniania zadań oświatowych i zadań ochrony zdrowia. W miarę upływu czasu państwo miało zacząć obumierać¹¹. Po rewolucji w Rosji Lenin przystąpił do tworzenia nowej gospodarki bez gotowego programu. *Konkretnego planu organizacji życia ekonomicznego nie ma i być nie może*¹². W niedługim czasie polityk ten, oceniający wysoko scentralizowaną gospodarkę niemiecką czasu

⁸ L.J. Jasiński, *Ekonomiczne i etyczne teorie cen*, „Znak – Ideę”, nr 6.

⁹ W „Przeglądzie Powszechnym” nie drukuje się wzorów. Celem przedstawienia poglądów Marksa w omawianej sprawie byłyby one użyteczne i nieskomplikowane. stopa zysku jest ilorazem wartości dodatkowej (m) przez sumę kapitału stałego (c) i kapitału zmiennego (v). Zależność tę można inaczej wyrazić jako iloraz w liczniku: wartość dodatkowa do kapitału zmiennego (m do v), a w mianowniku suma kapitału stałego do kapitału zmiennego (c do v), powiększona o liczbę jeden. Ponieważ uzbrojenie pracy w maszyny i urządzenia rośnie (powiększa się relacja c do v), stopa zysku może zachować dotychczasową wartość tylko, gdy rośnie relacja wartości dodatkowej do kapitału zmiennego (m do v), a więc nasila się wyzysk robotnika.

¹⁰ E. Lipiński, *Karol Marks i zagadnienia współczesności*, Warszawa 1969, s. 55.

¹¹ W.J. Barber, *A History of Economic Thought*, Harmondsworth 1967, s. 158.

¹² Cyt. za: J. Smaga, *Narodziny i upadek imperium. ZSRR 1917–1991*, Kraków 1992, s. 46.

I wojny światowej¹³, zrezygnował z komunizmu wojennego, czyli pełnej reglamentacji produkcji przez państwo, na rzecz tzw. nowej polityki ekonomicznej, oznaczającej częściowy powrót kapitalizmu¹⁴.

System dyrektywnego planowania gospodarczego, polegający na wyznaczaniu przez rozbudowany aparat państwowy zadań dla przedsiębiorstw i przydzielaniu im niezbędnych do tego środków, wprowadził Stalin. Spowodował on, że administrowanie gospodarką okazało się istotą gospodarki komunistycznej, wysoko też oceniał surowe amerykańskie metody organizacji pracy Henry'ego Forda. We wcześniejszej fazie istnienia nowego systemu stosunkowo łatwo było koncentrować środki na wybranych odcinkach gospodarki – pozwalało to przewyżczać wahania koniunktury i dzięki dużym inwestycjom, a więc ograniczonej konsumpcji, przyspieszało wzrost gospodarczy. Jednak w miarę upływu czasu dyrektywne planowanie utrudniało rozwój, co zmuszało do wprowadzania reform mających powiększyć pole dla ludzkich inicjatyw gospodarczych w systemie o cechach zmilitaryzowanych¹⁵.

Oddajmy głos historykowi gospodarczemu: *Reformy, oparte o przesłanki polityczno-doktrynalne, w niewielkim stopniu racjonalizowały system. Utrwały natomiast tendencję do instrumentalnego traktowania planowania, jako narzędzia umacniania pozycji komunistów w gospodarce. Na koniec przybrało ono charakter rytuału utrudniającego racjonalne działanie organizacjom gospodarczym*¹⁶.

Ponieważ nowy system tworzone po rewolucji, mając do dyspozycji jedynie mało precyzyjne wskazówki Marksa, trafny wydaje się pogląd, że ekonomia Marksowska była bardziej jedną z podstaw ideologicznych państw komunistycznych niż koncepcją budowy systemu ekonomicznego.

Co dzisiaj pozostało z doświadczeń kierowania gospodarką w ustroju, którego założycielem był Marks? Którą z tamtych rozwią-

¹³ R. Conquest, *Lenin*, Warszawa brw., s. 108.

¹⁴ A. Baykov, *The Development of the Soviet Economic System*, Cambridge University Press 1947, s. 49-50.

¹⁵ Przed laty E. Lipiński pisał: „Socjalizm między innymi oznacza próbę oderwania procesu ekonomicznego i jego dynamiki od motywów pieniężnych, motywów rynku oraz próbę równouprawnienia kulturowego działalności gospodarczej z działaniem ludzkim w sferze polityki, sztuki oraz pozostałymi formami życia ludzkiego”, dz. cyt., s. 10. Gdyby wizja polskiego ekonomisty stała się rzeczywistością, szeregi przeciwników starego ustroju stopniałyby.

¹⁶ J. Kaliński, *Ewolucja systemu planowania gospodarczego w Polsce (1945-1980)*, Warszawska Wyższa Szkoła Ekonomiczna, „Zeszyty Naukowe”, nr 6/1998, s. 19.

zań proponuje się dołączyć do gospodarki rynkowej? Co w szczególności sugerują osoby znające bezpośrednio oba systemy: dawny i nowy?

Ekonomiczna rola państwa jest obecnie rozumiana w sposób wypracowany wcześniej na gruncie systemu rynkowego i nie rozważa się uzupełnienia jej o elementy z systemu komunistycznego.

Przejdźmy do zagadnienia sprawiedliwości społecznej. Paradoksem ruchu komunistycznego było to, że pojęcie, z którym często identyfikowano ruch i ustroj komunistyczny, w pracach jego założycieli znalazło bardzo mało miejsca¹⁷. W tym punkcie rozbieżność pomiędzy marksizmem oryginalnym i marksizmem ludowym okazała się szczególnie duża. Zdaniem Fryderyka Engelsa opisywanie stanu społeczeństwa z punktu widzenia *sprawiedliwości przy podejściu naukowym ani trochę nie posuwa nas naprzód*¹⁸, co więcej, krytyka kapitalizmu jako ustroju niesprawiedliwego oraz podejmowanie działań na rzecz jego poprawy mają odciągać uwagę robotników od likwidacji istoty zła, jakim jest stary ustroj społeczno-ekonomiczny. Pomimo tego stanowiska, typowo scjentystycznego i przynajmniej w intencjach klasyków marksizmu wolnego od uwarunkowań etycznych, w państwach komunistycznych o sprawiedliwości mówiono i pisano niemało. Utożsamiano ją z równością, z posiadaniem przez każdego człowieka równych szans rozwoju, uznawano też, że jest ona kategorią etyczną i społeczną o treści historycznie zmiennej, rozumianej odmiennie przez poszczególne klasy społeczne. Przyjmując to ostatnie stanowisko trudno było zaakceptować istnienie sprawiedliwości ponadczasowej, uniwersalnej, której istnienie wyczuwamy intuicyjnie. W literaturze marksistowskiej dało się także zauważyć zwykłe pomijanie tego problemu¹⁹.

Trzeba jednoznacznie stwierdzić, że podejmowane w różnych miejscach świata działania ugrupowań marksistowskich, określane przez nie jako rewolucyjne, niemałe rzesze ludności odbierały jako dziejową sprawiedliwość. I właśnie w taki sposób działania te mogą być wspominane obecnie. Jest prawdą, że w kapitalizmie potrafi

¹⁷ Wyrazy „sprawiedliwy” i „sprawiedliwość” pojawiają się w pracach K. Marksa stosunkowo rzadko, w ponad połowie przypadków w cytatach i w polemikach z autorami używającymi tego terminu. W tej sprawie E. Żyro, *Pojęcie sprawiedliwości u Karola Marksa*, Warszawa 1966, s. 5.

¹⁸ Cytat za: *Bolszaja Sowietskaja Encikłopedia*, wyd. 3, t. 24, ks. 1, Moskwa 1976, s. 346.

¹⁹ Szerzej na ten temat L.J. Jasiński, *Sprawiedliwość w społeczeństwie i gospodarce*, „Przegląd Powszechny”, nr 5/1999, s. 168-182.

ujawnić się wielka brutalność i bezdusność. Jednakże ustrój, który nie dał klarownej definicji sprawiedliwości społecznej, trudno z taką sprawiedliwością utożsamiać. Nie można za sprawiedliwość uważać kary spadającej na klasę właścicieli, wymierzaną zarówno tam, gdzie kapitalizm działa źle, jak i tam, gdzie działa całkiem dobrze. Pocięgą dla krzywdzonych mogła być teza o nieuchronności upadku kapitalizmu, ale nie była nią chyba abstrakcyjna teoria wartości dodatkowej. Tym, co pozostało z jeszcze nie tak dawnych poszukiwań społecznej sprawiedliwości, jest bardzo ludowa i starsza od marksizmu idea radykalnego egalitaryzmu.

Poszczególne elementy myśli ekonomicznej Marksa i jego zwolenników poddaliśmy zatem krytyce. Do wniosków nierównie bardziej dla Marksa korzystnych doszlibyśmy rozpatrując wpływ ekonomii marksistowskiej na rozwój ekonomii w ogóle, na przykład na teorie wahań koniunkturalnych. W historycznej ewolucji nauki o zjawiskach gospodarczych i społecznych marksizm stanowi ogólnie ważne. Powstaje teraz pytanie, o jakim elemencie poglądów wpływowego filozofa i ekonomisty można powiedzieć, że zachowuje aktualność?

To, co marksistowskie i to, co współczesne

Wskazaliśmy wyżej, że marksizm koncentrował uwagę na czterech problemach ekonomiczno-społecznych. Już samo postawienie pierwszego z nich, teorii wartości, wydaje się mieć znaczenie bardziej historyczne niż bieżące. Natomiast trzy pozostałe zagadnienia, zwłaszcza po sformułowaniu ich w nieco inny sposób, należy uznać za aktualne nadal. Gospodarka rynkowa pozostaje potencjalnie niestabilna, istnieje problem obecności rządu w życiu gospodarczym, nie zanikła ludzka tęsknota za sprawiedliwością. W istocie dwa ostatnie problemy ekonomiczno-społeczne nie przez Marksa zostały postawione, natomiast jego autorstwa była zdecydowanie negatywna ocena kapitalizmu.

Wyrazem przeciwnego, wobec Marksowskiego, stanowiska są poglądy Adama Smitha, szkockiego profesora filozofii moralnej z końca XVIII w. Przedstawił on optymistyczną wizję gospodarki – według niego, aczkolwiek każdy członek społeczeństwa działa na rachunek własny, mając stałe do czynienia z konkurencją ze strony innych osób, to jednak „niewidzialna ręka rynku” powoduje, że wszyscy przyczyniają się do stałego wzrostu ogólnej pomyślności. Z pewnością Smith miał więcej racji niż Marks, bowiem to kapitalizm, a nie komunizm, przetrwał próbę życia. Jednak system rynkowy nie wykazał zdolności do rozwoju o charakterze stałym (vide wielki kryzys lat 1929–1933) i powszechnym (vide trudności wielu krajów Trzeciego

Świata). Rzeczywisty obraz gospodarki kapitalistycznej wypada zatem umieścić pomiędzy tym, co ukazał Smith a tym, co ukazał Marks; nie jest ona doskonała, chociaż jest lepsza od znanych nam rozwiązań alternatywnych. Jest też systemem powstałym samorzutnie, inaczej niż gospodarka komunistyczna, stanowiąca efekt bardzo ogólnej intuicji Marksa i określonego przez doraźną sytuację działania Lenina.

Chłodne spojrzenie na kapitalizm, wskazanie na groźbę pojawienia się jego wewnętrznych trudności rozwojowych, na tyle dużych, że w skrajnej sytuacji zagrażających jego istnieniu, stanowi niezbędne uzupełnienie naszego myślenia o gospodarce. Przecząca w nim bowiem niebezpieczna dla równowagi społecznej skłonność do dostrzegania głównie dobrych stron rzeczywistości, a nawet do negowania wszystkiego, co stanowi jej element ujemny.

Natomiast Marksa wizja nieuchronnego upadku kapitalizmu i nieuchronnego również zastąpienia go przez system nowy nie przekonuje ani na płaszczyźnie poznawczej, ani, tym bardziej, w świetle doświadczeń historycznych. Zauważyć też trzeba, że Karol Marks, podobnie jak inni ekonomiści jego czasów, uprawiał swą dyscyplinę wiedzy inaczej niż robią to ekonomiści współcześni. Był bardziej myślicielem społecznym niż badaczem sposobu funkcjonowania gospodarki i jej części składowych, a to drugie właśnie dominuje współcześnie²⁰.

Stwierdzenie, że marksizm jest pozbawiony perspektyw zdaje się kontrastować z sytuacją w krajach dawnego bloku wschodniego. Ugrupowania polityczne określające się wprost jako komunistyczne lub tylko jako wywodzące się z dawnych rządzących monopartii dysponują w nich dużą siłą. Jednakże do 1999 r., kiedy powstał ten tekst, żadne z nich po dojściu do władzy – a do tej pory udawało się to jedynie formacjom postkomunistycznym – nie podjęło programu restauracji starego systemu. Dążyły one natomiast do budowy własnych wpływów politycznych w gospodarce, co znalazło wyraz w podejściu do problemów demonopolizacji i prywatyzacji. Kierunek powrotny, i to nie zawsze konsekwentny, pojawił się jedynie na Białorusi pod rządami prezydenta Łukaszenki.

Sukcesy polityczne postkomunistów bez wątplenia wynikają po części z nostalgii za starymi czasami, trwającej wśród dużych grup społeczeństw krajów Europy Środkowej i Wschodniej. Nie powinna ona dziwić – wszak tworzenie nowego systemu oznaczało w szczególności, że każdy zatrudniony będzie musiał pracować inaczej niż do tej pory, a nierzadko w ogóle zmienić pracę. Podobnie

²⁰ Pogląd taki przedstawiają R. Heilbroner, L. Thurow, *Economics Explained*, New York 1998, s. 38-39.

zdecydowana większość powstałych w starym ustroju instytucji musiała w istotny sposób przekształcić się, a niekiedy zaczynało dla nich brakować miejsca. Co więcej, adaptacja wielu rozwiązań właściwych systemowi rynkowemu, która już nastąpiła, nie oznacza końca procesu zmian, z jakimi stykają się pracujący. Konieczność adaptacji do bieżącego popytu jest przecież istotą systemu, inaczej niż działało to w gospodarce planowej. Popularność komunistów i postkomunistów powiększyły niemałe błędy polityczne partii o innych niż mieli tamci rodowodzie.

Ugrupowania określające się jako jawnie komunistyczne nie posługują się dzisiaj wyraźną koncepcją ekonomiczną, wyrastającą bezpośrednio z myśli Marksa. Jej miejsce zajmuje tęsknota za tym, co minęło²¹. Wolno więc przypuszczać, że ewentualna odbudowa starego porządku, czego w 1999 r. nie można wykluczyć w przypadku Rosji i Ukrainy, postawi nowych rządzących w sytuacji, w jakiej znalazł się Lenin tuż po rewolucji: wobec konieczności improwizacji, ponieważ *konkretnego planu organizacji życia ekonomicznego nie ma*. Taki scenariusz wydarzeń wydaje się prawdopodobny w odniesieniu do krajów, w których przebudowa systemu gospodarczego w kierunku kapitalizmu dokonała się w małym stopniu. Powstałaby wtedy sytuacja analogiczna do wcześniejszych rewolucji o podłożu marksistowskim w krajach rolniczych i relatywnie zacofanych: w Rosji i w Chinach. Wbrew prognozom Marksa, do rewolucji nie doszło tam, gdzie gospodarka rynkowa miała już postać w pełni dojrzałą.

Upadek komunizmu miał w sobie coś z pożegnania kogoś, kto odchodzi nie pozostawiając po sobie miłych wspomnień. A przecież w systemie, który co prawda okazał się błędny i gorszy od struktury alternatywnej, nie wszystko musiało być błędne lub złe. Logika formalna uczy, że prawda może wynikać zarówno z prawdy, jak i z fałszu. Jedynie prawda prowadzi wyłącznie do prawdy, kapitalizm zaś nie jest systemem idealnym. Rzadkim przykładem wyważonego spojrzenia na ten problem są słowa Jana Pawła II: *Zwolennicy kapitalizmu w jego skrajnej postaci mają skłonność do zamykania oczu na to, co komunizm zrobił dobrego: na jego walkę z bezrobociem, troskę o ubogich. W komunizmie była troska o wspólnotę, podczas gdy kapitalizm jest raczej indywidualistyczny*²².

²¹ Pojawiają się natomiast koncepcje teoretyczne. Bardzo niedawno propozycję tworzenia nowego socjalizmu przedstawił A. Schaff, *Medytacje*, Warszawa brw. O socjalizmie rynkowym pisali W. Brus i K. Łaski, *From Marx to Market. Socialism in Search of an Economic System*, Oxford 1989, (wyd. pol. 1992).

²² Wypowiedź z 1994 r. Cytat za: L. Accattoli, *Karol Wojtyła. Człowiek końca tysiąclecia*, Wrocław 1999, s. 278.

To, co marksistowskie i to, co chrześcijańskie

*Marksizm i chrześcijaństwo, ujęte w aspekcie doktrynalnym, są sobie przeciwstawne*²³. W sferze zainteresowania zarówno marksizmu, jak i katolicyzmu znalazły się zagadnienia gospodarcze, pozornie potraktowane w sposób zupełnie odmienny. Marksizm zawierał konkretny program działania, zbudowany na oryginalnej teorii, katolicyzm niósł ze sobą jedynie etykę społeczną bez gotowej doktryny ekonomicznej, za którą częściowo można uważać korporacjonizm z lat 30. XX w. Pomimo tej teoretycznej różnicy katolicyzm i marksizm znalazły się w konflikcie: były postrzegane, często słusznie, jako stanowiska na płaszczyźnie społecznej wobec siebie rozbieżne, podjęły też ze sobą walkę o rząd ludzkich dusz.

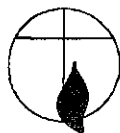
Powstaje pytanie, co odchodzący do historii marksizm może przekazać chrześcijaństwu? Katolicy nie powinni poprzestawać na pracy w sferze ducha, ważne jest także, by współdziałać z innymi umieli zmieniać świat. Religia nie zawiera gotowej doktryny ekonomicznej, etyka społeczna wytycza natomiast obszar, na którym mogą powstać konkretne programy. Uczy także niezbędnego do tego realizmu: znając skutki grzechu pierworodnego katolicyzm nie uważa rzeczywistości społecznej za idealną, elementy „marksistowskiego pesymizmu” mogą więc być przezeń odebrane ze zrozumieniem.

Religia powinna być przede wszystkim siłą inspirującą człowieka. Czy środowiska katolickie są postrzegane jako „wrażliwe na sprawy społeczne”, czy stały się takie za sprawą radykalizmu encyklik społecznych, także obecnego papieża? Przypomnijmy słowa biskupa tarnowskiego z lat międzywojennych Jana Stepy: *Porównajmy dwie daty: rok 1848 – ogłoszenie Manifestu Komunistycznego i rok 1891 – publikację encykliki społecznej „Rerum novarum” (...) Kościół spóźnił się o czterdzieści lat. Gdyby nie to spóźnienie, może inaczej wyglądałaby dziś sytuacja religijna w Związku Sowieckim*²⁴. W czasach, które nadejdą, poglądy ekonomiczne Karola Marksa nie wydają się być koncepcją perspektywiczną, przyszłość może mieć natomiast populizm.

Memento pauper.

