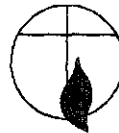


przegląd powszechny

6/946/2000

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI - Warszawa

WYDAWCA

Provincia Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

Wydawnictwo WAM

Pismo stowarzyszone w Konsorcjum Prasowym WAM

RADA REDAKCJI

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

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Jacek Bolewski SJ

Grzegorz Dobroczyński SJ

(z-ca red. nac.)

Dariusz Kowalczyk SJ

Wacław Oszejca SJ (red. naczelny)

Jerzy Wocial

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

OPRACOWANIE TECHNICZNE,

SKŁAD I ŁAMANIE:

Joanna Kwiatkowska

ADMINISTRACJA

Teresa Pietrzak

„PRZEGLĄD POWSZECHNY”

Redakcja i Administracja

ul. Rakowiecka 61

02-532 Warszawa

tel. redakcji (022) 849-02-39

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

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

tel. fax (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 Jezuit, Kraków

Numer zamknięto 20 V 2000 r.

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

Spis treści

Andrzej Koprowski SJ

Rok temu w Polsce był papież...

273

Papież zostawił nam program na nadchodzące lata, wskazał sprawy, których nie wolno nam przeoczyć ani w naszym życiu osobistym, ani społecznym. Ubiegłoroczna wizyta Ojca Świętego była darem, ale i zadaniem, swoistą misją do wypełnienia.

Mistyka a zaangażowanie społeczne

Czyli o duchowości XXI wieku

Z Henri Bouladem SJ rozmawia Ryszard Wtorek SJ

290

Ćwiczenia ignacjańskie mają być drogą do wyborów w pełni wolnych i osobistych. W przeciwieństwie do prymitywnej koncepcji natychmiastowej samorealizacji, jaką proponuje dzisiejszy świat, Ignacy prowadzi nas do samorealizacji w porządku paschalnym, zapośredniczonym przez doświadczenie przejścia przez śmierć.

Bartosz Kaliski

Przetrącić grzbiet kułakowi...

Terenowy aparat PZPR wobec kolektywizacji rolnictwa

303

Kim jest kułak? Zdaniem Minca to *kapitalista wiejski*, czyli ten, kto żyje z wyzysku *innych chłopów*. Kułak musiał być szabrownikiem, podżegaczem wojennym, rozbijaczem i mścicielem. Kułaka nie należało definiować wyraźnie, ponieważ propaganda potrzebowała wroga nieokreślonego. Wtedy na konto jego działalności można było zaliczyć niepowodzenia władzy ludowej.

Józef Baniak

Dlaczego księży w Polsce rezygnują z kapłaństwa? (dokończenie)

317

Rolę szczególną w decyzji o rezygnacji z kapłaństwa odgrywają, zdaniem badanych księży, dwa powody: przymusowa bezżenność i brak predyspozycji do życia w celibacie, a zarazem pragnienie miłości kobiety w małżeństwie i rodzinie czy miłości ojcowskiej.

Klara Sielicka
Wiersze

325

Patrycja Patykowska
Wiersze

327

Andrij Szkrabjuk
Jutrznia Jerozolimska

329

Jesteśmy tu wszyscy: starzy dziadkowie, mruczący głuchowatymi i zgrzytliwymi basami, młode niewiasty, kierujące naszą pobożność ku ciągłemu docenianiu piękna Bożego świata, małe dzieci, patrzące na wszystko rozszerzonymi oczami, po których widać, że nic z dzisiejszego misterium nie zostanie zapomniane.

Krzysztof Renik
Chanaty środkowej Azji

340

Czy korzenie sposobu sprawowania władzy, nadal autorytarnego, w krajach Azji środkowowschodniej, tkwią wyłącznie w tradycji rządzenia – znanej w tej części świata od stuleci?

Niepodległość jest cenna

Z dr. Markiem Gawęckim, ambasadorem Polski
w Kazachstanie, rozmawia w Almaty Krzysztof Renik

351

Polityka religijna Kazachstanu jest dość liberalna. Pozostawia się tu swobodę praktyk religijnych innym wyznanim, zwłaszcza chrześcijańskim. Kościół katolicki rozwija się w Kazachstanie bardzo dynamicznie i spotyka się z pomocą władz.