²³ S. Kowalczyk, *Z problematyki dialogu chrześcijańsko-marksistowskiego*, Warszawa 1977, s. 208.

²⁴ Cyt. za J. Żakowski, *Pół wieku pod włos*, Kraków 1999, s. 14.



ks. Janusz Frankowski

Biblia ks. Jakuba Wujka SJ*

(Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa 1999)

Geneza i zamiary

W 1978 r. pani Zofia Bartoszevska, wówczas zastępca redaktora naczelnego Państwowego Instytutu Wydawniczego i pani redaktor Janina Jelicz, kierownik Redakcji Historii Kultury w tymże Wydawnictwie, zaproponowały mi wydanie, w ramach serii „Bibliotheca Mundi”, Biblii w przekładzie ks. Jakuba Wujka. Moje rozmówczynie wyraziły przy tym życzenie, aby wydanie było typu B. Przystąpiłem do pracy. Praca była oczywiście na lata i, niestety, w jakimś momencie, w okresie stanu wojennego, przy nowej już dyrekcji Wydawnictwa, sprawy się skomplikowały i umowa została rozwiązana. Pomimo tego pracę nad tekstem prowadziłem dalej i doprowadziłem do końca. Ostatecznie opracowanie ukazało się teraz, w 1999 r. dzięki zainteresowaniu i niezwyklej energii p. Piotra Waclawika, prezesa Oficyny Wydawniczej „Vocatio”. Biblia została włączona do „Prymasowskiej Serii Biblijnej” tejże Oficyny. Moment ukazania się dzieła jest znamieny, bo akurat w tym roku przypada czterechsetna rocznica ukazania się Biblii Wujkowej (1599–1999). Wydanie ma więc charakter jubileuszowy.

Daję tę notę o okolicznościach powstania opracowania, gdyż pragnę wskazać, komu zawdzięczam podjęcie pracy nad dziełem, które stało się, trochę przypadkiem, dziełem i piękną przygodą mojego życia.

W sumie pracowałem nad tym dziełem, oczywiście z przerwami, dwadzieścia lat.

Ponieważ opracowanie ma pewne swoiste rysy, pragnąłbym je przedstawić. By to uczynić, należy najpierw przypomnieć kilka oczywistości.

* W dniu 18 I br. omawiane opracowanie zostało przedstawione J.E. ks. prymasowi, Józefowi Glempowi. Niniejszy artykuł jest poszerzoną wersją tej prezentacji.

Po pierwsze, Biblia ks. J. Wujka, wydana 400 lat temu, jest jednym z najważniejszych i najbogatszych zabytków polskiego języka (około 1500 stron folio). Po drugie, jest bardzo ważną częścią historii Kościoła katolickiego w Polsce, i to z wielu względów. Przekład ks. Wujka powstał w niezwykle krytycznym momencie dziejów Kościoła w Europie i w Polsce, i był w naszym kraju przez całe wieki w pewnym sensie tekstem oficjalnym. Po trzecie, pełniąc taką rolę i będąc dziełem powszechnie używanym przez całe stulecia, aż po lata 60. naszego wieku, tekst Wujka stał się istotnym składnikiem naszej kultury literackiej i duchowej. Wielki religijny świat Pisma Świętego i niezrównane teksty biblijne, będące przez wieki natchnieniem cywilizacji europejskiej, były od XVI w. aż po nasz wiek poznawane przez ludzi kultury i przez cały prawie lud właśnie za pośrednictwem tego tekstu. W ten tekst wczytywali się Mickiewicz, Słowacki, Krasiński, Norwid i setki innych twórców. Ten tekst słyszał z ambony również najprostszy człowiek. Ja sam, jako dziecko, należałem do – i to chyba nie ostatniego – pokolenia słuchaczy tego tekstu czy to w kościele, czy na lekcjach religii w szkole. W tym przekładzie przeczytałem jako czternastoletni chłopiec, w duchowym uniesieniu – które do dziś pamiętam – Ewangelie. I jeszcze w seminarium duchownym w 1948 r. i następnym poznawałem po raz pierwszy całe Pismo Święte.

A więc Księga najściślej spleciona przez wieki z życiem ogromnej części naszego narodu i niemal każdego najzwyczajszego Polaka czy to mieszkańca Polski, czy emigranta („Latarnik” Sienkiewicza!). Do wspomnianych wielkich i rozległych faktów historycznych dołączała się, gdy rozpoczynałem pracę, moja osobista świadomość jako katolika, księdza i wreszcie biblisty, że ten tekst nie jest tylko historycznym zabytkiem, ale ciągle żywym słowem Bożym.

Pamiętając więc o całym znaczeniu dziejowym Wujkowej Biblii i pragnąc to znaczenie wydobyć, pomyślałem sobie, że spróbuję opracować ten tekst tak, aby mógł być – oczywiście w miarę możliwości – czytany przez dzisiejszego czytelnika tak, jak są czytane nowe przekłady.

Stało się więc przede mną zadanie zachowania, a nawet przypomnienia, elementów i wartości historycznych tekstu, a jednocześnie przekazania słowa Bożego wszystkim tym grupom i kręgom, które pragną pięknego i niosącego wartości duchowe języka.

Aspekt historyczny i literacki

Pierwszym tekstem w Biblii ks. Wujka jest piękny akt przekazania przez *kapłanów zakonu Towarzystwa Jezusowego* dokonanego prze-

kładu panującemu wówczas królowi Zygmuntowi III Wazie. Ten tekst chyba już od bardzo dawna nie był drukowany w wydaniach Biblii ks. J. Wujka. W każdym razie z tekstem tym spotkałem się jedynie w I wydaniu, na którym oparłem moje opracowanie. Być może cenzura zaborców była niechętna tej dedykacji, która przypominała, przez osobę monarchy i jego tytuły, obraz I Rzeczypospolitej.

Po dedykacji następuje, jako Słowo do czytelnika, zupełnie wyjątkowy tekst ówczesnego arcybiskupa gnieźnieńskiego, prymasa koronnego, Stanisława Karnkowskiego. W tekście prymas Polski dokonuje – z wielką szerokością spojrzenia – przeglądu sytuacji Kościoła i świata u końca tragicznego i jednocześnie triumfalnego XVI w. (Tragicznego, bo Luter, reformacja i wojny religijne: triumfalnego, bo Sobór Trydencki i wielka odnowa Kościoła.)

Ale najważniejszą sprawą było oczywiście właściwe przekazanie samego tekstu Pisma Świętego.

Jak wiemy, istnieją trzy sposoby wydawania staropolskich tekstów.

Typ A – w takim wydaniu oddaje się wszystkie cechy zabytku. Wolno zmienić pismo (np. szwabachę na łacińskie), ale poza tym zachowuje się wszystko: język, pisownię i nawet interpunkcję (takimi wydaniem były np. łacińsko-polskie edycje z końca XIX i początku XX w. ks. bpa S. Kozłowskiego).

Typ C – w tym wypadku dokonuje się modernizacji języka, pisowni i interpunkcji. Przykładem jest bardzo staranne opracowanie Wujkowej Biblii przez księży jezuitów dokonane w latach 30. naszego wieku i wydane przez Apostolstwo Modlitwy (Kraków). Ten tekst jest publikowany do dzisiejszego dnia.

Wreszcie typ B, który nas tu najbardziej interesuje, gdyż – jak jest zaznaczone na stronie tytułowej – tego właśnie rodzaju jest niniejsze wydanie. W wydaniu B zachowuje się język staropolski, ale wprowadza się współczesną pisownię i interpunkcję.

Zasady tych trzech rodzajów wydań zostały opracowane przez zespół wybitnych polonistów. Ale były one, i mogły być, potraktowane tylko jako propozycja¹. Te reguły więc, choć tak cenne, nie są absolutne. I na ogół nie ma typów zupełnie „czystych” lub w 100% zgodnych z zawartymi w instrukcji zasadami. Również i ja, w swej pracy przyjąłem zasadniczo reguły typu B, ale – z zachętą zresztą jednego z profesorów, który brał udział w opracowywaniu „Zasad” – poszedłem nieco w kierunku typu A.

¹K. Górski, *Zasady wydawania tekstów staropolskich*, Wrocław 1955.

O ile się orientuję, nie dokonywano dotychczas wydań typu B Biblii Wujkowej. To wydanie jest więc pierwszym tego rodzaju.

Typ B ma wiele zalet. Wprowadzenie bowiem, zgodnie z zasadami typu B, współczesnej pisowni wybitnie ułatwia czytanie tekstu, a jednocześnie nie narusza staropolskiego języka. Chodziło mi jednak o coś więcej. Mianowicie dążyłem do tego, aby to wydanie zbliżyć i upodobnić w tej mierze, w jakiej to było możliwe, do wydania z 1599 r., tak aby czytelnik miał prawdziwie bliski wgląd w I wydanie Biblii ks. Wujka.

Z tego więc względu starałem się przekazać możliwie najwierniej język Biblii ks. Wujka. Według przyjętych zasad, w wydaniach B formy wyrazów na ogół są ujednolicane. W tym opracowaniu staram się zachować możliwie najwięcej swoistych form oraz jak najwięcej tzw. oboczności, a więc tych samych wyrazów występujących w podobnych, ale niekiedy znacznie różniących się postaciach. Na przykład „jechać” i „jachać”, „każdy” i „koždy”, „wejście” i „weszcie”, „brama” i „brona” (!), „wszystek” i „wszytek”; końcówki „-ymi” (pięknymi) i „-emi” (pięknemi). Nadto idąc w kierunku A i swoistości pisowni ks. Wujka daję, wbrew zasadom typu B, przymiotniki etniczne z dużej litery: Egipski, Filistyński, Asyryjski itp. Niekiedy postępuję podobnie z niektórymi wyrazami, np. „Anjoł”, a zwłaszcza „Anjoł Pański” (to określenie oznacza często w Starym Testamencie, zwłaszcza w najstarszych tekstach, ukazującego się Boga).

Oficyna „Vocatio” ze swej strony podjęła także wiele trudu i starań, aby zbliżyć niniejsze wydanie w swym wyglądzie do wydania pierwszego, tzn. z 1599 r. Tytuły ksiąg są w swym brzmieniu i obrazie albo dokładnie Wujkowe albo na wzór Wujkowych. Na przykład forma „Księgi Wyjścia” zamiast „Księga Wyjścia” czy „Księga Hiob” zamiast „Księga Hioba” są staropolskie i właśnie Wujkowe. Forma „księga”, tzn. w liczbie pojedynczej, występuje wprawdzie w tekście Wujkowym, ale bardzo rzadko i nigdy w tytułach. Słowa „księga” używało się zasadniczo w liczbie mnogiej (tzw. plurale tantum łaciników). Rozkład stron, dwie szpalty w ramkach, odpowiada pierwotnemu wzorowi. Jednym z największych dokonań Oficyny – które „Vocatio” sobie szczególnie i słusznie ceni – było wymagające wyjątkowego trudu odtworzenie pięknych i bardzo charakterystycznych dla wydania z 1599 r. inicjałów otwierających każdy nowy rozdział. Ale osobiście podziwiam również piękną, dużą, jasną czcionkę, bardzo ułatwiającą lekturę dzieła i czyniącą ją tak przyjemną. Sądzę, że dzięki tej czcionce Biblia w tym wydaniu stanie się Biblią również osób starszych lub o słabszym wzroku.

Trzeba tu jeszcze powiedzieć, że ta Biblia nie ma tak dużych, jak Biblia z 1599 r., wymiarów (34,5 x 22 cm), a zatem z powodu wielkości swych liter i liczby stron (XXXVIII + 2426) jest książką grubą (jak powiedział mi prof. Janusz Sławiński z Komitetu Badań Naukowych, jest ona najgrubszą bodaj książką w jego zbiorach). Nadto można dorzucić, że jeśli chce się ją podnieść, trzeba się nieco wysilić – waży około trzech kilogramów. Chciałem któregoś wieczoru sięgnąć po nią z łóżka jedną ręką – zawsze sięgam po jakąś książkę przed snem – i zobaczyłem, że jeśli naprawdę pragnę radości czytania Biblii w tym właśnie wydaniu do snu, to muszę jednak najpierw wstać i donieść ją sobie do łóżka.

Wreszcie, by pokazać w sposób zupełnie nowy piękno tekstu ks. Wujka, odważyłem się na krok, jakiego również nikt dotąd nie zrobił. W Piśmie Świętym jest wiele poetyckich ksiąg lub tekstów – np. duża część ksiąg prorockich i wszystkie mądrościowe, a nadto w księgach historycznych czy narracyjnych takie teksty jak „Pieśń Debory” (Księga Sędziów) czy „Magnificat” lub „Benedictus” w Ewangelii św. Łukasza.

Te teksty, poczynając od Biblii z 1599 r., były pisane jak proza, bez żadnego wyróżnienia, lub w wersetach numerycznych, a więc też w sposób podobny do prozy. Zresztą w późniejszych wydaniach drukowano wszystkie teksty Biblii ks. Wujka identycznie w wersetach numerycznych. Otóż w tym wydaniu ośmieliłem się, po raz pierwszy, przekazać te teksty w układzie kolometrycznym, zgodnie z zasadami poezji hebrajskiej. Czy ten krok, odbiegający od dotychczasowego zwyczaju, nie był zbyt śmiały? Być może był śmiały – ale jest on dopuszczalny w ramach wydania typu B. Nadto, jest on zgodny z tysiącletnią tradycją tekstów hebrajskich, a może nawet zgodny z zupełnie pierwotnym sposobem zapisywania biblijnych tekstów poetyckich. W każdym razie dziś, gdy patrzę na te strony w naszym wydaniu cieszę się, że się odważyłem na ten krok: obecnie jest nam łatwiej również i w Biblii Wujkowej czytać teksty poetyckie w sposób właśnie poetycki. Wprawdzie Biblia Wujkowa ukazuje się nam tutaj w innej niż oryginalna postaci, ale jest to chyba postać odnawiająca.

Biblia na dziś

Jak powiedziałem powyżej, pragnąłem Biblię Wujkową opracować nie tylko jako zabytek, lecz jako tekst żywy, aktualny. Tak, aby to opracowanie można było czytać podobnie – lub prawie podobnie –

jak się czyta dzisiejsze przekłady. Zdawałem sobie jednak sprawę, że nie jest to zupełnie proste.

Wprawdzie język Biblii Wujkowej jest zasadniczo zupełnie zrozumiały, jednak mimo wszystko jest to język z XVI w. i wiele wyrazów już wyszło z użycia. Nadto tłumaczenie zostało dokonane nie tylko 400 lat temu, gdy dopiero zaczynała rozwijać się nowoczesna bibliistyka, lecz z Wulgaty, czyli z łacińskiego przekładu, dokonanego ponad 1000 lat wcześniej. W związku z tym wielu zdań nie rozumiano tak dobrze, jak się rozumie je dziś – dzięki studiom języka hebrajskiego i greckiego oraz badaniom z zakresu przekazu tekstu, zwanym krytyką tekstu, czyli oceną jego poprawności. Najważniejsza więc była w tym wypadku wyrazistość tekstu.

Aby więc uczynić tekst bardziej zrozumiałym, starałem się opatrzyć go wyrazistymi tytułami. Tytuły odnoszą się do głównych części ksiąg, do ważniejszych dłuższych tekstów i wreszcie do perykop, czyli kolejnych tematycznych odcinków tekstu. Tytuły te musiały być możliwie zwięzłe i jasne. Ich pierwszym celem było informować czytelnika o treści księgi i potem każdego kolejnego fragmentu, a następnie prowadzić przez tekst. Chciałbym dodać, że jeżeli się to udało i tytuły sprawiają, że tekst jest bardziej czytelny, to zawdzięczamy to znów w dużej mierze staraniom Wydawnictwa.

Następną sprawą były wstępy. One miały być fundamentalnym prowadzeniem do tekstu, ramami całej historii biblijnej oraz przedstawieniem Orędzia Biblijnego. Niekiedy pytano mnie, czy nie lepiej byłoby dać po prostu wstępy ks. J. Wujka. Nie byłem tego zdania. Wstępy ks. J. Wujka są dziś przestarzałe, a uwagi do tekstu najczęściej nieaktualne. Ks. Wujek bardzo często toczy walkę z wrogami i poglądami, których dziś nie ma, a jeśli są, to szczęśliwie przeminęły czasy nienawiści wyznaniowej i z dawnymi wrogami nie toczyliśmy wojen, lecz widzimy ich dzisiaj jako braci w chrześcijaństwie i szukamy z nimi nie wojny, lecz ekumenicznego dialogu. Do nowych więc wydań Biblii Wujkowej trzeba nowych wprowadzeń i komentarzy, i tak zresztą od dawna się postępuje, nawet gdy podaje się jednocześnie wstępy ks. Wujka.

Najlepiej byłoby dać wprowadzenia do wszystkich kolejnych ksiąg – do każdej z osobna. W dużej mierze to uczyniłem. Jednak „Vocatio” była zobowiązana wobec Komitetu Badań Naukowych, który wspomagał publikację dzieła. Komitet oczekiwał przedstawienia gotowej książki z końcem 1998 r. Aby się zmieścić w czasie, zdecydowaliśmy się na wprowadzenia bardziej ogólne, do poszczególnych grup ksiąg, a nie do każdej z osobna. Był to z pewnością pewien minus,

ale był i plus. Czytelnik może jaśniej dostrzec kolejne epoki od początku cywilizacji, monoteizmu izraelskiego i początków Biblii, poprzez całą Historię Zbawienia, do ostatecznych wizji Objawienia św. Jana, gdzie Jezus Chrystus, Alfa i Omega, Początek i Koniec, przyjmuje tych, którzy umieli być Ludem Bożym, na Nowej Ziemi i w Nowych Niebiosach, w Niebieskim Jeruzalem.

Trzeba podjąć jeszcze jedno pytanie, które powinien sobie postawić każdy biblista. Jak wspominaliśmy, dziś, po wiekach naukowego badania tekstu Pisma Świętego, znamy lepiej ten tekst i tłumaczymy go dokładniej niż ks. J. Wujek. Czy można więc i czy jest sens wydawać Biblię ks. Wujka jako Biblię żywą, Biblię do duchowego czytania? Czy nie należałoby jej wydawać jedynie już jako zabytku przeszłości?

Ten problem istnieje i jest to problem rzeczywisty, który każdy z nas, biblistów, bierze poważnie pod uwagę.

Otóż trzeba zdecydowanie i śmiało odpowiedzieć, że język Biblii Wujkowej, język z dni, gdy literacka polszczyzna była jeszcze bardzo młoda i język literacki dopiero się kształtował, i gdy wypracowywano dopiero słownictwo i pojęcia biblijne – że ten język był tak pełen możliwości i twórczych podszeptów i uroku, iż zawsze może być źródłem natchnienia dla nowych pokoleń tłumaczy, a widzimy, że jest też ciągle przedmiotem miłości wielu czytelników Pisma Świętego. Maria Dąbrowska w swych „Dziennikach” napisała: *Trzeba ciągle czytać pomniki starej polszczyzny, żeby odświeżać język. W samej rzeczy – nasz obecny język wydaje się stary i strupieszwały wobec tej rzeczywistej kreacyjności, wiele rzeczy po raz pierwszy odkrywczymi nazywającą*².

Ośmielę się więc odwrócić zagadnienie i nieledwie powiedzieć, że kto nie przeczytał Biblii w przekładzie ks. Jakuba Wujka, nie przeczytał tak naprawdę Pisma Świętego w polskim języku.

I jeszcze jedna uwaga. Piszę te słowa w ponad miesiąc od ukazania się Biblii Wujkowej w Oficynie Wydawniczej „Vocatio”.

Gdy pracowałem nad tą Biblią, aż do końca byłem pełen niepewności, a może nawet lęku, czy wydanie to spotka się z zainteresowaniem. W 1993 r. wydałem w Paxie w bardzo chyba ładnej, prawie albumowej szacie, Wujkowy oryginalny „Psałterz Dawidów z 1594 roku” (Psałterz z 1594 r. i cały pierwotny tekst Biblii ks. J. Wujka został po jego śmierci częściowo zmieniony przez rewizorów zakonnych i dopiero po tych zmianach wydrukowany). Nie

² M. Dąbrowska, *Dziennik 1958–1965*, Warszawa 1988, s. 255.

wiem, czy Pax, znajdujący się zresztą wówczas w nieco trudnej sytuacji, nie umiał zwrócić uwagi na to autentycznie chyba ważne dzieło (ten tekst jest prawie nieznany i nie ukazywał się, o ile wiem, od około 200 lat), czy może ja jestem mało znany i informacja, że tekst opracował jakiś ks. docent Frankowski nic nikomu nie mówiła, w każdym razie zainteresowanie książką było minimalne. Księgarnia Kurii Warszawskiej wzięła 10 czy 20 egzemplarzy i gdy kiedyś zadzwoniłem, by dowiedzieć się, czy sprzedaż posunęła się naprzód, powiedziano mi, że zupełnie nie. Po trzech wreszcie latach tekst się rozszedł. I gdy sam chciałem kupić kilka egzemplarzy w Wydawnictwie Pax usłyszałem, że nakład jest aż do końca, aż po ostatni egzemplarz, wyczerpany. Pomyślałem sobie: Nareszcie! Ale tym samym nie miałem możliwości zdobycia tych kilku egzemplarzy, które pragnąłem kupić. Przypomniała mi się wtedy Kuria Warszawska. Okazało się, że moi współpracownicy w kapłaństwie ani spojrzeli na tę księgę i to tak w samej Kurii jak i księgarni katechetycznej naprzeciw. Radośnie kupiłem więc sobie, po starej cenie (coś między 10 a 20 zł) dziesięć egzemplarzy i powędrowałem szczęśliwy, że je zdobyłem. Bo jakkolwiek ten piękny tekst nie wzbudził zainteresowania (być może jest to tekst bardziej dla polonistów, a księża szukają raczej praktycznych książek), to ilekroć patrzę na to dzieło, myślę sobie z przekonaniem – nie ze względu na siebie, lecz ze względu na ks. Wujka i historyczne znaczenie tego tekstu – że kto ten tekst jednak kupił, ma w swej bibliotece prawdziwą perłę.

Więc teraz też byłem niespokojny, czy nie dałem wydawcy tekstu, z którym będzie się męczył całe lata. Dzięki Bogu, wbrew tym lękom, wszystkie partie wydania, jakie przybywają z drukarni do księgarń, są właściwie od razu wyprzedawane. Jest mi oczywiście lżej na duszy i po prostu miło, ale zastanawiałem się, dlaczego wtedy tak piękny tekst rozchodził się tak ciężko, a tym razem też piękny, ale droższy (choć stosunkowo bardzo tani: 2426 stron – ok. 95 zł) jest chwytny tak chętnie.

Może słusznie ujęła rzecz moja siostra. Powiedziała mi: Dziś język polski jest tak poniewierany, że to tak piękne i świeże słowo, z jakim się spotykamy w tej Biblii, jest potrzebne naszemu znieważanemu i upokorzonemu brutalnością narodowi.

W swoim czasie Cz. Miłosz przekładał Pismo Święte, by słowo Boże było ekspiacją na naszej skrwawionej okupacji ziemi. Może więc dziś słowo Boże, przekazane nam przez ks. Jakuba Wujka w jego Biblii jest ekspiacją za dokonujące się dzisiaj zohydowanie polskiej mowy. I może ta Biblia Wujkowa pomoże nam dojrzeć, jak piękny i szlachetny może być polski język – nasz własny język.

Andrzej Rekiel

Mojżesz suwerennej Polski

Rok 1989 w ocenach historyków z pewnością zostanie uznany za przełomowy moment w dziejach Polski i Europy Wschodniej. Można by nawet rzec, iż za takowy już został uznany. Powód tego jest oczywisty – nastąpił formalny koniec komunistycznych rządów w Polsce, co zapoczątkowało podobne zmiany w innych krajach regionu. Symbolem tego faktu stały się – jeszcze nie w pełni wolne i demokratyczne – wybory do Parlamentu w dniu 4 czerwca, w których uznawana za podstawową siłę opozycyjną „Solidarność” zdobyła wszystko, co było na mocy umów Okrągłego Stołu do zdobycia. Wybory poprzedziły kilkumiesięczne obrady Okrągłego Stołu, a 12 września w Sejmie wygłosił swoje exposé Tadeusz Mazowiecki, premier pierwszego, niekomunistycznego rządu. W powszechnej opinii, w tym momencie została zapoczątkowana nowa era – okres budowy wolnorynkowej, opartej na liberalnych zasadach gospodarki mającej wydrżnąć zrujnowany zbrodniczym systemem kraj. W pierwszym niekomunistycznym rządzie znaleźli się członkowie Krakowskiego Towarzystwa Przemysłowego, żeby wspomnieć chociażby Tadeusza Syryjczyka, ministra przemysłu, czy Henryka Woźniakowskiego, dyrektora URM-u.

W tym samym czasie, w odległych Stanach Zjednoczonych, dożywał w pełni świadomie swych ostatnich dni Mirosław Dzielski, założyciel wspomnianego Towarzystwa. Znalazł się tam już w styczniu owego brzemiennego w wydarzenia roku na zaproszenie USIA (Rządowej Agencji Informacyjnej Stanów Zjednoczonych). Zmarł w miesiąc po sejmowym wystąpieniu Tadeusza Mazowieckiego, w niedzielę 15 października o godzinie 1 w nocy, w szpitalu w Bethesda pod Waszyngtonem. Przyczyną śmierci był nowotwór wykryty w czasie pobytu w Stanach Zjednoczonych. Nie pomogły najnowocześniejsze metody leczenia w jednym z najlepszych szpitali onkologicznych Memorial Sloane-Kettering Cancer Center, ani pobyt w klinice rządowej, gdzie Dzielski został przewieziony na prośbę Zbigniewa Brzezińskiego, Jana Nowaka Jeziorańskiego i Waltera Raymonda z USIA. Ciało zostało przewiezione do Krakowa i pochowane na salwatorskim cmentarzu w dniu 29 października. Do ukończenia 48 lat (14 listopada) brakło tylko kilkunastu dni...

W pożegnalnych słowach w czasie uroczystości pogrzebowych jeden z koncelebransów – ojciec Pieńkowski – porównał Mirosława Dzielskiego do biblijnego Mojżesza. Chciał w ten sposób wyrazić ogromny wkład Zmarłego w to wszystko, co miało miejsce w przełomowym dla dziejów najnowszych roku 1989, w poprowadzenie ku wolności, której jemu samemu nie było dane i której nie mógł budować dalej, podobnie jak Mojżeszowi wyprowadzającemu swój lud z niewoli egipskiej nie było dane wejść do Ziemi Obiecanej. Parabola ta miała na celu podkreślenie ogromnych zasług śp. Mirosława Dzielskiego, jego koncepcji politycznych i gospodarczych, które – w tym właśnie momencie – nabierały realnych kształtów.

Każdy sukces ma wielu ojców, gorzej bywa z porażkami. Prawda ta jest aż nazbyt oczywista. Na początku lat 90. przyznawanie się do liberalizmu stało się bardzo modne z jednej strony – wcześniej było to równoznaczne z szaleństwem – z drugiej zaś liberalny program i jego realizacja w wielu kręgach społecznych wzbudzała złość, obawy i irytację, była kojarzona z nieuczciwością, aferami i złodziejstwem na niespotykaną dotąd skalę. Odżywały tęsknoty do bezpieczeństwa ekonomicznego, równości i całej gamy ułud i pozorów, które rzekomo dawał system zwany realnym socjalizmem. Skala problemów, z jakimi wypadło się zmierzyć, także nie ułatwiała realizacji założonych reform, zmuszając niekiedy do kroków, które niewiele wspólnego miały z liberalnym programem gospodarczym, a często przypominały kroki charakterystyczne dla krytykowanego przez liberałów konstruktywizmu czy etatyzmu. Pomimo wszystkich trudności, zarówno tych praktycznych, jak i teoretycznych, związanych z definicją liberalizmu, podjęte liberalne reformy były kojarzone nade wszystko z Leszkiem Balcerowiczem, Januszem Lewandowskim i Janem Krzysztofem Bieleckim – w tle, jako przykład kompletnego braku realizmu, mógł od czasu do czasu pojawić się Janusz Korwin-Mikke, być może przypominało Stefana Kisielewskiego z jego „kilkuosobową partią wariatów liberałów”, prawie nigdy zaś nie wspomniano Mirosława Dzielskiego, który chyba do dnia dzisiejszego pozostaje nieznany szerszym kręgom tych, którzy chociaż trochę interesują się najnowszymi dziejami Polski.

W wypadku wielkich zmian dziejowych trudno jednostce przyznawać wyjątkowe i szczególne miejsce. Podobne do myśli Dzielskiego koncepcje mogą powstawać niezależnie od siebie w różnych ośrodkach, czerpać inspiracje z tej samej historii myślenia filozoficzno-politycznego. W przypadku PRL, polskiej myśli liberalnej z pewnością nie da się sprowadzić jedynie do Mirosława Dzielskiego. Należy

wspomnieć nade wszystko związanego ze środowiskiem „Tygodnika Powszechnego” Stefana Kisielewskiego, następnie – współzałożyciela Ruchu Polityki Realnej (późniejszej Unii Polityki Realnej), bliskiego Kisielewskiemu Janusza Korwin-Mikkego, środowisko „Przeglądu Politycznego”, które dało początek gdańskim liberałom i obecnego redaktora naczelnego „Gazety Polskiej” Piotra Wierzbickiego, w połowie lat 80. zdecydowanego zwolennika gospodarki liberalnej i wolnego rynku. W środowisku tym Mirosław Dzielski zajmuje mimo wszystko miejsce szczególne z racji zarówno chronologii, jak i jego aktywności praktycznej. Podkreślił to Janusz Lewandowski, który uznał Dzielskiego za pioniera myśli liberalnej i pioniera budowy środowiska liberalnego. O znaczeniu Dzielskiego i jego wpływie na dokonujące się zmiany świadczyć też może fakt, iż jego osoba była brana pod uwagę, gdy rozważano kandydatury na stanowisko premiera. Stanowisko to objął Tadeusz Mazowiecki. Jednakże Dzielski i tak nie mógłby tej misji przyjąć z powodu choroby...

Zapomniany chrześcijański liberal

Pomimo tego Mirosław Dzielski pozostaje – zarówno jako polityk, jak i filozof polityczny – nieznanym. Powodem nie jest tylko to, iż w decydujących momentach zabrakło go w kraju. Dzielski wraz ze swą chrześcijańską-liberalną myślą polityczną, znajdującą wyraz w realnych koncepcjach politycznych i nade wszystko ekonomicznych, nie był, delikatnie rzecz ujmując, popierany przez lewicową opozycję skupioną wokół KOR-u czy później „Solidarności”, ani przez spełniające wówczas ogromną rolę informacyjną Radio Wolna Europa. Koncepcja polityczna szukająca oparcia dla siebie nie pośród robotników, ale w świecie biznesu takim, jakim mógł wówczas być, zmierzająca w sposób jasny i zdecydowany do kapitalizmu – który dla Dzielskiego był ukoronowaniem zbudowanej na wartościach moralnych cywilizacji łacińskiej – dla opozycji nie posiadającej sprecyzowanych poglądów gospodarczych, czy też chcące „cywilizować i ucłowieczać” socjalizm, była po prostu nie do przyjęcia. Także rządzący reżim w momencie ostatecznego załamania się systemu, zmuszony do rozmów i dialogu z opozycją, pomimo politycznego i ekonomicznego programu zabezpieczającego jego interesy nie był zainteresowany w prowadzeniu rozmów z grupą skupioną wokół Dzielskiego. Dlatego też w przygotowaniach Komitetu Obywatelskiego do rozmów Okrągłego Stołu, w których i tak nie brał udziału, *trzymano go z daleka od problematyki ekonomicznej i ukierunkowano*

na sprawy społeczne – jak wspominał Tadeusz Syryjczyk. Koncepcje Dzielskiego spotkały się z dużo lepszym przyjęciem na Zachodzie. Drukowały go liczące się „Journal of Economic Growth” czy „The New York Review of Books”, pisał o nim Timothy Garton Ash, prezentował jego myśl Andrzej Walicki, a praca „Odrodzenie ducha. Budowa wolności” została przetłumaczona na język włoski jako „Polonia e libertà”. Wyrazem wielkiego zainteresowania tak osobą, jak i ekonomiczno-politycznymi koncepcjami był prawie dziewięćmiesięczny pobyt w Stanach, pełen spotkań i wywiadów dopóki pozwalał na to stan zdrowia.

Jerzy Szacki w swej poświęconej myśli liberalnej w Europie Wschodniej i Polsce książce „Liberalizm po komunizmie” uznaje pierwszoplanową rolę Dzielskiego. Rzecz jest jednak warta dopowiedzenia: polityczne myślenie Dzielskiego było pochodną jego refleksji nad cywilizacją łacińską i jej chrześcijańskimi podstawami, co na pewno stanowi o jej oryginalności. Proponowane koncepcje dalekie były od rewolucyjnych tonów „Solidarności” czy „czystej ekonomii” liberalnej. Walka podjęta przez wielki ruch społeczny nie była – zdaniem Dzielskiego – walką polityczną, lecz raczej cywilizacyjną. Tej świadomości brakowało w samej „Solidarności”, a w koncepcjach liberalnych innych środowisk politycznych w Polsce, które pojawiły się pod koniec lat 80., nie była chyba tak mocno zaakcentowana, chociaż odwołanie się do zasad cywilizacji chrześcijańskiej zawarł w swoim programie Ruch Polityki Realnej.

Pomimo swego ogromnego wkładu w polską liberalną myśl polityczną Mirosław Dzielski pozostaje raczej nieznanym czy może zapomnianym. Jednakże jego postać powoli jest wydobywana z zapomnienia. Wiele wysiłków czyni w tym kierunku Centrum im. Mirosława Dzielskiego, które rozpoczęło swą działalność w dniu 14 września 1994 r. w Krakowie. Poniższy artykuł ma być próbą prezentacji sylwetki i myśli politycznej Mirosława Dzielskiego.

Aktywność polityczna

Po uzyskaniu dyplomu magistra fizyki w 1966 r. Mirosław Dzielski rozpoczął pracę w Instytucie Filozofii Nauk Przyrodniczych UJ, gdzie w 1975 r. uzyskał stopień doktora filozofii broniąc pracę napisaną na temat koncepcji czasu w myśli Leibniza i Newtona. Pracownikiem Instytutu pozostał do końca życia. Pierwsze publikacje naukowe poświęcone są zagadnieniom stricte fizycznym, chociaż praca opublikowana w „Zeszytach Naukowych UJ” w 1972 r., napisana

wspólnie z Beata Szymańską a poświęcona poglądom filozoficznym polskiego fizyka Czesława Białobrzeskiego, ujawnia żywe zainteresowanie problematyką metafizyczną. Praca dydaktyczna ze studentami, jak wspomina Zygmunt Chyliński, daleka była od ministerialnych zaleceń. Zamiast marksizmu dialektycznego Dzielski, na prowadzonych przez siebie zajęciach, analizował myśl Kanta, Sokratesa, Simon Weil. Z pewnością należy przyznać rację Zygmuntowi Chylińskiemu, iż w latach 70. wymagało to dużej odwagi. Na organizowanych przez kard. Wojtyłę seminariach filozoficznych nawiązał znajomości z o.o. Janem Kłoczowskim i Jackiem Salijem, Bronisławem Łagowskim, Januszem Szpotańskim i innymi. Towarzysko-intelektualne spotkania, podczas których dyskutowano i analizowano książki Friedmana, Hayeka czy Poppera dały początek środowisku krakowskich liberałów¹. Pojawiają się pierwsze publikacje Dzielskiego w „Studencie”, „Magazynie Kulturalnym”, „Studiach Filozoficznych”. Ich przedmiotem są problemy fizyki czy prezentacja wybitnych jej postaci jak np. Alberta Einsteina. Pod koniec lat 70. ukazują się w „Znaku” dwa niezmiernie ważne teksty: „Wiara Sokratesa” i „Kształt polskiej metafizyki” zapowiadające ostateczne porzucenie fizyki na rzecz problemów metafizycznych, istoty doświadczenia religijnego i wolności, transcendencji, jej śladów i możliwości egzystencjalnego doświadczenia, a także związku cywilizacji łacińskiej i kapitalizmu.

W 1979 r. Robert Kaczmarek, pracownik Akademii Górniczo-Hutniczej rozpoczął, nielegalne oczywiście, wydawanie „Merkuryusza Krakowskiego i Światowego”. Na jego łamach Dzielski opublikował manifest polityczny swego środowiska „Kim są liberałowie”², a rok później tekstem „Jak zachować władzę w PRL” publicznie dał wyraz swej koncepcji politycznej: postulowała ona ostateczne porzucenie przez rządzący reżim ideologii na rzecz budowy wolnego rynku i kapitalizmu, w zamian za zachowanie władzy i interesów aparatu partyjnego i aparatu bezpieczeństwa. W tekście tym Dzielski zaproponował, a ideologicznemu reżimowi transakcję cywilizacyjną, która po wielu latach miałaby doprowadzić do zbudowania systemu demokracji parlamentarnej.

¹ W latach 80. spotkania takie stały się częścią strategii przyjętej przez Dzielskiego w celu konsolidacji środowiska przedsiębiorców, pisarzy i intelektualistów, zwolenników wolnego rynku. Bankiety te dały początek Krakowskiemu Towarzystwu Przemysłowemu. Na ten temat Telewizja Polska S.A. zrealizowała film według scenariusza Bogusława Chraboty *Dzielski – bankietem do kapitalizmu*.

² Zdaniem Jerzego Szackiego tekst *Kim są liberałowie* to początek liberalizmu w Polsce i Europie Wschodniej.