Sesje – Sympozja**Marek Blaza SJ: Edukacja dla wszystkich 357**

(Wizja lidera ekumenicznego XXI w. – Seminarium „Ecumenical leadership: Patterns and Possibilities in the 21st Century”. Instytut Ekumeniczny Bossey w Céligny koło Genewy, 24 – 31 marca 2000)

Sztuka**Krystyna Paluch-Staszkiel: Magia orientu 360**

(Wojna i pokój – Skarby sztuki tureckiej ze zbiorów polskich od XV do XIX w. Muzeum Sztuki Tureckiej i Islamu w Stambule, czerwiec – październik 1999. Muzeum Narodowe w Warszawie, luty – maj 2000)

Film

Jan Pniewski: Obudzić w sobie bestię 363
(„Podziemny krąg”, reżyseria – David Fincher)

Książki

Mieczysław Orski: Niemoc „domowa” 365
(Janusz Krasiński, „Niemoc”)

Andrzej Jazdon: I muzyka bywa misją... 367
(Juratė Trilupaitytė, „Jezuitu Muzikine veikla Lietuvoje”)

Stanisław Obirek SJ: Oświecony biskup 371
(Teresa Kostkiewiczowa, „Studia o Krasickim”)

Wacław Sadkowski: Poeta z południowych stoków Beskidu Śląskiego 373
(Wilhelm Przeczek, „Małe nocne modlitwy. Wpisane w Beskid”)

Wojciech Słomski: Logika a myślenie potoczne 375
(Teresa Hołowska, „Błędy, spory, argumenty. Szkice z logiki stosowanej”)

Wojciech Szczepański: Z historii katolicyzmu w Gruzji 378
(Tymon Tytus Chmielecki, „Gruziński katolicyzm w XIX i na początku XX wieku w świetle archiwów watykańskich”)

Mirosława Kozłowska: W kręgu mitów, herosów, rytów i gestów 380
(Michał Masłowski, „Gest, symbol i rytuały polskiego teatru romantycznego”)

Z życia Kościoła: Kościół rzymskokatolicki prosi o przebaczenie 386
(Marek Blaza SJ)



Sommaire

Andrzej Koprowski SJ

Il y a un an, le Pape était en Pologne...

273

Le Pape nous a laissé le programme pour les années qui viennent. Il a indiqué les points que nous ne sommes pas en droit de perdre de vue dans notre vie individuelle et collective. La visite du Saint Père d'il y a un an était un don, mais également une mission à remplir.

La mystique et l'engagement social Ou à propos de la spiritualité du XXI^e siècle

Entretien avec Henri Boulade SJ recueilli

par Ryszard Wtorek SJ

290

Les exercices ignatiens doivent nous conduire à des choix pleinement libres et personnels. A l'opposé de la conception primaire d'autoréalisation immédiate que propose le monde d'aujourd'hui, saint Ignace nous conduit à une autoréalisation dans l'ordre pascal, médiatisé par l'expérience de la mort subie.

Bartosz Kaliski

Briser l'épine dorsale au koulak...

L'appareil local du parti communiste face

à la collectivisation de l'agriculture

303

Qu'était-ce qu'un koulak? De l'avis de Hilary Minc, dictateur de l'économie polonaise de 1945 à 1956, un koulak c'était *le capitaliste rural qui vivait de l'exploitation des autres paysans*. C'était nécessairement un escroc, un fauteur de guerre, un trublion. Le koulak n'était pas quelqu'un à qui il fallait appliquer une définition bien nette, c'est que la propagande avait besoin d'un ennemi à profil flou par lequel le „pouvoir populaire” pouvait se disculper de ses échecs.

*Józef Baniak***Pourquoi des prêtres en Pologne renoncent-ils au sacerdoce? (fin)**

317

De l'avis des prêtres qui se sont prêtés à l'enquête à ce sujet, ce qui joue surtout pour le renoncement à la prêtrise, c'est l'absence de prédispositions au célibat et en même temps le désir de l'affection de la part d'une femme dans le mariage et en famille, et de l'amour paternel à offrir aux enfants.