Wraz z powstaniem „Solidarności” Robert Kaczmarek zaprzestał wydawania „Merkuryusza”. Zdaniem Dzielskiego był to błąd, a w życiu jego samego rozpoczął się krótki epizod pracy na rzecz „Solidarności”. Doradzał Komisji Robotniczej Hutników NSZZ „Solidarność”, pełnił obowiązki rzecznika prasowego Regionu „Małopolska”. Swe zaangażowanie w Związek chciał wykorzystać do modyfikacji jego rewolucyjnego oblicza na rzecz konkretnych propozycji ekonomicznych. Tak powstał program stworzenia wokół huty małych, kooperujących z nią firm czy budowy spółdzielni mieszkaniowej hutników. W czasie Pierwszego Zjazdu „Solidarności” Dzielski wystąpił jako kontrkandydat Janusza Onyszkiewicza na stanowisko rzecznika prasowego Związku. W czasie Zjazdu miał miejsce incydent, który kończy okres współpracy z „Solidarnością”: Wacław Sikora, przewodniczący Regionu „Małopolska”, odmówił odczytania przygotowanego przez Dzielskiego przemówienia na Zjeździe, którego nastrój stawał się coraz bardziej radykalny. Było ono dalekie od rewolucyjnego patosu. Rozejście się z „Solidarnością” owocuje pozycją „Odrodzenia ducha – budowa wolności”, w której Dzielski ocenia między innymi wielki ruch społeczny, popełnione przez niego błędy, ale stawiając diagnozę dostrzega zarazem – w obliczu delegalizacji „Solidarności” – szanse na realne i głębsze zmiany niż zastąpienie konstruktywizmu jednego typu drugim. W ówczesnej literaturze podziemnej to chyba jeden z niewielu głosów znajdujących i ukazujących racjonalne podstawy dla takiego optymizmu. Podobnie, zupełnie odmienną ocenę zachodzących zdarzeń zaprezentował Dzielski po śmierci ks. Jerzego Popiełuszki. W eseju „Po śmierci księdza”, dokonując oceny reakcji rządzącej ekipy na mord dokonany przez funkcjonariuszy SB, dostrzegł w niej symptomy cywilizacyjnej zmiany. Przejawem tego miało być stwierdzenie zawarte w dokumencie KC, że żaden ideologiczny motyw nie może być usprawiedliwieniem zbrodni czy terroru, że nadrzędną instytucją ma być jednak sumienie: *Jest w nim bowiem zawarta implicite teza, że inspiracja komunistyczna nie wystarcza do uzasadnienia postępowania w życiu publicznym, że – w pewnych przynajmniej wypadkach – członek partii powinien poradzić się własnego (a nie partyjnego czy frakcyjnego) sumienia. Była to teza o obowiązywaniu moralności w życiu publicznym. Dotychczas w życiu publicznym obowiązywała członków partii ideowość, a nie moralność.*

Działalność w okresie stanu wojennego to nade wszystko wydawanie pisma chrześcijańsko-liberalnego „13”, pierwotnie „13 grudnia”. Założycielem pisma był Grzegorz Łuczkiwicz, dawny student dr. Dzielskiego. Pismo wydawano od stycznia 1982 r., Dzielski swój

pierwszy tekst opublikował w marcu 1983 r. i został jego redaktorem naczelnym. Według niektórych opinii było to najlepsze pismo wydawane w Podziemiu, programowo rezygnujące z antykomunistycznej frazeologii na rzecz konkretnych działań i programów promujących aktywność gospodarczą. Pismo nie stroniło od ocen i analiz politycznych, ale roztaczało przed czytelnikiem perspektywę nie polskiego, prowincjonalnego sporu o socjalizm, ale konflikt i starcie o charakterze nade wszystko cywilizacyjnym.

Lata 80. to próby praktycznej realizacji jego koncepcji, których ukoronowaniem stało się, po pokonaniu wielu trudności stawianych przez władze, zarejestrowanie 3 września 1987 r. Krakowskiego Towarzystwa Przemysłowego. Wcześniej miały miejsce regularne, organizowane przez dr. Dzielskiego spotkania i bankiety. Opowiada o tym wspomniany powyżej film. Druga połowa lat 80. to eksperyment, ostatecznie nieudany, z „Dziękanią”, praca w Prymasowskiej Radzie Społecznej, prace nad integracją środowisk prawicowych w jedną partię polityczną, a w styczniu 1989 r. – wyjazd do Stanów Zjednoczonych.

Antykomunizm twórczy przeciwstawiony rewolucyjnemu

Mirosław Dzielski i grupa krakowskich liberałów z pewnością sytuują się poza głównym nurtem opozycji istniejącej w PRL a reprezentowanym głównie przez KOR, ROPCiO i zwłaszcza „Solidarność”. Nurt ten był odpowiedzią na ideologiczny aspekt systemu. Za najgorszą cechę systemu uznawał nie pozbawienie własności prywatnej jako likwidację prawa do dysponowania własną wolnością, ale brak swobód i wolności politycznych. Podstawą odbudowy więzi społecznych miało stać się uczestnictwo we wspólnocie moralnej przeciwstawiającej się państwu. Stąd apele, zbieranie podpisów, domaganie się reform politycznych. Jest oczywiste, że społeczeństwo było tu postrzegane w sposób nazbyt idealizowany, a próba budowy społeczeństwa obywatelskiego bez przedsiębiorczości, a tym bardziej wbrew niej, nie mogła się powieść. Słabość i brak jasnych koncepcji gospodarczych tego nurtu opozycji, nieuwzględnienie kategorii interesu, co akcentował Dzielski, szybko ujawniły się w 1989 r., a i później elity tzw. demokratycznej opozycji były zaskakiwane nie jeden raz, by wspomnieć chociażby o wyborach prezydenckich 1990 r., w których rywalem Lecha Wałęsy w drugiej rundzie wyborów był nie Tadeusz Mazowiecki, ale Stanisław Tymiński. Przywołany na tę okoliczność termin „homo sovieticus”, w pewnym sensie uzasadniony, wszystkiego nie tłumaczy.

Główny nurt opozycji można określić mianem antykomunizmu rewolucyjnego. Dzielski zarzucał mu, zwłaszcza „Solidarności”, chęć przejęcia kierowniczego centrum bez zmiany systemu. Taka konfrontacja musiała skończyć się tak, jak to miało miejsce 13 grudnia 1981 r., gdyż w walce dwóch konstruktywizmów zwyciężył ten, który dysponował siłą czołgów. Dla autora „Ducha nadchodzącego czasu” było to jedynie rozwianie rewolucyjnych złudzeń.

Opozycja próbująca przełamać postawę odmowy i bojkotu konkretnymi propozycjami i inicjatywami gospodarczymi była w zdecydowanej mniejszości. Jej zdaniem, złem największym w komunizmie nie był wcale jego autorytarny charakter, brak swobód politycznych, ale absurdalny system ekonomiczny, którego skutki były odczuwalne dla wszystkich i każdego dnia. Była to diagnoza zupełnie odmienna od tej, którą postawili „antykomuniści rewolucyjni”. Według tych ostatnich istotą zła komunizmu jest to, iż jest on systemem totalitarnym opartym na represji – uspołecznienie środków produkcji nie było przez nich traktowane jako największe. Ale właśnie zastąpienie rynku przez państwo dało podstawę totalitaryzmowi. Dla opozycji à la Dzielski, Kisielewski czy Korwin-Mikke istotą i niewybaczalnym błędem komunizmu było uspołecznienie środków produkcji. Dzięki temu komunistyczne państwo stawało się panem życia i śmierci obywatela, co ukazywał F.A. von Hayek w „Konstytucji Wolności”, przytaczając m.in. parafrazę słów św. Pawła dokonaną przez Lwa Trockiego: *Kto nie jest posłuszny, ten nie je*. Odmienna perspektywa i ocena zaowocowały też diametralnie odmienną koncepcją polityczną: antykomunizm twórczy został przeciwstawiony antykomunizmowi rewolucyjnemu. Bez wątplenia twórcą tej odmiennej strategii był właśnie Mirosław Dzielski.

Zarys koncepcji politycznej

Autor „Odrodzenia ducha. Budowy wolności” wyraził ją po raz pierwszy już w 1979 r. w tekście „Jak zachować władzę w PRL?”, napisanym w formie listu do bohatera serialu „07 zgłoś się”, porucznika Borewicza. Zaproponował w nim rządzącej ekipie, która, jego zdaniem, już dawno porzuciła ideologiczne mrzonki, cywilizacyjną transakcję polegającą na ostatecznym porzuceniu systemu i budowie kapitalizmu, w zamian za pozostawienie pewnych przywilejów siłom władzy. Powstały rząd miałby być rządem autorytarnym, co – jak uzasadniał Dzielski powołując się na F.A. von Hayeka – wcale nie musiało oznaczać systemu zniewolenia. Demokracja może być traktowana jedynie jako przeciwieństwo autorytaryzmu, natomiast przeci-

wieństwem systemu wolności jest totalitaryzm, który równie dobrze może być demokratycznej natury, a system wolności może doskonale funkcjonować w warunkach rządów autorytarnych. O podobnej możliwości pisał także Hallowell w „Moralnych podstawach demokracji”. Dla Dzielskiego przykładem systemu wolności w warunkach rządów autorytarnych było Chile generała Pinocheta.

Poza przywoływaniem Hayeka czy Friedmana, Dzielski uzasadniał swą koncepcję tym, że dla ludzi wolności ekonomiczne, religijne i swoboda podróżowania są dużo istotniejsze niż wolności polityczne – tych ludzie potrzebują w stopniu najmniejszym. Nie oznacza to, że Dzielski negował sens demokracji. Pojmował natomiast system demokracji parlamentarnej jako ukoronowanie wymagającego wielu lat procesu odbudowy przede wszystkim zniszczonego przez komunizm obyczaju, odbudowy, która może dokonać się jedynie w systemie kapitalistycznym osłanianym przez silne państwo.

Ale nie tylko silne państwo było warunkiem budowy systemu wolności, który niekoniecznie miał być demokratycznej natury. Jego istotnym warunkiem miało się stać odrodzenie religijne, a kapitalizm jako system ekonomiczny mógł, zdaniem Dzielskiego, powstać jedynie w opartej na chrześcijaństwie cywilizacji łacińskiej, będąc zarazem jej ukoronowaniem. Tym samym sytuuje się Dzielski w tradycji liberalizmu klasycznego, czerpiącego podstawy dla siebie z religii, która była warunkiem wolności. Podążał więc ów Sokrates z Krakowa szlakiem takich myślicieli jak Alexis de Tocqueville, lord Acton, Benjamin Constant, którzy w religii widzieli podstawy liberalizmu i wolności tak społeczeństwa, jak i jednostki.

W walce o wolność Dzielski zdecydowanie popierał i promował zjawisko tzw. gospodarki równoległej. Trochę banalizując problem można powiedzieć, że polegało ono między innymi na robieniu tzw. fuch. Z pewnością było ono szkodliwe dla ówczesnego państwa, ale niezmiernie korzystne dla obywatela. I nie chodziło jedynie o to, że „rynek równoległy” zaspokajał potrzeby, których nie był w stanie zaspokoić system. Celem tej walki było wyzwolenie się społeczeństw w Polsce i w socjalistycznych krajach Europy Zachodniej spod władzy biurokracji. Właśnie brak zrozumienia tego problemu, skupienie się jedynie na „polskim, prowincjonalnym sporze o socjalizm” Dzielski zarzucał „Solidarności”.

Myślenie w horyzoncie religii i cywilizacji

Myślenie polityczne Mirosława Dzielskiego odzwierciedlało szerszą refleksję nad cywilizacją łacińską, jej chrześcijańskimi podsta-

mi i nad groźbą konstruktywizmu, którego jedną z postaci jest przyjmujący różne formy socjalizm. W swych analizach czerpał z myśli Feliksa Konecznego, a i sam pracował nad swą własną teorią cywilizacji. Za źródło kryzysu cywilizacyjnego, w jakim znalazła się Europa, Dzielski uznał pychę i pogardę dla człowieka, dla jego statusu bytowego, wyrażającą się w pragnieniu stworzenia człowieka nowego. Dlatego, w przeciwieństwie do wielu, bardzo poważnie traktował komunizm i jego podstawy opierające się na ideologii, w istocie – na niebycie. Ideologii Dzielski przeciwstawiał religię jako to, co ma realne zakorzenienie, co dotyczy konkretnej egzystencji, co stawia jednostce konkretne zadanie stawiania się człowiekiem, zadanie walki z tym, co w człowieku przyrodnicze i zwierzęce. Religia, w przeciwieństwie do ideologii nie operuje pojęciem człowieka zbiorowego, stąd jej realizm, a abstrakcyjny charakter i nierzeczywistość ideologii.

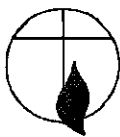
Pisma polityczne stanowią zdecydowaną część spuścizny Dzielskiego wydanej nakładem wydawnictwa „Znak” jako „Pisma Zebrane”. Liczą one ponad 800 stron o formacie trochę mniejszym od A-4. Ale są też wspaniałe teksty o istocie doświadczenia religijnego w ogóle, zwłaszcza piękne prace „Wiara Sokratesa” czy „Kształt polskiej metafizyki”. Uwidacznia się w nich inspiracja filozofią Kanta. Zdaniem Dzielskiego nauka poznaje jedynie zjawiska, jest ona cmentarzem konstrukcji intelektu. Dzielski bynajmniej nie pogardza nią ani jej osiągnięciami. Są one ogromne, ale nie mówią nic o bycie. Do bytu można dotrzeć jedynie przez czyn moralny, przez wypełnienie imperatywu dobra i prawdy. Z filozoficznego punktu widzenia religia jest postulatem rozumu praktycznego, sprowadza się nie do abstrakcyjnych rozważań, ale do czynnego wypełniania dobra.

Religia i moralność są możliwe, gdyż człowiek jest wolny, gdyż jest on także duchem. Duch jak go rozumie Dzielski, jest tym, co w nas suwerenne i nie podlegające konieczności przyrody. To dlatego Dzielski tak bardzo krytykował bohaterów Dostojewskiego jako tych, o których nie sposób powiedzieć, że cechuje ich duchowość. Można im było przypisać jedynie aspekt psychiki, rządzącej się także koniecznością. Byli oni miotani wewnętrznymi impulsami, namietnościami, byli rozpięci między dobrem a złem, zdolni zarówno do jednego, jak i do drugiego. Wyrażali oni duszę rosyjską, odległą od europejskiej i polskiej, gdyż ta na swój własny nieporządek potrafi nałożyć obowiązek, który uniezależnia człowieka od jego zmiennych stanów psychicznych, i który wyraża się w żmudnej, codziennej pracy nad sobą. Dlatego też – zdaniem Dzielskiego – mylił się Kierkegaard krytykując intelektualizm etyczny Sokratesa. Intelektualizm ten polega bowiem nie tyle na teoretycznym poznaniu dobra, co na jego codzien-

nym praktykowaniu, które nie pozwala na odruch nikczemności i zła. Człowiek, który poznał dobro, nie jest do takiego odruchu po prostu zdolny. I na tym polega wiedza etyczna.

Od śmierci Dzielskiego minęło prawie 10 lat. Konceptje głoszone przez niego zostały zrealizowane tylko w części. Zrezygnowano z koncepcji ewolucyjnego sposobu budowy społeczeństwa demokratycznego na drodze przemian gospodarczych, koncepcji zakładającej prymat wolności ekonomicznych nad politycznymi. Demokratyczna opozycja, zjednoczona w obliczu wspólnego wroga, podzieliła się i rozbiła, ujawniając swe uprzednio istniejące ideowe różnicowanie. Skorzystały z tego siły dawnego systemu umacniając swą pozycję polityczną i gospodarczą. Powstanie AWS łączącej rozmaite nurty polityczne i gospodarcze, i jej sukces polityczny, zachęca do refleksji nad propozycją trwałego połączenia sił posierpniowych, a zwłaszcza ich nurtu liberalnego z tradycyjnym pragnącym zachować płynące z katolicyzmu wartości. Liberalizm może zapewnić sukces gospodarczy, nurt tradycyjny byłby niezmiernie pomocny w wysiłkach na rzecz odbudowy obyczaju, moralności i odpowiedzialności w życiu publicznym. Na obecnej scenie politycznej realnej perspektywy takiego połączenia na razie nie widać. Uchodząca za liberalną Unia Wolności jest zbyt odległa od tradycji, wartości katolickich i narodowych, Unia Polityki Realnej, przemilczana przez media, nie ma wystarczającego poparcia, aby odegrać istotną rolę na polskiej scenie politycznej. Z kolei partie składające się na AWS są bodaj dalekie od liberalnych koncepcji w gospodarce. To, co niezmiernie ważne – taka jest opinia prof. Legutki – w myśleniu politycznym Dzielskiego, czemu dał on filozoficzne i ideowe podstawy³, i co miało być ukoronowaniem jego politycznego myślenia, pozostało nadal aktualne: budowa prawicowej partii politycznej łączącej liberalizm ekonomiczny z wartościami płynącymi z chrześcijaństwa i katolickiej tradycji Polski.

³ Zdaniem J. Szackiego, Dzielski dokonał próby pogodzenia liberalizmu z katolicyzmem idąc dalej niż np. w Stanach Michael Novak, który próbuje pogodzić kapitalizm z katolicyzmem.



Renata Rogozińska

Charyzmaty. Twórczość Wojciecha Sadleya

Powszechnie wiadomo, że współczesna tkanina artystyczna oderwała się już od swoich korzeni. Z gobelinu, kilimu i innych znanych w przeszłości gatunków przekształciła się w „obiekt paratkacki” o niewyraźnej metryce i trudnych do ustalenia powinowactwach. Wielu artystów odeszło zarówno od tworzyw tradycyjnych jak i od rygoru przepłotu i płaskiego kształtu przyściennego. Sztuka tkaniny pozbawiona funkcji użytkowych, stała się na równi z malarstwem czy rzeźbą formą bezinteresownego wyrazu twórczego. Zamiast włókna pojawiły się rozmaite materiały o włóknistej budowie, zbliżone doń strukturalnie lub jedynie formalnie, jak sznury, gotowe tekstylia, sisal, włosie końskie i w ogóle wszelkie dostępne materie tak syntetyczne, jak i ekologiczne nadające się do przeplatania, wiązania, napinania lub zwisania. Zaczęto łączyć je z tworzywami zdawałoby się całkiem obcymi tkaninie, jak szkło, drut, kamień, paski blachy czy pleksi. Wielka rola przypadła masie papierowej stosowanej pod różnymi postaciami. Obok swobodnych kompozycji o bogatej, reliefowej fakturze, kolaży lub aranżacji tkackich operujących ażurem, występują formy kształtowane przestrzennie, nawiązujące do konwencji *environment*, *assamblage* i instalacji. Nierzadkie są także obiekty miękkie, bliskie rzeźbie. Wszystkie te efektowne, nowe rozwiązania, trudne do nazwania i klasyfikacji, wywodzące się co prawda z tkaniny, lecz łamiące tradycyjne formuły, nieskrępowane rygorami warsztatu i surowca oraz funkcjami dekoracyjnymi, wyzwolone spod malarskiej dominanty – występują równolegle i zdają się równouprawnione. Dla jednych rozluźnienie i przeistoczenie formy tkaniny jest dowodem rozwoju sztuki włókna, inni widzą w tym zjawisku przejaw fin de siècle'u i egzemplifikację *posmodernizmu*, beztrósko mieszącegogo techniki i konwencje. Gani się też niekiedy przesadną pogoń za szybkim efektem, ostrzega przed niebezpieczeństwem balansowania pomiędzy kryteriami artystycznej weryfikacji i ubolewa nad zerwaniem

dialogu z odbiorcą, pozostawionym samemu sobie wśród praktycznych sprzętów i ścian pokrytych tapetą we wzorki¹.

Jakkolwiek by oceniać wzmiankowane innowacje, to pozostaje faktem, że zanik technik, a zwłaszcza funkcji klasycznych musiał spowodować utratę więzi z mitem i obrzędem, przybliżającymi człowiekowi świat ponadnaturalny, święty. W czasach dawniejszych, sztuki przedzenia i tkania nie traktowano wszakże jako działalności jedynie użytecznej i artystycznej. Stanowiła ona zarazem obraz spraw ludzkich i nadprzyrodzonych oraz była zajęciem na poły magicznym. Wszystko co dziane, plecione, tkane należało do podstawowych struktur bytu. Gruba plecionka i cienka tkanina miały znaczenie kosmiczne. Uważano, że cały wszechświat jest żywą *szatą bóstwa* (Goethe, „Faust”), że wszystko jest ze sobą złączone, splecione, związane. Początek i koniec są jedynie węzłami na nie kończącej się nici żywota zszywającej ziemię z niebem².

Wojciech Sadley należy do inspiratorów najbardziej symptomatycznych przemian, jakie dokonały się w obrębie sztuki włókna. W Polsce właśnie dzięki niemu dzianina ręczna została podniesiona do rangi wielkiej sztuki monumentalnej. Jak pisała kilka lat temu Wiesława Wierzchowska: *To on „oderwał tkaninę od ściany” i zawiesił rzeźbiarsko w przestrzeni, on zmienił tradycyjny prostokąt gobelinu w strukturę swobodną, nieregularną, wypłatał ażurowe, delikatne siatki, wyzwolił z płaszczyzny tkaniny luźne, zwisające nitki, używał drewna, metalu, szkła. Tworzył kolaże o wyrafinowanej kolorystyce, odkrył skórę jako materiał o niezwykłych walorach wyrazowych, malował na niej i zszywał ekspresyjne kompozycje, już później na nowo wykorzystał jedwab jako podłoże malarzkie o charakterze monumentalnym. Uprawiał także malarstwo sztalugowe, ściennie, mozaikę, rzeźbę. I nieustannie rysował*³. Artysta wypowiada się zarówno w pracach o potężnym formacie, jak i w miniaturach tkackich oraz ceramice. Nigdy nie wystarczał mu jeden materiał i jedna konwencja realizacyjna. Nieustannie poszukiwał więc nowych środków wyrazu,

¹ W jedenastym numerze „Pokazu” (z maja 1995 r.) opublikowana została dyskusja na temat aktualnej kondycji tkaniny artystycznej na świecie i w Polsce. Pisze na ten temat także I. Huml, *Autonomia tkaniny*, „Projekt”, nr 1/1985.

² Por. M. Lurker, *Przestanie symboli w mitach, kulturach i religiach*, Kraków 1994, s. 18-19.

³ W. Wierzchowska, *Sadley na nowo objawiony*, „Art & Business”, nr 6/1985.

nie bacząc na zastane podziały i czystość genealogii. Dlatego też jego prace mieszczą się na skrzyżowaniach dyscyplin i stylistyk.

Operując całą gamą różnorodnych technik i materii, szczególne znaczenie przypisuje Sadley barwie, której symboliczno-estetyczne działanie potęgowane jest przez bogactwo faktury, przez lśnienie jedwabiu i grę światła i cienia na silnie sfalowanej tkaninie. Raz posługuje się tonacją jednolitą, w obrębie której działają wysublimowane zestroje tonów i walorów barwnych, kiedy indziej stosuje zestawienia kontrastowe intensywnie nasyconych plam koloru – położone go płasko, niemal bez modulacji.

Formalna odkrywczość i wielostronność zainteresowań wiązą się ze świadomością symbolicznego charakteru pierwotnej tkaniny i głęboko sakralnego sensu pracy twórczej. To wypełnione niegdyś znaczeniami medium, staje się dla warszawskiego artysty szczególnie przydatne do wyrażania wartości wyższych, do wskazywania na prawdy o rodowódzie transcendentnym.

Przywiązanie do materii artystycznej oraz skłonność do nasycania każdego dzieła treściami o charakterze egzystencjalnym i symbolicznym są ściśle współzależne. Prym wiecie jednak myśl dyskursywna i doznania wewnętrzne, dla których poszukuje artysta najbardziej adekwatnych materiałów i sposobów artykulacji plastycznej. Jest twórcą skupionym, zamkniętym, nierzadko hermetycznym, przeznaczającym całe tygodnie na lekturę, medytację, na notowanie i rozpamiętywanie pomysłów, które dojrzywać muszą długo w nim samym, zanim przybiorą postać zmysłową. Nic więc dziwnego, że dzieło Sadleya budzi uznanie nie tylko nowatorską formą, ale także głębią znaczeń, wyrażonych w sposób poetycki przez symbol, znak, asocjacje. Sprzyja ono kontemplacji, wznoszącej się ponad rozumowanie i rozważanie tematyczne.

Jeden z cyklów tkanin jego autorstwa nosi znamienity tytuł „Pontifex Maximus”. Określenie, kojarzone zazwyczaj ze stanem kapłańskim, a także ze sprawowaniem władzy, mówi jednocześnie o łączeniu przeciwieństw, o więzi zachodzącej między doczesnością a światem ponadzmysłowym. Taką właśnie funkcję pośredniczenia między sferą sacrum a profanum pełnił zawsze „największy budowniczy mostów”, które – zgodnie z prastarą symboliką – scalały to, co rozdzielone w czasie i przestrzeni. Podobna rola przypada dziełom Wojciecha Sadleya, wskazującym na biegunowy przebieg życia, ciągle wznoszenie się i opadanie, na dramat ciała oraz wloty ducha wyzwołanego z więzów doczesności. Dlatego właśnie los Ikara stał się tematem całej serii tkanin: ażurowych, wielobarwnych, przeszyconych

światłem. Z tego również powodu wiele dzieł warszawskiego twórcy mówi o misterium męki Pańskiej, o cierpieniu i zmartwychwstaniu Syna Bożego i przez pryzmat misterium paschalnego ukazuje egzystencję człowieka.

Choć w pracach Wojciecha Sadleya trudno dopatrzeć się figuracji, odwzorowania świata przedmiotów i obrazów natury, to jedną z ich cech symptomatycznych pozostaje jednak więź z człowiekiem, z jego ciałem i losem, a także z biologizmem wszelkiego istnienia, z urodą, zmysłową, przemijaniem, destrukcją. Związek ten manifestuje się już na poziomie struktury obrazu, powstałej w oparciu o analizę struktur biologicznych oraz ujawnia się w samym procesie kreacji. Przetwarzając tworzywa pochodzenia naturalnego, preparując i malując skórę, a następnie zszywając ją nicią uzyskaną z żywej rośliny, włącza artysta dzieło swych rąk w cykl nieustannych metamorfoz, jakim podlega każdy rodzaj bytu. Tak jak życie powstaje ze śmierci, tak prace Sadleya rodzą się z umarłej materii organicznej. Początek i kres pozostają ze sobą w nieustającej koegzystencji, dochodzącej do głosu już w warstwie ontologicznej dzieła, w aspekcie jego budowy i genezy.

Perspektywa eschatologiczna zaznacza też swą obecność w jego warstwie semantycznej, w tym także w kompozycjach poświęconych przemijaniu i śmierci. Każdą z nich traktować można jako rodzaj „całunu”, na którym utrwalony został ślad czyjejś egzystencji, jako ...*świadectwo, dokument cierpienia, rozdarcia ciała ludzkiego, już nie obecności człowieka, tylko właśnie samego cierpienia*⁴. Całunami w tym szerokim znaczeniu są więc nie tylko prace noszące tytuł: „Całuny, Veraikony, Chusty” – powstające już od lat 70., ale także „Portrety trumienne”, „Koszule śmiertelne”, „Treny”, „Tatuże”, „Psalmusy”, „Charyzmaty” – wykonywane w różnym czasie, kolorze, rozmiarach, a nawet „Apokalipsa złota, czerwona, niebieska” nasycona śladami krwi i ognia. W „Całunach” z lat 70., rysowanych na fizeinie i na papierze, na sfałdowanej gazie, płótnie lub skórze z płataniny kresek różnobarwnych bądź czarnych, tworzących istny labirynt nie do przebycia, wyłania się ledwie widoczny kształt głowy, całej postaci, krzyża bądź Chrystusa ukrzyżowanego. Raz ślad postaci zdaje się ledwie muśnięty, kiedy indziej jest namotany z nici grubych, postrzępionych, jakby cierniowych. Bywa mgłą, zwiernym cieniem lub bolesną, krwawą raną brutalnie ściągniętą mocną nicią. Niekiedy

⁴J. Nowosielski, fragment wypowiedzi z katalogu wystawy *Homosfera Wojciecha Sadleya*, Państwowa Galeria Sztuki w Legnicy, kwiecień-maj 1997 r.

zastępują go potężne guzy, blizny, okaleczenia ujawniające się bądź w postaci plam barwnych, zazwyczaj czerwonych, lub też węzłów, pęknięć, przetarć, często zszytych, zacerowanych lub przeciwnie rozchylonych, zionących pustką, ewokujących myśl o braku, spustoszeniu, zniknięciu. O niedawnej jeszcze obecności ciała mówią też zgniecenia, sfalowania, układające się niekiedy w kształt krzyża, czasami liczne i nieregularne, kiedy indziej usystematyzowane i zrównoważone, poddane układom osiowym. Tak, jakby wpisane były w porządek wszechświata, współtworzyły odwieczny łańdź, odzwierciedlały wyższą konieczność, tajemniczą, nieubłaganą, ale zarazem nieuniknioną. Najnowsza seria całunów wykonanych ze skóry, malowanego jedwabiu lub płótna, rozpiętych na blejtramach, jest już znacznie spokojniejsza. *Kolażowane powierzchnie płócien oddychają kolorem, ale nie rozdziera ich żadna ekspresja. Jej śladem zaledwie są delikatne zmarszczki płótna, niezbyt dostrzegalne, jak ślady na wodzie*⁵.

Dla artysty wszystkie te znaki cierpienia, śmierci, rozkładu, odniesione do ofiary Chrystusa i do losu człowieka, są zarówno świadectwem bólu istnienia, jak i charyzmatem (cykl: „Charyzmaty”, lata 80.), a więc darem, dowodem łaski, dobrodziejstwa Boga, szczególnym powołaniem. Cierpienie ma tu zawsze wymiar duchowego przeżycia, oczyszczenia, przemiany. Są one nie tylko objawem kresu, ale równocześnie transformacji, pomostem do wieczności, obietnicą zbawienia. Cieleśność – zarazem zmysłowa, niekiedy wręcz mięsista (kompozycje ze skóry), napiętnowana chorobą i rozkładem, widziana jest zawsze w wymiarze pionowym, w łączności ze sferą ducha.

Istotne znaczenie do wywoływania złudzenia dematerializacji i transcendowania ma kształt kompozycji. Całuny, chusty, treny rozwieszone w przestrzeni lub osadzone na sztywnym podłożu przypominają niekiedy barwne motyle szybujące w przestworzach. Wrażenie zwiewności wzmacnia się zwłaszcza w przypadku realizacji z delikatnie udrapowanej, na wpół przezroczystej gazy. Największa rola w sugestii transformacji materii artystycznej przypada jednak barwie i światłu.

W pracach odwołujących się do pasji Chrystusa dominuje, co naturalne, czerwień i kolor niebieski. Ich skomplikowane relacje, raz obfitujące w napięcia i kontrasty, kiedy indziej ujawniające się przez wzajemne przenikanie się, przez nacechowaną mistycznie transformację czerwieni w niebieski, tworzą wielkie bogactwo znaczeń i nastro-

⁵D. Wróblewska, *Sadley w czwórności*, „Pokaz”, nr 2(11)/1995.

jów. Czasami są one klarowne w przesłaniach symbolicznych, kiedy indziej migotliwe, ulotne, trudne lub wręcz niemożliwe do eksplikacji. Zdarza się, że krew malowana bywa barwnikiem niebieskim, ewokującym zarówno stan śmierci jak i zmartwychwstanie, a ognista czerwień wyraża naturę duchową prezentowanej sytuacji. Artysta wyznaje: *Mnie zawsze fascynowała krew może ze względu na przeżycia z dzieciństwa. W tej krwi leżałem w czasie wojny. Jest to kolor mistyczny, co wyraża się zwłaszcza w jego związku z błękitem. Przeistoczenie czerwieni w błękit stanowiło dla mnie zawsze źródło najgłębszych przeżyć. Moja fascynacja pojęciem całunu, chusty Weroniki, treściami ukrzyżowania wywodzi się i łączy z tą przemianą. (...) Ja przedstawiam śmierć po to, aby ją przekroczyć, by pokazać, że jest jeszcze jakieś „dalej”⁶.*

Zarówno mroczne zarysy postaci jak i rany, widniejące na powierzchni tkaniny, często rzadną ku krawędziom, stapiając się stopniowo z błękitniejącym lub rozłożonym tłem. Sama tkanina, niekiedy bardzo jasna i przejrzysta, jednobarwna lub naznaczona śladami błękitów i czerwieni zdaje się siedliskiem światła. Bywa, że światło przychodzi z zewnątrz i kładzie się na jej powierzchni smugą blasku lub iskrzy wśród rozwichrzonych, różnobarwnych płam o rozległej skali tonów. Częściej rozświetla całość od wewnątrz, przenika poszczególne formy i motywy, sięga głębi.

Świetliście złota lub niebieska aura otacza portrety trumienne wykonane ze skóry (lata 80.). Przedstawiają one ludzkie głowy, torsy, postacie, fragmenty pejzażu, zawsze w sposób sumaryczny, pozbawiony szczegółów, niekiedy prawie nieczytelny, bliski abstrakcji. Syntetyczne i hieratyczne ciemne sylwety, odcinające się zdecydowanie od rozjarzonego tła budzą skojarzenia z ikoną, podsunęte przez samego twórcę, który eksponuje je w formie ikonostasu.

Z dialogu materii „Całunów” ze światłem, realizowanego przez twórcę już nie tylko na dziesiątki, ale na setki sposobów, rodzą się prace o zróżnicowanych treściach i tonacji ekspresyjnej, wywołujące najróżniejsze doznania od silnie dramatycznych po najbardziej wzniosłe, wniebowzięte. Nawet jednak w przedstawieniach silnie eksponujących wątek egzystencjalny, pojawia się zwykle przysłowiowy promyk nadziei, wskazujący na transcendentny sens istnienia. Daje się odnaleźć nawet w rysunkach z lat 50., szczególnie ekspresyjnych i odznaczających się niespotykaną później dozą dosłowności. Zawie-

⁶W. Sadley, wypowiedź w rozmowie z autorką tekstu z dnia 30 marca 1996 r.

rają one reminiscencje przeżyć wojennych. Na kilku z nich Jezus znajduje się pod ostrzałem żołnierzy niemieckich, na innych przytwierdzony jest do krzyża drutem kolczastym i rozszarpywany przez sępy. Zdarza się też, że w geście desperacji rzuca się na siatkę z drutu, by ostatecznie uwolnić się od koszmaru niewoli. Z tego samego czasu pochodzą również liczne rysunki ołówkiem lub tuszem, akwarele i gwasze z przedstawieniem Golgoty, zdjęcia z krzyża, opłakiwania, złożenia do grobu. Jedne sumaryczne, szkicowe, operujące płaską sylwetą, inne traktowane bardziej dosłownie, dramatycznie rozwichrzone i ruchliwe, rozpięte w swej warstwie znaczeniowej pomiędzy biegunami życia doczesnego i pełnej tajemnic wieczności. Jak widać, rozmyślanie nad tajemnicą Paschy, czynione z ołówkiem bądź pędzlem w rękę, transponowane na coraz to inne środki wyrazu, oczyszczane z czasem w wcześniejszej przedstawieniowości, towarzyszą artyście w ciągu całego życia, stanowiąc niewysychające źródło i zarazem motyw przewodni wielu działań twórczych.

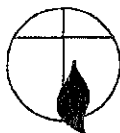
Świadczą o tym również niepolicone wizerunki krzyża, tego prawniecznego teologumenu, jednoczącego i streszczającego w sobie wszystko, co jest na niebie i na ziemi. I znów, podobnie jak w pozostałych realizacjach, wariantujących powtarzające się treści i motywy, spotykamy się z całą gamą znaczeń i nastrojów. Krzyże Sadleya są wielobarwne i monochromatyczne, rozjarzone gwałtownym blaskiem i pogrążone w mroku, bardziej graficzne i nadzwyczaj malarskie, pojedyncze i zwielokrotnione, wpisane w koła, kwadraty, owale, o tłach jasnych, iskrzących się lub zgaszonych. Najpiękniejsze traktowane są jako narzędzie wywyższenia; zdają się głosić pochwałę misterium kosmicznego, zwiastującego prawdę świata i przeznaczenia człowieka. W taki sposób rozumieli go już pierwsi Ojcowie Kościoła, adaptując na potrzeby chrześcijaństwa pradawne mity i towarzyszące im wyobrażenia. W wielu przedstawieniach naszego artysty krzyż jest płomienny, rozprasza ciemności świata, zmienia się – jak określił to niegdyś Klemens z Aleksandrii – w *słońce sprawiedliwości świecące nad wszystkim*⁷. Życiodajny, otoczony złotą poświatą, promieniami słońca i sierpem księżyca wydaje się skupiać w sobie kosmos. Pełen kolorów i blasku działa ornamentalnie, czym przypomina przedwieczne krzyże gemmowe stanowiące zapowiedź ponownego przyjścia Chrystusa.

Według interpretacji teologicznych, krzyż jest „Gorejącym Krzewem” Nowego Przymierza. Słupy ogniste oraz krzak płonący to obra-

⁷ Cyt. za W. Ziehr, *Krzyż. Symbol i rzeczywistość*, Kraków 1998, s. 145.

zy prawdziwego ognia Bożego, który bucha z drzewa krzyżowego, aby oczyścić z grzechów całą ludzkość. Nie ma krzyża bez ognia ani ognia bez krzyża⁸. Ten płomień budzi grozę, sieje zniszczenie, ale posiada też działanie przemieniające. Do takiego rozumienia krzyża nawiązuje namalowana na jedwabiu triada przedstawień: „Apokalipsa czerwona”, „Apokalipsa złota”, a zwłaszcza „Apokalipsa niebieska” (1995), gdzie w miejsce jeziora gorejącego ogniem i siarką (Ap 21,8) pojawia się wizja Golgoty płonącej krwawym blaskiem. Ponad nią widnieją rozognione strzepy trzech ukrzyżowanych postaci na tle błękitno-fioletowego nieba. W tryptyku „Gorejący krzew”, wykonanym w tym samym materiale dwa lata później, przeobrażająca moc Bożego ognia manifestuje się w sposób nie mniej wyrazisty i okazały. W pierwszej części, ukazującej ognistą teofanię, pojawia się na wpół abstrakcyjne wyobrażenie płonącego krzewu, który dzięki podobieństwu do czerwono-złocistego całunu staje się zapowiedzią zwycięskiego męczeństwa. W przedstawieniu usytuowanym centralnie na całunie, tym razem ciemnobrązowym ze światłami czerwieni i błękitów, widnieje ciało Chrystusa spoczywające w pozie ukrzyżowania w otoczeniu wizerunków słońca i księżyca w zaćmieniu. W ostatniej części tej monumentalnej kompozycji forma całunu ulega kolejnej metamorfozie. Rozdarty (efekt iluzji malarskiej), z rozległymi prześwitami płomiennej czerwieni, zawiera wyobrażenie wniebowstąpienia. Zbawiciel zesłany na ziemię, doświadczony ogniem męki krzyżowej, dla zbawienia świata zmierza ku swemu przemienieniu.