*Klara Sielicka***Poésies**

325

*Patrycja Patykowska***Poésies**

327

*Andrij Szkrabjuk***L'aurore de Jérusalem**

329

Nous y sommes tous: des vieux qui font vibrer leurs sourdes basses quelque peu grinçantes, des jeunes femmes qui orientent notre piété vers une juste appréciation continue du monde créé par Dieu, des enfants de bas âge qui regardent ce monde avec des yeux largement ouverts qui laissent voir que rien du mystère d'aujourd'hui ne sera oublié.

*Krzysztof Renik***Les khanats de l'Asie centrale**

340

Les racines du mode de l'exercice du pouvoir, toujours autoritaire, dans les pays du centre-est de l'Asie, tiennent-elles uniquement à une tradition politique inventée dans cette partie du monde?

L'indépendance est chère

Entretien avec le Dr Marek Gawęcki,
ambassadeur de Pologne au Kazakhstan,
recueilli par Krzysztof Renik

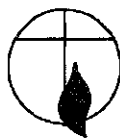
351

La politique confessionnelle au Kazakhstan est assez libérale. On y laisse la liberté des pratiques religieuses aux confessions autres que l'islam, chrétiennes

en particulier. L'Eglise catholique s'y développe très dynamiquement, à la faveur, notamment, de la bienveillance du pouvoir.

Comptes rendus

357



Andrzej Koprowski SJ

Rok temu w Polsce był papież... *

Wiem o Waszych trudnościach, obawach, cierpieniach, jakie przeżywacie obecnie, jakie przeżywa świat pracy

(Jan Paweł II, Gliwice, 15 VI 1999)

Chyba wszyscy pamiętamy doświadczenie wiary i głębokie przeżycie wspólnoty, doświadczenie jedności opartej na Osobie Jezusa Chrystusa i radości, że jesteśmy wspólnotą Kościoła, że ten niosący Chrystusa Kościół, jest w Polsce, że w oparciu o niego przez wieki budowaliśmy nasze życie – doświadczenie jedności i radości, jakie towarzyszyło dniom papieskiej wizyty w czerwcu zeszłego roku. Chcę dziś zaproponować refleksję nad tym, co powiedział nam wówczas Ojciec Święty. Bo przecież papież zostawił nam program na nadchodzące lata, wskazał sprawy, których nie możemy przeoczyć ani w naszym życiu osobistym, ani społecznym. Ubiegłoroczna wizyta Ojca Świętego była darem, ale i zadaniem, swoistą misją do wypełnienia, jaką nam zostawił... Czuliśmy w każdym jego słowie, że dobrze zna nasze problemy; ale też patrzy na nie z pewnym dystansem, z perspektywy Ewangelii i nauczania społecznego Kościoła, że widzi je w oparciu o doświadczenie Kościoła w różnych krajach, i tym bardziej może wskazać nam światła dla naszej drogi, byśmy nie grzęźli w konfliktach i wzajemnej agresji, ale budowali sensownie osobiste, rodzinne i społeczne życie.

Często powtarzano opinię, że wizyta papieska z 1997 r., a zwłaszcza ta z 1999 r., swoim charakterem i znaczeniem przypomina pierwszą wizytę, tę sprzed 20 lat. Myślę, że jest to spostrzeżenie trafne. Zauważmy, że Ojciec Święty już w 1979 r.

* Tekst homilii wygłoszonej podczas pielgrzymki ludzi pracy na Jasną Górę we wrześniu 1999 r. (red.).

poruszył istotne sprawy naszego życia w perspektywie Ewangelii i Kościoła. Mówił wtedy:

Otwórzcie drzwi Chrystusowi (...) Kościół przyniósł Polsce Chrystusa – to znaczy klucz do rozumienia tej wielkiej rzeczywistości, jaką jest człowiek (...) człowiek bowiem nie może sam siebie do końca zrozumieć bez Chrystusa (...) Dzieje każdego człowieka toczą się w Jezusie Chrystusie, w Nim stają się dziejami zbawienia. Dzieje narodu zasługują na właściwą ocenę wedle tego, co wniósł on w rozwój człowieka i człowieczeństwa, w jego świadomość, sumienie, serce (Warszawa, Plac Zwycięstwa, 2 VI 1979).

Wtedy, w 1979 r., papież przypominał nam, że życie chrześcijańskie nie jest czymś zewnętrznym, powierzchownym. Chrześcijaństwo nie jest jakąś ideologią, ale jest rzeczywistością, która angażuje całe życie człowieka. Na krakowskich Błoniach mówił o znaczeniu sakramentu chrztu: *Chrzest, czyli zanurzenie w żywym Bogu, w Tym, który Jest i w Tym, który Przychodzi. (...) Chrzest czyli początek spotkania, zjednoczenia, do którego całe życie doczesne jest tylko wstępem i wprowadzeniem, a spełnienie i pełnia należy do wieczności. Przemija postać świata i musimy znaleźć się w „świecie Boga”, ażeby osiągnąć celu, aby dojść do pełni życia i powołania człowieka (Kraków, Błonia, 10 VI 1979).*

Człowiek idzie przed siebie. Podąża ku przyszłości. I narody idą przed siebie (...) Iść przed siebie – to znaczy nie tylko ulegać wymogom czasu, pozostawiając za sobą przeszłość. (...) Iść przed siebie, to znaczy mieć świadomość celu (tamże).

Czasy nasze domagają się od nas, by nie zamykać się w żadnych sztywnych granicach, gdy chodzi o dobro człowieka. On musi mieć wszędzie świadomość i pewność swojego autentycznego obywatelstwa; (...) świadomość i pewność swojego prymatu w jakimkolwiek układzie stosunków i sił (Kraków, Balice, 10 VI 1979).

I jeszcze jeden nurt, który jest obecny we wszystkich wizytach papieża w ojczyźnie, a był już mocno akcentowany w 1979 r.: czego spodziewa się Bóg przez fakt powołania Słowianina, Polaka, na Stolicę Piotrową? Co mają w życie Kościoła powszechnego, w życie Europy i świata wnieść narody

słowiańskie, w tym Polska? Pamiętamy słowa Jana Pawła II wypowiedziane w Gnieźnie: *Czyż Chrystus tego nie chce, czy Duch Święty tego nie rozrządza, ażeby ten Papież-Polak, Papież-Słowianin, właśnie teraz odstąpił duchową jedność chrześcijańskiej Europy, na którą składają się dwie wielkie tradycje: Zachodu i Wschodu? (...) Papież Jan Paweł II – Słowianin, syn Narodu Polskiego, czuje jak głęboko wrastają w glebę historii korzenie, z których on sam razem z wami wyrasta. Ile wieków liczy ta mowa Ducha Świętego, którą on dzisiaj sam przemawia. (...) Przychodzi wasz rodak, papież, aby wobec całego Kościoła, Europy i świata mówić o tych często zapomnianych narodach i ludach. (...) Przychodzi wszystkie te ludy i narody – wraz ze swoim własnym – przygarnąć do serca Kościoła: do serca Matki Kościoła, której ufa bezgranicznie* (Gniezno, 3 VI 1979).

Kolejne wizyty duszpasterskie Ojca Świętego w ojczyźnie powracały do tych podstawowych zagadnień, za każdym razem osadzając je w kontekście naszego życia w danym momencie przemian. W 1983 r., podczas stanu wojennego wiele mówiło już samo hasło pielgrzymki: *Pokój Tobie, Polsko, Ojczyzno moja* i znane zdanie: *Nie ma wolności bez solidarności*, właśnie dlatego, że człowiek, stworzony przez Boga na Jego obraz i podobieństwo, ma swoją godność i musi mieć pewność swego autentycznego obywatelstwa, swego pierwszeństwa w jakimkolwiek układzie stosunków i sił. W 1987 r. swoją pielgrzymką papież wskazywał na Chrystusa, który *do końca nas umiłował* i akcent kładł na zalecenie apostoła: *Jeden drugiego brzemiona noście*. Powiedział również: *Solidarność to znaczy: jeden i drugi, a skoro brzemię, to brzemię niesione razem, we wspólnocie. Więc nigdy: jeden przeciw drugiemu. Jedni przeciw drugim. I nigdy brzemię dźwigane przez człowieka samotnie. Bez pomocy drugich. Nie może być walka silniejsza od solidarności. Nie może być program walki ponad programem solidarności*. Dalej – to wszystko, co papież mówił wtedy o potrzebie *pracy nad pracą*; do włókniarek w Łodzi – o źródłach wiary i kultury chrześcijańskiej; do młodzieży w Gdańsku – o tym, że każdy musi być wyrazistą osobowością i na swój sposób musi mieć swoje osobiste Westerplatte owocujące dobrem dla całości życia społecznego.