⁸W. Łyko OMI, *Ognisty krzyż*, w: *Księga krzyża. Antologia pasyjna*, oprac. B. Arsoba, Kraków 1998, s. 152.



sesje - sympozja

**DZIESIĘĆ LAT
POLSKO-CZESKICH
DNI KULTURY
CHRZEŚCIJAŃSKIEJ**

4 IX – 16 X 1999 r.

W dniach od 4 września do 16 października odbywały się już po raz dziesiąty Polsko-Czeskie Dni Kultury Chrześcijańskiej, największa impreza na polskim pograniczu. Honorowy patronat nad tą jubileuszową edycją objęli prymasi Polski i Czech, kardynałowie J. Glemp i M. Vlk oraz premier Jerzy Buzek. W skład honorowego komitetu organizacyjnego weszli m.in. Henryk kardynał Gulbinowicz, arcybiskup Hradca Králové Karel Otčenášek, biskup legnicki Tadeusz Rybak, biskup diecezji Hradec Králové Dominik Duka, biskupi z Pragi, Pilzna i Drezna, o. prof. Jacek Salij, o. Tomasz Dostatni. Z osób świeckich: marszałek Senatu Alicja Grześkowiak, wicemarszałek Sejmu Stanisław Zając, prezydent Wrocławia Bogdan Zdrojewski, wojewoda dolnośląski Witold Krochmal, prof. Jan Miodek, dyrektor Ossolineum dr Adolf Juzwenko, ministrowie kultury Polski i Czech, ambasadorzy i konsulowie generalni obu krajów, posłowie i senatorowie.

Tegoroczny program Dni był wyjątkowo rozległy i bogaty tematycznie. Objął takie miejscowości jak

Wałbrzych, Boguszów-Gorce, Kamienna Góra, Wrocław, Mieroszów, Nowa Ruda, Duszniki Zdr., Ząbkowice, Zieloniec, Kłodzko, Sokołowsko, Szczytna, Kudowa Zdr., Wambierzyce, Złoty Stok i Jaworzyna Śl. Uroczyste zakończenie zaplanowano w Broumovie w Republice Czeskiej. Oprócz wykładów i prelekcji, nabożeństw i koncertów, wystaw rzeźby i malarstwa, imprez sportowych i towarzyskich – co ma miejsce rokrocznie – odbyło się wiele polsko-czeskich konkursów: fotograficzny – „Światło Świątyń i Świętych” (Kłodzko), wiedzy o pograniczu polsko-czeskim (Nowa Ruda – Cervený Kostelec), wiedzy o Czechach, plastyczny oraz dwa recytatorskie (poezji religijnej i poezji Karola Wojtyły).

Bardzo ważną inicjatywą integracyjną był doroczny „Pociąg Radości” dla dzieci i młodzieży, na trasie od Żarowa i Jaworzyny Śl. przez Świebodzice, Wałbrzych, Boguszów-Gorce, Mieroszów do Mezimesti. Podróżowało nim 80 dzieci z Republiki Czeskiej i 360 z Polski (18 września). Szeroką platformą wymiany doświadczeń nauczycieli i uczniów po obu stronach Sudetów, stała się konferencja szkół partnerskich, 11 i 12 października w Nowej Rudzie.

Odzyskanie przez Polaków i Czechów niepodległości – jesienią 1989 r. – otworzyło zupełnie nowy etap we wzajemnych kontaktach. Mimo ewidentnych różnic i odmiennego spojrzenia na wspólną historię oba narody powoli zbliżają się do siebie, na co składa się wiele czynników. Najbardziej pocieszający jest jednak rozwój współpracy przygrani-

czej. Największe bodaj znaczenie w tym kontekście mają wspomniane Dni, zainicjowane przez grupę działaczy społeczno-samorządowych na Ziemi Kłodzkiej, z Julianem Gola-kiem na czele. Polacy mają już długoletnią tradycję funkcjonowania tzw. Klubów Inteligencji Katolickiej, a obecnie próbują przeszczepić to na grunt czeski. Napotykają przyjazne reakcje – aczkolwiek nie zawsze i nie wszędzie.

Organizowane już dziesiąty raz Dni mają bardzo szeroką formułę oraz rozbudowane spektrum zainteresowań. Coraz też większa liczba ludzi i instytucji po obu stronach Sudetów włącza się w imprezy kulturalne, przypadające tradycyjnie na przełom września i października. Gdy w 1990 r. „I Polsko-Czeskie Dni Kultury Chrześcijańskiej na Ziemi Kłodzkiej” organizowano tylko w Nowej Rudzie, Broumovie, Kłodzku, Łądku i Kudowie, to obecnie obejmują one praktycznie wszystkie miasta i miasteczka po obu stronach granicy Dolnego Śląska i północno-wschodnich Czech, od Wrocławia po Hradec Králové. Zainteresowanie tą inicjatywą wykazują też ośrodki naukowo-intelektualne Pragi, Brna, Warszawy i Zielonej Góry.

U źródeł powstania pomysłu Dni leżała tendencja nie tylko do lepszego poznania kultury i codziennego życia sąsiada. Ważkim elementem była pomoc Czechom w przywracaniu wartości chrześcijańskich, tak mocno zniszczonych przez laicyzację w epoce komunistycznej. Formy współpracy przygranicznej sukcesywnie poszerzały się. W Nowej Rudzie powstało trójjęzyczne czasopismo „Ziemia Kłodzka”, będące intelektualnym forum wymiany poglą-

dów i doświadczeń Polaków, Czechów i Niemców. W 1996 r. powołano do życia euroregion Glacensis.

Działalność organizatorów Dni zostaje stopniowo dostrzegana nie tylko przez regionalne, lecz także ogólnopolskie środki przekazu. W 1997 r. wydawnictwo „Ziemia Kłodzka” zostało nagrodzone przez Jerzego Giedroycia, a podczas tegorocznych X Krajowych Targów Książki spotkało je wyróżnienie w postaci bezpłatnego stoiska. Odbyła się też konferencja prasowa. Jako współorganizator Dni polsko-czeskich ich autor pierwszej popularnonaukowej syntezy wzajemnych stosunków politycznych i kulturalnych („Polacy i Czesi. Dziesięć wieków sąsiedztwa”, Nowa Ruda 1998) chciałbym się podzielić kilku nieco szerszymi refleksjami.

Stosunki polsko-czeskie nigdy nie były łatwe, a Polacy i Czesi słabo znają historię i kulturę sąsiada. Jest paradoksem, iż narody tak sobie bliskie w sensie etnicznym, kulturalnym i językowym, pozostawały przez tysiąc lat jakby odwrócone do siebie plecami. Ich dążenia polityczne były przeważnie spreczne; dominowała niechęć bądź wprost wrogość. Widoczne było wzajemne lekceważenie. Miało na to wpływ wiele przyczyn: odmienne położenie geopolityczne i inna skala aspiracji narodowych, różnice demograficzne, ekonomiczno-cywilizacyjne, kulturalne i wyznaniowe.

Położone na stosunkowo niewielkim terytorium, Czechy nie posiadały – z pewnymi wyjątkami w IX–X oraz XIII–XIV w. – aspiracji mocarstwowych. Będąc zawsze (praktycznie aż po 1918 r.) częścią Rzeszy i podlegając cesarzom, władcy czescy nie próbowali wyłamywać

się spod supremacji Niemców. Polityka zagraniczna Czech obracała się w obrębie Rzeszy, a większość zjawisk społecznych charakterystycznych dla Niemiec, znajdowało odbicie i w Czechach. Tymczasem Polska już od Mieszka i Bolesława Chrobrego stanowiła całkowicie odrębny i niezależny organizm państwowy, mający duże znaczenie w centralnej Europie, a królowie nasi uważali się praktycznie za równych cesarzom. Poza tym, od XIV w. następowało dość radykalne przesuwanie się polskich zainteresowań na wschód, ku Litwie i Rusi, co oddalało naszych władców i elity od centrum kontynentu, wpłuwając jednocześnie Rzeczpospolitą na kilka stuleci w konflikty z Turcją, Moskwą, Tatarami i Szwecją.

Jeśli chodzi o kolei o kwestie ekonomiczne, społeczne i cywilizacyjne, to Czesi zawsze górowali – choć demograficznie byli słabsi (w relacji 4:1) – nad Polakami. Ich ziemie należały do najlepiej gospodarczo rozwiniętych w centralnej Europie, podczas gdy Polacy pozostawali przeważnie w tyle. Gospodarka polska aż do XIX w. była głównie rolnicza, ekstensywna, oparta na archaicznej strukturze feudalnej. U naszych sąsiadów kwitły manufaktury, a potem silny i nowoczesny przemysł. Ich cywilizacyjne standardy były zawsze zbliżone o poziom wschodnich Niemiec.

Struktura społeczna Czech i Polski była diametralnie odmienna. U nas dominowała etnicznie polska szlachta, mieszczaństwo było słabe. Czeska szlachta była nieliczna i silnie zgermanizowana, a po krwawej bitwie pod Białą Górą w 1620 r. znikła niemal całkowicie. Nato-

miast warstwą dominującą stało się mieszczaństwo; kultura czeska pozostała po dziś dzień kulturą mieszczańską. Tymczasem inteligencja polska przejęła niemal całkowicie kulturę i mentalność szlachecką.

Wszystkie powyżej ukazane elementy nie mogły nie wpłynąć na charakter narodowy obu sąsiadów. Powstały głęboko zakorzenione wzajemne stereotypy. Czesi uznali nas za fantastów, a nawet nieodpowiedzialnych szaleńców („mierz siły na zamiary”, powstania), zaś w Polsce pokutował obraz Czecha jako zabawnego i przyziemnego „dobrego wojaka Szwajka”. Odmienne pozostaje interpretacja tak kontrowersyjnych wydarzeń jak spór o Zaolzie (1919, 1938), wzajemne stosunki w okresie międzywojennym czy wreszcie sprawa udziału armii polskiej w inwazji 1968 r.

Ze swej strony, usiłuję w mej książce zaprezentować zarówno blaski, jak i cienie wzajemnych relacji. Niezwykle żywa reakcja na nią, tak ze strony recenzentów-fachowców, jak i pozostałych czytelników, uświadomiła mi tym dobitniej, jak bardzo tego typu opracowanie było potrzebne. Nie unikam tematów drażliwych, gdyż chowanie prawdy dziejowej pod korcem niczemu dobremu nie służy, zaś droga do autentycznej przyjaźni z Czechami wiedzie właśnie poprzez powiedzenie sobie nawzajem „wszystkiego”. Miejmy nadzieję, że w miarę wzrostu znaczenia samorządów lokalnych oraz poszerzania się płaszczyzny dialogu intelektualnego historyków, pisarzy, twórców kultury, otworzą więc wreszcie dla owocnej współpracy naszych narodów jasne i pogodne perspektywy.

Tomasz Serwatka

 sztuka

**SKARBY KRAKOWSKICH
KLASZTORÓW**
**PAX ET BONUM –
skarby klarysek
krakowskich**

**Arsenał Muzeum Czartoryskich
w Krakowie, wrzesień –
październik 1999 r.**

Kielichy, korporaly, ozdoba ołtarza i wszystko co służy do Ofiary, niech będą kosztowne... Jeśli zaś gdzie Najświętsze Ciało Pana będzie czczone za ubogo, niech je przeniosą, zgodnie z przepisami Kościoła, w miejsce kosztowne – pisał św. Franciszek ok. 1223 r. w liście do przełożonych zakonu Braci Mniejszych z prośbą, aby list przepisywali i rozpowszechniali. Nie zawiódł się Biedaczyna z Asyżu na swoich braciach i siostrach duchowych, do których odpisy i ustne przekazy jego zaleceń dotarły. Można się było o tym przekonać na wystawie skarbów z klasztoru klarysek.

Najstarsze dzieła sztuki i rzemiosła artystycznego pokazane w Arsenale zawdzięczają siostry założycielce klasztoru – bł. Salomei. Była to, niestety, tylko niewielka część kosztownych przedmiotów służących sprawowaniu liturgii zapisanych przez nią w „Testamencie”, który poleciła sporządzić 30 lipca 1268 r.,

na trzy miesiące przed śmiercią, zachowanym szczęśliwie i wystawionym. W wyniku wojen, pożarów i innych losowych zdarzeń dotyczących jej klasztor, skarb topniał. Był natomiast w ciągu wieków pomnażany o nowe przedmioty przekazywane przez hojnych, także królewskich darczyńców lub zamawiane przez konwent.

Na wystawę wybrano eksponaty artystycznie najcenniejsze i ważne z historycznych względów, ilustrujące kolejne okresy stylowe oraz dzieje klasztoru od czasu jego założenia w Zawichoście, tuż po 1245 r., przeniesienia go stamtąd w bardziej bezpieczne miejsce, do Skały pod Krakowem w 1259 r., a 60 lat później do samego Krakowa, do wzniesionych przez Władysława Łokietka zabudowań klasztornych przy romańskim kościele św. Andrzeja, gdzie mieszkają do dziś. Ze względu na wyjątkową wartość wystawionych obiektów opiekę merytoryczną nad nimi powierzyły siostry pracownikom naukowym Instytutu Historii Sztuki Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Podjęli się oni przygotowania naukowego każdego z obiektów do publikacji w starannie wydanym, ilustrowanym fotografiami „Katalogu”. Otwiera go wstęp Andrzeja Włodarka, autora scenariusza wystawy i jej komisarza wraz z Katarzyną Płonką-Bafus. Zawiera on także szkic biograficzny: „Błogosławiona Salomea Piastówna i jej siostry klaryski” Cecyliana Niezgody OFMConv. oraz teksty: „Romańska architektura kościoła Św. Andrzeja w Krakowie” Marzeny Piusa-Podsiadło i „Przemiany artystyczne kościoła Św. Andrzeja w epoce nowożytnej (wieki XVI–XVIII)”

Adama Małkiewicza. Publikacja ta jest trwałym śladem wystawy a zarazem zapowiedzią dalszych badań nad wyjątkowym zespołem zabytkowym kościoła i klasztoru przy ulicy Grodzkiej.

W przestrzeni wydłużonego prostokąta sali Arsenалу obiekty rozmieszczono działami, nierygorystycznie trzymając się chronologii. Miejsce centralne zajmowała przez kilka pierwszych dni trwania wystawy ikona mozaikowa Matki Boskiej Hagiosoritissy (od greckiej nazwy „fagia soros”, relikwii chusty Matki Boskiej przechowywanej i czczonej w kaplicy pałacu cesarskiego w Konstantynopolu i najprawdopodobniej tam wykonanej pod koniec XII lub na początku XIII w.). Ten niewielki wymiarami obraz (bez późniejszych ram 22,3 x 17,3 cm) należał, według tradycji, do bł. Salomei i przez jej siostry klaryski zawsze czczony był jak relikwia. Do dziś przynosi się go do sióstr konających.

Nie wiadomo kiedy i jak posiadaczką cennej ikony stała się Salomea. Mogła otrzymać ją od matki, księżniczki łuckiej Grzymisławy, wyznania prawosławnego, nim poślubiła piastowskiego księcia Leszka Białego. Jeśli tak, to z Konstantynopola do Sandomierza i Krakowa, którym władał, trafiła ikona przez Kijów. Inni badacze przypuszczają, że Salomea otrzymała ją z rąk teścia – króla węgierskiego Andrzeja II, który mógł ją z Bizancjum przywieźć jako łup lub nabytek z wyprawy krzyżowej, w której w 1217 r. wziął udział. Czy otrzymała ją dziecięca para królewska: Salomea i syn Andrzeja – Kaloman, kiedy osadzono ich w 1219 r. na tronie w Haliczu (liczyli sobie wtedy

8 i 11 lat), czy też podczas pożegnania, kiedy król Andrzej wyprawił ich stamtąd w 1226 r. na południe Węgier (dzisiejszy obszar Słowenii, Chorwacji i Dalmacji), którym zarządzali przez 15 lat, aż do śmierci Kolomana w 1241 r. w walce z Tatarami na polu bitwy nad rzeką Sajo. Administrowali wielkim obszarem położonym nad Adriatykiem. Przez morze mieli Italię, a pod bokiem Wenecję od wieków uprawiającą handel z Bizancjum, także dziełami sztuki. Może ikona tędy trafiła w ręce Salomei.

Dla przyszłych jej losów i założonego przez nią później w Zawichoście klasztoru decydujące znaczenie miał fakt, że Węgry, jeszcze za życia św. Franciszka, a więc już przed 1226 r., stały się terenem misyjnym jego braci i najbliższych towarzyszy. Po tym roku otrzymywali wsparcie Salomei i Kolomana. Ich gorliwość chrześcijańską i hojność dla Kościoła podnosił papież Grzegorz IX w bullach skierowanych oddzielnie do nich w 1234 r.

Rozważmy jeszcze jedną możliwość wędrówki ikony Matki Boskiej. Mogła ją przywieźć (a zapewne nie tę jedyną) w posagu cesarzówna bizantyńska Maria poślubiając brata Kolomana – Belę IV. Na ich dworze Salomea była osobą bliską, a nawet wpływową. Dawni żywotopisarze utrzymują, że udało się jej nakłonić króla Belę do wydania pięcioletniej córeczki Kingi za młodszego brata Salomei – Bolesława. Z propozycją tą zjawili się wprawdzie u króla świeccy dostojnicy dzielnicy krakowsko-sandomierskiej i wysłannik biskupa krakowskiego, ale trudno pomyśleć, aby swych wpływów nie użyła także Salomea. Stawką był nowy sojusz

polsko-węgierski w przededniu zmagań z nawałą tatarską. Bolestaw do końca życia czuł się wobec siostry zobowiązany. Jego pomocy zawdzięcza ona wystawienie klasztoru klarysek w Zawichoście, zbudowanie przy nim kościoła św. Franciszka i osadzenie przy nim franciszkanów, w 1259 r. przeniesienie klasztoru do Skały, a w 1267 r. lokację miasta Skały. Po śmierci zaś przeniesienie jej ciała do krypty pod posadzką kościoła franciszkanów w Krakowie.

Tak wiele miejsca poświęcam niezwyklej ikonie, ponieważ jest ona jedynym ocalałym obrazem z mnogiej ich liczby wymienionej w „Testamencie” Salomei. Nie ocalał natomiast ani jeden egzemplarz z mnogiej liczby wymienionych tam kielichów złotych i srebrnych oraz kompletów szat liturgicznych. Ze złotnictwa zachowały się jedynie cztery małe relikwiarze-ostensoria z relikwiami świętych umieszczonymi w cylindrycznych pojemnikach z kryształu górskiego lub szkła datowane na 1 poł. XIII w. wykonane prawdopodobnie w nadmozańskim warsztacie Hugona d’Oignies. Na czasy Salomei, a ściślej przed 1254 r., datuje się także powstanie wyjątkowej klasy artystycznej „Graduału” wykonanego w skryptorium dolnośląskim lub saksońskim w oparciu o wzory francuskie.

Z pamiątek po świętej zachowały się także dwie jej pieczęcie na dokumentach wystawionych przez nią w 1266 i 1268 r. oraz znakomicie zachowany tłok pieczętny, który sprawiła klasztorowi w Skale. Był on używany przez konwent także w czasach krakowskich, i to aż do XVIII w. Osobistą, a nawet osobli-

wą, po niej pamiątką jest zgrzebna tkanina, w dawnych inwentarzach klasztornych określana jako „włosienica”, pokazana na wystawie w relikwiarzu w kształcie trumienki o oszklonych ścianach, wykonanym w XVII i na początku XVIII w.

Relikwie cząstek kości Salomei uzyskały klaryski i umieściły w relikwiarzach po 6 marca 1630 r., tj. po wydobywaniu ich z jej grobu pod posadzką kościoła franciszkanów w Krakowie. Część ich ojcowie franciszkanie zatrzymali i przenieśli do kaplicy bocznej obok wejścia od ul. Brackiej, gdzie znajdują się do dziś. Przeniesienie ich związane było z podjęciem starań w Rzymie o beatyfikację Salomei. Zakończyły się one w 1673 r. wydaniem dekretu przez Kongregację Świętych Obrzędów i breve papieża Klemensa X zezwalającym na odprawianie Mszy św. i Oficjum o bł. Salomei w dniu 17 listopada w kościołach polskich oraz zakonnych franciszkanów i klarysek.

Z zasobu obrazów nabytych przez konwent po przeniesieniu do Krakowa najwcześniejszy z pokazanych to wizerunek „Matki Boskiej z dziećmi” z około połowy XIV w., dwa warianty obrazów pasyjnych ze szkoły północnowłoskiej: „Chrystus niosący Krzyż” z około połowy XVI w. i bardziej rozbudowana kompozycja: „Chrystus niosący Krzyż spotyka niewiasty”, z drugiego ćwierćwiecza XVII w. – obydwie dużej klasy artystycznej. Największa liczba obrazów w posiadaniu klarysek pochodzi jednak dopiero z XVII i XVIII stulecia, co wiąże się ze znacznym ożywieniem życia religijnego w Polsce w tym czasie oraz wzrostem kultu bł. Salomei w związku z jej beatyfikacją. Prócz

licznych, różnej klasy, wizerunków jej poświęconych, tuż po 1692 r. namalowane zostały dwa bliźniaczych rozmiarów i o podobnej kompozycji obrazy: „Bł. Salomea” i „Bł. Kinga”, zamówione przez siostrę Annę Tyrawską, przełożoną w latach 1693–1706, w związku z beatyfikacją założycielki siostrzanego klasztoru sądeckiego.

Wśród rzeźb, mniej licznych w zbiorach siostr, na uwagę zasługiwały m.in. pokazane na wystawie: „Chrystus Zmartwychwstały”, z trzeciej ćwierci XIV w., dwie gotyckie „Madonny z Dzieciątkiem” z połowy tegoż wieku, grupa małych rzeźb i sprzętów jasełkowych z XIV–XIX w. oraz niewielkich krucyfiksów z pasyjkami z kości słoniowej i drewna z XVII w. – w tym piękny, rzadki przykład Krucyfiksu Serafickiego w ozdobnej ramie.

Do najcenniejszych zbiorów, obok licznych przykładów krakowskiego złotnictwa w postaci naczyń liturgicznych i relikwiarzy z XVII i XVIII w. (wśród nich wyróżniający się wytwornością kielich z 1639 r. fundacji ksieni Jadwigi Tarłówny), należał duży zespół szat liturgicznych wykonanych między XVI a XVIII w., przechowywanych z nadzwyczajną dbałością. Całość wystawy uzupełniały dokumenty pergaminowe z XIII–XVI w., starodruki, głównie przykłady „Mszałów Rzymskich” wydanych przez oficyny w Antwerpii i Wenecji w oprawach zdobionych przez miejscowych złotników.

Wystawa wieńcząca obchody jubileuszu 900-lecia kościoła Św. Andrzeja (1998 r.) stała się hołdem dla bł. Salomei, nie tylko świętej ale także, o czym zapominamy, jednak z fascynujących kobiet

średniowiecznej Europy. Wraz z młodszymi od siebie księżniczkami węgierskimi Kingą i Jolantą, które wyszły za Piastowiczów, a które Salomea pociągnęła przykładem franciszkańskiej pobożności, wciąż są one mało znane i doceniane jako postacie, które odcisnęły trwałe ślady w historii kultury, polityce i historii gospodarczej. Dlatego tak ważna i godna słów wdzięczności była decyzja przełożonej klasztoru, Barbary Bobko, oraz pomoc siostr Joanny i Marii w przygotowaniu wystawy i w opracowaniu „Katalogu”.

Krystyna Paluch-Staszkiel



EROTYCZNA PODRÓŻ W PODŚWIADOMOŚĆ

*Oczy
szeroko zamknięte
Eyes Wide Shut*

USA – W. Brytania, 1999
reżyseria – Stanley Kubrick,
wyk.: Tom Cruise,
Nicole Kidman, Sydney Pollack,
Marie Richardson i inni
159 min., Warner

Ostatni film zmarłego w marcu bieżącego roku Stanleya Kubricka wzbudził krańcowe emocje i oceny. Jedni uznają go za kolejne dzieło wielkiego mistrza ekranu, inni zaś

skłonni są go traktować jako zdecydowaną porażkę starzejącego się artysty, który zapragnął podnieść pornografię do poziomu sztuki i nadać jej szlif salonowy. Jak widać trudno tu o jednoznaczną ocenę.

Bohaterem filmu jest lekarz William Harford (Tom Cruise), którego żoną jest piękna Alice (znakomita rola Nicole Kidman). Pewnego dnia po powrocie z ekskluzywnego balu w rezydencji Victora Zeglera, jednego z zamożniejszych pacjentów, małżonkowie zapalają narkotykowego skřęta. Pod wpływem jego działania Alice robi męzowi scenę zazdrości. I nie chodzi tu już o taką czy inną sytuację z przyjęcia (choć od tego się zaczyna), lecz o jego zawód, który zmusza go do oglądania i dotykania nagich kobiet. Od słowa do słowa okazuje się, że nie jest w stanie uwierzyć w całkowitą jego niewinność, a to z tego prostego powodu, że sama jakiś czas temu uległa erotycznej fascynacji przypadkowo spotkanym mężczyzną i tylko brak sprzyjających okoliczności sprawił, że pozostała wierna mężowi.

Zaskoczony tym wyznaniem William nie może uwierzyć w pełną szczerość żony i jest przekonany, że na tym się nie skończyło. Od tego momentu dręczy go obraz Alice w miłosnym uścisku z obcym mężczyzną. Przekonany, że został zdradzony, co widzi oczyma wyobraźni, wyrusza na nocną wędrowkę po mieście w poszukiwaniu okazji do rewanzu. W jej trakcie dostaje się podstępem do położonej na uboczu rezydencji, w której ludzie ubrani w długie peleryny i maski biorą udział w czymś na kształt satanistycznej ceremonii połączonej ze zbiorową orgią.

Na pewno nie sposób tej nocnej wędrowki traktować w pełni realistycznie. Zbyt mocno przypomina ona koszmarny sen, w którym po wielokroć nie dochodzi do spełnienia pomimo nadarzających się licznie okazji. Zaloty córki zmarłego pacjenta przerywa przybycie jej narzeczonego, wizytę w mieszkaniu prostytutki przerywa telefon od żony itd. Sugeruje to, że znajdujemy się w sferze podświadomości bohatera, który zarazem chce i nie chce zdradzić żony.

Tę partię swojego filmu, jak słusznie zwracano na to uwagę, Kubrick potraktował zbyt naturalistycznie. Zabrakło tu nimbu oniryczności, który nadałby całości piętno metafory i przydał znaczeń wychodzących poza prostą, jeśli nie prostącką, psychoanalizę, a wprowadził całość w metafizykę miłości. Tego niewątpliwie w filmie brakuje, ale jest to, ogólnie rzecz biorąc, mankament ogromnej większości obrazów amerykańskich zamykających się w mniejszej lub bardziej pogłębionych analizach psychologicznych, organicznie niezdolnych (w odróżnieniu od kina europejskiego) do wyjścia poza...

Wędrowka Williama znajduje swoje dopełnienie w erotycznych snach Alice. Wracając nad ranem po brutalnym wyrzuceniu z pałacu William zastaje ją śmiejącą się przez sen. Przebudzona i przerażona ma oczy pełne łez. Opowiada, że na jego oczach zdradzała go z wieloma mężczyznami, co sprawiało jej tak dogłębną radość, że śmiała się pełną piersią. Przy czym ogólny klimat relacji Alice dość wiernie sytuuje się w tym, co widział podczas zbiorowej orgii William. Widać zatem jak małżonkowie są podobni do siebie

w swoich przeżyciach, w swoim rozdarciu pomiędzy „chcę” i „nie chcę”.

A jeśli tak, to uprzednie zwierzenia Alice pod wpływem narkotyku zdają się sugerować, że małżeńska wierność jest tylko kwestią przypadku, bo w jednym i w drugim tkwi wewnętrzna inklinacja w kierunku zdrady. Czy zatem prawdą miało by być to, co mówił podczas tańca Sandor próbując uwieść Alice, że zdrada jest koniecznością? Jeśli rozumieć to stwierdzenie w sensie mocnym, to na pewno nie. W tym też znaczeniu ani jedno, ani drugie się jej nie dopuściło. Ale można to stwierdzenie rozumieć szerzej – tak jak chce tego twórca filmu. I tu zaskakuje wrażliwość moralna, której – zwłaszcza w tej dziedzinie – trudno się spodziewać u współczesnych twórców. Dwójka bohaterów jest przekonana, że dopuściła się zdrady – bo zdradzić można najgłębszym, nigdy niezrealizowanym pragnieniem, które rodzi się powoli, z rosnącego nieakceptowania drugiego lub zubożeniu. A zatem można być winnym nawet tego najbardziej wewnętrznego nieuświadomionego poruszenia.

„Bycie winnym” ma jeszcze jeden bardzo ważny aspekt, którego nie wolno pominąć. To wewnętrzne poruszenie nigdy nie pozostaje bez odpowiednika w sferze zewnętrznego zachowania, a tym samym jest ono zaczątkiem wszelkiej możliwej zdrady. Pokazuje to taniec lekko wstawionej Alice z Sandorem, który można zaliczyć do jednej z najbardziej udanych sekwencji filmu. Oboje toczą grę, która bez tego jej wewnętrznego rozdarcia nie byłaby możliwa. Alice daje się uwodzić partnerowi i gdy już się wydaje, że

mu ulegnie, że jest bezwolna, nagle wspomina o mężu. I tak wiele razy. W świetle tego, co zostało powiedziane wcześniej widać, że może to prowadzić już nie do wymaginowanej, lecz faktycznej zdrady: w pewnym momencie, zdaje się mówić reżyser, Alice już nad sobą nie zapanuje.

„Oczy szeroko zamknięte” są dziełem dopracowanym pod każdym względem. Zdjęcia do filmu kręcono aż osiemnaście miesięcy, a poszczególne sceny, ciągle zmieniających się wersjach i ujęciach, powtarzano po kilkadziesiąt razy. W rezultacie powstał wysmakowany estetycznie obraz, poruszający pięknem kompozycji, gry światła i rytmu. Dopelnienie wspaniałej pracy kamery i sztuki montażu idealnie pasującą muzyką, momentami nieodparcie przypomina wizualno-muzyczną symfonię „Odysei kosmicznej 2001”.

Czy filmowi Kubricka można postawić zarzut pornografii? Wobec braku ogólnie przyjętego kryterium pozwalającego odróżnić to, co jest pornografią, od tego, co nią nie jest, odwołam się do formuły, która wydaje mi się najbardziej trafna, a której autorem jest bodaj Umberto Eco. Zgodnie z nią filmem pornograficznym jest film, w którym to, co znajduje się między poszczególnymi „scenami” wyraźnie dłuży się widzowi w odbiorze. Jest to oczywiście kryterium wielce subiektywne, ale o inne raczej trudno, i to nie tylko w tej materii, ale chyba w ogóle w dziedzinie sztuki. Otóż wydaje się, że dzieło Kubricka w wystarczająco dużym stopniu nasycone jest wartościami o charakterze estetycznym i treściami psychologicznymi, by utrzymać uwagę i zainteresowanie widza w między-

czasie (przynajmniej widza wyrobionego). Pomimo zarzutów jakie można postawić filmowi, myślę, że wyrządzamy mu krzywdę, czyniąc z niego w swoim odbiorze pornografię i – w tym przypadku – bardziej oceniamy siebie niż autora.

Jan Pniewski



**„WIEDZIEĆ,
CO SIĘ PRZEŻYŁO...”**

Adam Wiedemann
Sęk Pies Brew

Wyd. W.A.B., Warszawa 1998,
ss. 140

Laureat tegorocznej Nagrody im. Kościelskich (wręczonej w listopadzie w Krakowie), najbardziej prestiżowego wyróżnienia przyznawanego młodym polskim autorom, wydał do tej pory kilka tomików wierszy i dwa tomy opowiadań. Pierwszy z nich, „Wszędobylstwo porządku”, omawiałem na łamach „PP” przed dwoma laty; ponieważ druga prozatorska książka Adama Wiedemanna jest w dużej mierze (choć nie w prostej linii) kontynuacją poprzedniej, pozwolę sobie przypomnieć uwagi krytyczne dotyczące „Wszędobylstwa...”. Otóż specjalność Wiedemanna jako prozaika polega – mówiąc w skrócie na mieszananiu z sobą, kontrapunktującym zestawianiu dwóch „porząd-

ków” bytu określających ontyczną sytuację bohatera-narratora (ta identyfikacja, choć pełna przekory i gry metaliterackiej, jest w tej prozie ważna) i decydujących o jego stosunku poznawczym i emocjonalnym do świata: mianowicie z jednej strony, generalnie mówiąc, kodeksu duchowego wraz z tradycją wysokiej kultury, a z drugiej – uwarunkowań i okoliczności codziennej, przyziemnej wegetacji. Młody osobnik, wychowany przede wszystkim na literaturze i sztuce, wrażliwy, szczególnie wyczulony na piękno, oddaje się najchętniej kontemplacji wysublimowanych utworów artystycznych i w ogóle wytworów świadomości estetycznej, a zarazem przeżywa swe lata chmurne i górne bardzo czujnie i somatycznie: kontrolując (czy co najmniej pragnąc mierzyć myślą tę kontrolę) swą fizyczną obecność w powszednim świecie. Pomysł twórczy opowiadań Wiedemanna w obu tomach lęgnie się więc na styku duchowych aspiracji bohatera i jego codziennej krzątaniny życiowej, estetyki i egzystencjalnej, często wręcz fizjologicznej „bazy” rzeczywistości, wyrafinowanej inteligencji i ogłupiających obowiązków rodzinnych, towarzyskich itp. Wynika, najkrócej mówiąc, z przeżywanej szczególnie dogłębnie i drastycznie w wieku dojrzewania niekoherencji ludzkiej natury, rozpiętej między biegunami aksjologii i fizjologii.

Charakterystyczną cechą tego narratora-bohatera jest pozowanie na intelektualnego prostacka (wszakże podstępny i przemądrzały, czyli nie tego z linii Kubusiów Puchatków, a raczej z Kłapouchych), traktującego siebie samego jako przedmiot krytycznych analiz, zdającego sobie gorzko sprawę z własnej nie-

doskonałości i dyskomfortu, jaki swoją postawą i aspiracjami sprawia, czy może sprawić, sobie i otoczeniu – ale go sprawia. Przy okazji dyskomfort dotyka też czytelnika, któremu Wiedemann ze złośliwą satysfakcją i świadomością swej przewagi w układzie twórcy-odbiorcy każe rozwiązywać różne intelektualne rebusy i tekstualne zagadki; pierwsze takie zadanie otrzymujemy już na okładce, którą należy czytać ze słownikiem wymowy francuskiej w rękach, by zrozumieć, że tytuł zbioru zgodnie z naszymi podejrzeniami nie ma sensu, którego szukamy, a pies leży tu pogrzebany nie w sęku, tylko powiedzeniu sobie na głos po francusku cinq piéces brèves, co oznacza pięć krótkich opowiadań. Podobnie współczuję komuś, kto będzie chciał zgodnie z rutynowym nawykiem czytelniczym zrozumieć treść opowiadania „Pudel”, rozpoczynającego się w taki sposób: *Zaprosiłem z dozorczy na skoczną linki. Nieszkodliwe sukno przewiozło dojrzałego pudła, zgiętego w swej ropie dziennikarza...* itd., i kontynuującego grę literacką w taki sposób, że szybko nabieramy obrzydzenia do pudli (chyba że bawi nas podkładanie odpowiednich domyślnych zamienników leksykalnych pod syntaktyczne zespoły wymysłów narratorskich).

Na szczęście nie wszystko pod piórem Wiedemanna nadaje się do czasopisma „Szarada”. Podstawowa zasada konstrukcyjna jego opowiadań – czyli, jak nadmieniałem, intencja zestawiania z sobą dwóch porządków bytu: refleksyjnego i wegetacyjnego – zostaje w najnowszym tomie pogłębiona teoretycznie i pragmatycznie. Narrator zwierając się nam ze swych kłopotów poznaw-

czych zaopatruje fabułę jednego z opowiadań w wygłaszane co jakiś czas ex cathedra komentarze-prze-rywniki w rodzaju: *Wiedzieć, co się przeżyło. Skoro się nie da nad tym zapanować, to chociaż poznać, zgłębić (...) hierarchie ważności, te podręczne kosmosy, ubogie i zakłamanne, służą tylko temu, żeby odwrócić uwagę od tego bajzlu, z którego, jak myśli z kurzu, rodzą się nasze decyzje...; ...wydarzenia w głowie nie dzieją się, tylko są (...) pojawiają się i znikają jak duchy (bądź co bądź są to duchy zdarzeń), najczęściej złośliwie...* Maksymalistyczne zamiary kreacyjne podmiotu, pragnącego zdać sprawę ze swej sytuacji ontycznej, znajdują ku jego zawodowi minimalistyczną szansę realizacji. Jak dowodzi światły badacz problematyki mentalnej John R. Searle: jeśli próbujesz opisywać swoją świadomość, zauważasz, że to, co opisujesz, to przede wszystkim obiekty i zdarzenia w twoim bezpośrednim sąsiedztwie – i ta uwaga filozofa zdaje się odpowiadać intencjom narratora tomu „Sęk Pies Brew”. *Trudność opisu świadomości wypływa częściowo z tego, że nie wydaje się ona sama stanowić obiektu obserwacji w taki sam sposób, w jaki są nim inne rzeczy, na przykład stojące tuż obok krzesła i stoły* – stwierdza Searle w wydanej niedawno pracy „Umysł, język, społeczeństwo” (W.A.B., Warszawa 1999). Podmiot narracji Wiedemanna skupiając wysiłki na zadaniu zrecenzowania swej świadomości, opisuje właśnie stojące obok niego krzesła i stoły, co w rezultacie wprawia go w rozdrażnienie i autokrytyczne nastroje, ale i w stan twórczego podniecenia. Ponieważ sam czuje się wykpiony, wyprowadzony w pole

przez logikę bytu, wyprowadza w to pole razem z sobą czytelnika, opierając swój świat przedstawień na mistyfikacjach, spekulacjach, imitacjach, pokazując język autora w finale każdego zakrawającego na poważne przedsięwzięcia. W pierwszym opowiadaniu zatytułowanym „Eliada” zaanonsowana przez m.in. pojawienie się wątku Pana Boga perspektywa metafizyczna zostaje świadomie zwulgaryzowana czy raczej sprowadzona w sposób filmowy (nie na próżno tekst nosi podtytuł „Opowiadanie bergmanowskie”) na współczesną ziemię: oto kiedy pani Eli w zupełnie tuzinkowej sytuacji (brakuje jej pieniędzy na wypitą w kawiarni kawę) wyrwa się w toalecie damskiej westchnienie *O, Boże, co za wstyd*, bohaterce postanawia pomóc Sam Wezwany, objawiając się jako mężczyzna w średnim wieku, w okularach, ze starannie przystrzyżonym wąsem, *przystojny, ale poza wszelką seksualną atrakcyjnością*. Pan Bóg oczywiście pomaga pani Eli (kawa już będzie zapłacona), ale przy okazji ubija swój interes pytając o jej opinię na temat, dlaczego ludzie ostatnio wolą słuchać mszy św. nie wchodząc do kościoła... Opowiadanie „Kapitan” zaczyna się jak słynna już reklamówka z udziałem Materny *Siedzę w pociągu*, a kiedy Materna dodaje zaraz: *Siedzę i pędzę*, bohater Wiedemanna uzupełnia wywodem o treści *Siedzę i myślę*; jednak myślenie w pociągu pomimo najszczerzych wysiłków narratora, włączenia przezeń do dyskursu aparatury filozoficznej i prób przerzucenia z głowy do zeszytu jakiejś Ważnej Opowieści, doprowadza tylko do odtworzenia małowartościowej fabuły o pobycie u niejkiej Beaty,

wyprowadzania z nią niezbyt sympatycznego Fitzgeralda i nocnego wywoływania duchów, co wywołuje w finale kolejny zawód myślącego-piszącego, który to zawód i my jako czytelnicy zgodnie podzielamy.

Mieczysław Orski

GŁOS ARTYSTY

Fiodor Szalapin *Maska i dusza* *Moje czterdzieści lat* *na scenie*

przeł. Grzegorz Wiśniewski,
ISKRY, Warszawa 1997, ss. 224

Silne indywidualności i bogate osobowości są ozdobą, a czasem i utrapieniem swoich czasów, ale rzadko kiedy bywają w miarę obiektywnymi sędziami przeżywanego rzeczywistości. Szczególnie dotyczy to twórców i artystów. Talent, przekonanie o swej wyjątkowości, rozbuchana miłość własna, wyostrome własne kryteria wartości w sztuce czynią zwykle z twórcy i artysty „człowieka osobnego”, rzecz można – kogoś odkształcającego rzeczywistość siłą jej postrzegania i opisywania. W istocie, im większy talent, tym wyraźniejszy pozostawia on ślad w tworzonej przez siebie interpretacji świata i ludzi.

Sięgam po wspomnienia wielkiego rosyjskiego śpiewaka nie w poszukiwaniu jakiegoś uśrednionego opisu jego czasów, ale zainteresowany subiektywną interpretacją przy-

wołanych ludzi i zdarzeń. Czas przedstawić autora i bohatera: Fiodor Szalapin (1873–1938), śpiewak i aktor, jeden z największych basów, propagator współczesnej rosyjskiej muzyki. Debiutował w roli Stolnika w „Halce” S. Moniuszki. Śpiewał na pierwszych scenach Moskwy i Petersburga, w mediolańskiej La Scali i nowojorskiej Metropolitan Opera, w Monte Carlo, Paryżu, Londynie... Występował w trupie Sergiusza Diagilewa w ramach opromienionych legendą „rosyjskich sezonów” w Europie Zachodniej. Sam był żywą legendą, jako twórczy odtwórca operowych postaci, a szczególnie Borysa Godunowa w dziele M. Muszorskiego, Iwana Groźnego w „Pskowiance” M. Rimskiego-Korsakowa, Mefistofelesa w „Faustie” Ch. Gounoda czy głównego bohatera w „Don Kichocie” J. Massenet.

Pochodził z ludu, uczył się szewstwa i tokarstwa, a wyśpiewał sobie tytuł Solisty Najjaśniejszego Pana. Pierwszy otrzymuje tytuł Ludowego Artysty Republiki, a jednak umyka na Zachód z bolszewickiego raju. Umiera w Paryżu i tam zostaje pogrzebany, ale jego prochy spoczywają (od 1984 r.) na cmentarzu Nowodziewiczym w Moskwie. W 1927 r. Rada Komisarzy Ludowych pozbawiła go tytułu Ludowego Artysty, co z kolei anulowała Rada Ministrów Federacji Rosyjskiej w 1991 r.

Wielki talent – samorodek oszlifowany ciężką, rzetelną pracą. Artysta świadomy swej sztuki przekraczającej państwowe granice i narodowe przypisania, a równocześnie Rosjanin, zanurzony w duchowości

i kulturze swego kraju, co nie odbierało mu trzeźwości w obserwowaniu narodu, którego był nieodrodną częścią.

„Maska i dusza”, ukończona i wydana w Paryżu w 1932 r. jest w pewnym sensie kontynuacją „Wspomnień z mojego życia” (1917), do których zachęcił wielkiego śpiewaka Aleksy Maksymowicz Pieszkow, czyli Maksym Gorki. Pozostawmy historykom i muzykologom szczegółowe i fachowe analizy tych wynurzeń; potraktujmy tę gawędę o czterdziestu latach na scenie jako dobrą okazję do spojrzenia na artystę, służącego, co prawda, czystej sztuce, ale przecież ocierającego się o sprawy polityki i – chcąc nie chcąc – grającego rolę na dworze. Zawsze jest bowiem jakiś dwór, co nie znaczy, że każdy twórca, artysta, uczony czy intelektualista musi przywdziać kostium dworaka. Relacje między sztuką i polityką, między tymi, którzy tworzą wartości duchowe i tymi, którzy trzymają w garści sakiewkę są i skomplikowane, i trywialne.

Fiodor Szalapin nie był dworakiem. Miał niezwykłą możliwość być wewnątrz teatru i to w trzech systemach: carskim, bolszewickim i zachodnim. Był przecież solistą Teatru Maryjskiego w Petersburgu, a później członkiem kolegów dyrektorskich Teatru Wielkiego i Maryjskiego. Występował przed Mikołajem II i przed czołowymi postaciami nowego reżimu. Bywał na carskim dworze i na Kremlu, już u Lenina. Widział, jak zmienia się widownia w teatrach i doświadczył goryczy artysty wypchanego z teatru przez miernoty, którym rewolucja dała do

rak nahajkę na utalentowanych i ideologicznie niepewnych. Fiodor Iwanowicz miał słabość do dobrze skrojonych garniturów, miał samochód i oszczędności w banku, a zatem był kandydatem na podejrzanego...

A przecież miał wrodzoną wręcz skłonność do socjalizmu. W Sukienicznej Słobodzie, na przedmieściu Kazania, przechodził pierwsze społeczne doświadczenia: *Widziałem, jak źle ludzie żyją, jak wiele płaczą*. Młody Fiodor był świadkiem i uczestnikiem *gorzkiej ludzkiej doli*. W swej dziecięcej i młodzieńczej wrażliwości cierpiał, bo *życie było żałosne, ordynarne, okrutne i pijane*.

Podziwiał tych, którzy mieli odwagę występować przeciwko upośledzeniu tak wielu mieszkańców imperium, i którzy głośno domagali się zmian politycznych i społecznych. Poznał i zbliżył się do Gorkiego i często słyszał od pisarza o prawdzie, sprawiedliwości i pięknie. Robił karierę jako artysta carskich teatrów, coraz pewniej czuł się na salonach bogaczy, ale wewnętrznie był zwolennikiem jakiejś formy demokratycznego ładu. Dostrzegał konieczność zmian i włączył się w rewolucyjne wrzenie 1905–1906 r. Włączył się po swojemu; w Kijowie dał koncert dla robotników – entuzjastycznie przyjęty przez słuchaczy z ludu i podejrzliwie traktowany przez władzę.

Magycznym kryształem, poprzez który patrzyłem na Rosję, był teatr – wyznaje w przedśłowiu do „Maski i duszy”. Nie uprawiał bieżącej polityki, co dawało mu dystans do politycznych zawirowań. Miał tak wyostrzony dar i zmysł obserwacji –

właśnie wzmocniony życiem na scenie – że jego oceny zjawisk, a szczególnie krótkie charakterystyki postaci są interesujące poznawczo i atrakcyjne dla czytelnika, co ułatwia dobry przykład.

Trzeba umieć grać cara. To rola wielkiej wagi, o szekspirowskim wymiarze – zanotował na marginesie rozważań o budowaniu scenicznej postaci. Ale uwaga ta dotyczyła i ostatniego cara, którego los i cechy własnej osobowości ubrały w kostium samodzierżawcy w czasach wymagających odwagi podzielenia się władzą z reprezentacją społeczeństwa.

Posłuchajmy, na zakończenie, jak z emigracyjnego oddalenia i perspektywy kilkunastu lat od październikowego przewrotu, widzi Fiodor Szalapin rosyjski dramat. Nie odmawia bolszewikom szlachetnych motywacji, czyli dążenia do koniecznej przecież przebudowy społecznego życia i oparcia go na bardziej sprawiedliwych, niż za caratu, podstawach. Praktyka okazała się jednak straszna. Na marksistowską doktrynę nałożyła się rosyjska skłonność do braku umiaru i do skrajności form wyrażania uczuć. Nastąpiło odwrócenie podstawowych pojęć. *Wolność przekształciła się w tyranie, braterstwo – w wojnę domową, równość zaś doprowadziła do poniżenia każdego, kto śmiał podnieść głowę powyżej poziomu błota*. Budowanie przyjęło postać niszczenia.

Warto i dziś posłuchać głosu tego artysty: Rosjanina i obywatela świata wielkiej sztuki.

Michał Jagiello

Z życia Kościoła

Katolicko-luterański dokument o usprawiedliwieniu

31 października 1999 r., w Święto Reformacji, doszło do podpisania w Augsburgu „Wspólnego oficjalnego oświadczenia Światowej Federacji Luterańskiej i Kościoła Katolickiego”, na mocy którego obydwie Kościoły potwierdziły w całości „Wspólną Deklarację o usprawiedliwieniu”, która stwierdza, że osiągnięto porozumienie w podstawowych kwestiach dotyczących tej nauki. Jest to najważniejsze jak dotąd osiągnięcie w dialogu ekumenicznym Kościoła rzymskokatolickiego z innym wyznaniem chrześcijańskim. Z drugiej strony, aczkolwiek deklaracja ta otwiera nową drogę ekumenicznych poszukiwań i jest zwieńczeniem pewnego ważnego etapu wspólnej drogi dialogu, to jednak samej drogi nie wieńczy. Przypomina o tym również „Wspólne oficjalne oświadczenie Światowej Federacji Luterańskiej i Kościoła Katolickiego”: *Na kanwie osiągniętego konsensusu pożądanym jest dalszy dialog (...), a to w celu osiągnięcia pełnej wspólnoty kościelnej, w której istniejące jeszcze różnice zostaną „pojednane”, aby nie miały dzielącej mocy sprawczej* (nr 3).

Początki sporu dotyczące usprawiedliwienia

W XVI w. Marcin Luter z kwestii usprawiedliwienia uczynił pierwszy i najważniejszy artykuł wiary. Pisał on: *...jedynie ten artykuł wskazuje drogę do nieprzebranego skarbu i do prawdziwego poznania Chrystusa, otwiera drogę do całej Biblii. Bez niego nie można doznać bogatej łaski Chrystusa i nie można znaleźć prawdziwej, pewnej pociechy. Co więcej: ...bez tego artykułu na świecie panowałyby jedynie śmierć i ciemność. Jeśli stoi ten artykuł, stoi i Kościół, jeśli natomiast upadnie, runie i Kościół*. Marcin Luter ujmował usprawiedliwienie w dwóch zwrotach: *sola fides* oraz *sola gratia*, czyli sama wiara oraz sama łaska. Uczył on, że do usprawiedliwienia człowieka prowadzi jedynie wiara i łaska, a nie wypływające z niej uczynki takie jak nadzieja, miłość, pokuta, bojaźń Boża czy zachowywanie przykazań, jak nauczała teologia katolicka. Dlatego pisząc na temat chrztu, Luter twierdził: *...jedynie wiara czyni człowieka godnym przyjęcia w skute-*

czny sposób owej zbawiennej, boskiej wody. (...) Bez wiary nie ma z chrztu nijakiego pożytku, mimo iż sam w sobie jest on boskim, niezmiennym skarbem („Duży katechizm”, s. 117). Luter akcentował również dogłębne skażenie natury ludzkiej wskutek grzechu pierworodnego i w samej pożądlivosti widział istotę tego grzechu. Dlatego nawet usprawiedliwienie przez łaskę, jakie otrzymuje grzesznik w akcie chrztu, nie oczyszcza ani nie odradza go całkowicie. Dlatego Luter mówił o człowieku: *simul iustus et peccator* (sprawiedliwy i zarazem grzesznik). Natomiast teologowie katoliccy nie zgadzali się na takie ujęcie usprawiedliwienia. Uważali je za podejście czysto jurydyczne, zewnętrzne do tego stopnia, że nie ma w nim miejsca na autentyczną przemianę życia człowieka, jaka dokonuje się w sakramencie chrztu. Teologowie katoliccy podkreślali, że usprawiedliwienie jest prawdziwym uświęceniem i odnowieniem wnętrza człowieka. Również Sobór Trydencki w dekrete o usprawiedliwieniu (1547) wskazał, że usprawiedliwienie nie jest prostym odpuszczeniem grzechów, ale także uświęceniem i odnowieniem wewnętrznego człowieka przez dobrowolne przyjęcie łaski i darów. W ten sposób człowiek niesprawiedliwy staje się sprawiedliwy.

Krótki rys historyczny dialogu katolicko-luterańskiego

Pierwsza faza dialogu katolicko-luterańskiego na skalę światową rozpoczęła się w Zurychu w 1967 r. Zaowocowała ona powstaniem Raportu z Malty w 1972 r. pod tytułem „Ewangelia a Kościół”, który dotyczył przede wszystkim pojmowania Pisma Świętego i Tradycji w obydwu Kościołach. Już wówczas obie strony dialogu zauważyły, że istnieje możliwość porozumienia w kwestii usprawiedliwienia. W drugiej fazie dialogu, trwającej do 1984 r., powstały 4 oficjalne dokumenty: „Wieczerza Pańska” (1978), „Urząd duchowy w Kościele” (1981), deklaracja „Wszyscy pod jednym Chrystusem” (1980) oraz druga deklaracja „Marcin Luter – świadek Jezusa Chrystusa” (1983). Powstały w tym czasie również dokumenty robocze: „Drogi do wspólnoty” (1980) oraz „Jedność przed nami: modele, formy i fazy katolicko-luterańskiej wspólnoty kościelnej” (1984). W trzeciej fazie dialogu, trwającej do 1993 r., skupiono się na zagadnieniu istoty Kościoła w świetle nauki o usprawiedliwieniu i nauki o sakramentach. Owocem tej fazy dialogu było studium „Kościół i usprawiedliwienie. Rozumienie Kościoła w świetle nauki o usprawiedliwieniu. Raport z trzeciej fazy Międzynarodowego Dialogu Luterańsko-Rzymskokatolickiego”. Właśnie w oparciu o ten tekst, a także inne doku-

menty dialogów wypracowanych w USA i Niemczech obie strony przystąpiły do opracowania wspólnej deklaracji nt. nauki o usprawiedliwieniu, której pierwszy projekt ukazał się w 1995 r. Po uwzględnieniu uwag tak ze strony katolickiej, jak i luterńskiej ukazał się drugi projekt w czerwcu 1996 r. Rok później powstał trzeci projekt, który został rozesłany wraz z listem do Kościołów członkowskich Światowej Federacji Luterńskiej. Gdyby Kościoły członkowskie odpowiedziały pozytywnie na ów list, wówczas deklaracja mogłaby zostać podpisana już w 1998 r. Jednak spośród 122 Kościołów członkowskich i 2 stowarzyszonych w Światowej Federacji Luterńskiej odpowiedziało jedynie 89 Kościołów: 81 odpowiedziało „tak”, 7 „nie”. Ze strony katolickiej do projektu ustosunkowywali się przede wszystkim Kongregacja Nauki Wiary oraz Papieska Rada do spraw Jedności Chrześcijan, które zgłosiły pewną liczbę zastrzeżeń i potrzebę dalszych uściśleń.

Treść deklaracji

Wspólna Deklaracja o usprawiedliwieniu nie ma na celu rozwiązania wszystkich trudności istniejących w katolickiej i luterńskiej koncepcji usprawiedliwienia. Co więcej, sama deklaracja podkreśla ów brak zgodności co do wszystkich prawd w zakresie nauki o usprawiedliwieniu. Natomiast „Wspólne oficjalne oświadczenie Światowej Federacji Luterńskiej i Kościoła Katolickiego” podkreśla: *obydwaj partnerzy dialogu zobowiązują się kontynuować i pogłębiać studia na temat biblijnych podstaw nauki o usprawiedliwieniu* (nr 3). Celem Wspólnej Deklaracji jest bowiem zwięźle ukazanie tego, co strona luterńska i katolicka wspólnie mogą powiedzieć na temat usprawiedliwienia. Deklaracja wskazuje, na przykład, że Kościół katolicki utrzymuje razem z luteranami, iż dobre uczynki osoby usprawiedliwionej są zawsze owocem łaski, ale równocześnie są one owocem człowieka usprawiedliwionego i wewnętrznie przemienionego. Dlatego *życie wieczne jest zarazem łaską i nagrodą daną przez Boga za dobre uczynki i zasługi*. A zatem miłosierdzie Boże jest źródłem nowego życia, a nie jakakolwiek zasługa człowieka. Obie strony podkreślają w deklaracji: *człowiek w odniesieniu do swojego zbawienia jest zdany zupełnie na zbawczą łaskę Boga. Wolność, którą posiada w odniesieniu do ludzi i spraw tego świata, nie jest wolnością dotyczącą jego zbawienia. Oznacza to, że jako grzesznik podlega sądowi Bożemu i nie jest zdolny zwrócić się do Boga o ratunek, zasłużyć na swoje usprawiedliwienie przed Bogiem lub własnym siłami osiągnąć*

zbawienia. Usprawiedliwienie dokonuje się tylko z łaski. A więc, gdy katolicy mówią, że człowiek „współdziała” podczas przygotowywania usprawiedliwienia i jego przyjęcia przez wyrażenie zgody na usprawiedliwiające działanie Boga, to widzą w takiej personalnej akceptacji działanie łaski, a nie czyn wypływający z własnych sił (nr 20). U progu trzeciego tysiąclecia, kiedy współczesny człowiek nie jest zainteresowany Bogiem i Jego świętością, a także traci poczucie grzechu, deklaracja katolicko-luterańska ukazuje w sposób dobitny wielkość i piękno łaski Chrystusowej. Wspólne uzgodnienie ma zatem również na celu poruszyć sercem człowieka (luteranina i katolika), aby odwrócił się od grzechu po uświadomieniu sobie, co to znaczy, że Chrystus obdarza łaską i dokonuje dzieła odkupienia. Również we „Wspólnym oficjalnym oświadczeniu Światowej Federacji Luterskiej i Kościoła Katolickiego” czytamy: *luteranie i katolicy będą kontynuować ekumeniczne starania, aby we wspólnym świadectwie tłumaczyć naukę o usprawiedliwieniu w języku zrozumiałym dla współczesnego człowieka, uwzględniając indywidualne i społeczne uwarunkowania naszych czasów* (nr 3).

Marek Blaza SJ