Wreszcie – rok 1991 – *Bogu dziękujecie, ducha nie gaście*, i mocny akcent na znaczenie Dekalogu w osobistym, jednostkowym i społecznym życiu. By odzyskanej wolności nie zmienić na egoistyczną swawolę, by człowiek nie zapomniał o swojej godności – godności tego, kto został stworzony na obraz i podobieństwo Boże, umiłowany przez Boga i odkupiony ceną krzyża i krwi Jezusa Chrystusa, by budowanie społeczne było trwałe i byśmy byli wrażliwi na więź z Bogiem i na życzliwość wzajemną wobec siebie.

I droga o krok dalej w 1995 r.: *Polska potrzebuje ludzi sumienia*. I dwie ostatnie pielgrzymki, stanowiące jedną całość, związane m.in. z tysiącleciem męczeńskiej śmierci św. Wojciecha: w 1997 r.: *Jezus Chrystus wczoraj, dziś i na wieki* i w 1999 r.: *Bóg jest miłością*, oraz droga ewangelicznych błogosławieństw jako podstawa tworzenia chrześcijańskiego życia.

W każdej z tych pielgrzymek Ojciec Święty starał się naprowadzić nas na drogę dojrzałego chrześcijaństwa, ożywienia więzi z Bogiem, Panem naszym Jezusem Chrystusem, osadzić życie każdej i każdego z nas w całości życia wspólnoty Kościoła, byśmy mogli nasze życie społeczne budować na trwałym fundamencie. By człowiek miał pewność swego autentycznego obywatelstwa, swego pierwszeństwa w jakimkolwiek układzie stusunków i sił...

Trzeba, byśmy skupili się dzisiaj na treściach, jakie przekazał nam w czerwcu; w kontekście naszego życia teraz, w Polsce roku 1999, w wigilię Wielkiego Jubileuszu Odkupienia, a zarazem w momencie, kiedy znów poniekąd gubią się wyraziste cele społecznego działania i traci swą wyrazistość chrześcijańska nadzieja, czyli przekonanie, że można coś istotnego sensownie i wspólnie zmienić w swoim życiu. Kiedy radość i poczucie wspólnoty, jakie było powszechnym doświadczeniem Polaków podczas czerwcowej pielgrzymki Jana Pawła II miesza się z ciężarem poczucia beznadziei, niechęci, wzajemnej agresji i poczucia przegranej, z zamazaniem etycznej wyrazistości działania społecznego. Taktyka i gry zdają się brać górę nad interesem społecznym, chrześcijańską moralnością i miłością społeczną. A przecież każda i każdy z nas jest stworzony przez

Pana Boga na Jego obraz i podobieństwo. Jest umiłowany przez Boga aż do końca. Jest odkupiony krwią, krzyżem i mocą zmartwychwstania Jezusa Chrystusa. Każdy z nas ma prawo do tego, by mieć pewność swego autentycznego obywatelstwa, swego pierwszeństwa w jakimkolwiek układzie stosunków i sił. Ma prawo, ale też jest za to współodpowiedzialny. Jest odpowiedzialny za jakość osobistego i społecznego życia. To jest przywilej, ale i zobowiązanie, jakie ciąży na ludziach żyjących w sytuacji odzyskanej wolności.

Podczas wizyty w Sosnowcu 14 czerwca ubiegłego roku Ojciec Święty wspomniął swoją wizytę w tym mieście i spotkanie ze światem pracy po zakończeniu II Soboru Watykańskiego, a podczas obchodów milenium chrztu Polski w maju 1967 r.: (...) *to były trudne czasy; szczególnie trudne dla tych, którzy chcieli otwarcie wyznawać swoją wiarę i przynależność do Kościoła. (...) Pamiętam ile nadziei i mocy niosło zwłaszcza soborowe nauczanie o godności osoby ludzkiej i o jej niezbywalnych prawach. (...) Dziś czasy się zmieniły.*

Kiedy patrzymy na klimat naszego polskiego społecznego życia, zauważamy, jak wiele było nadziei w latach 1979 i 1980, w roku pierwszej wizyty duszpasterskiej Jana Pawła II i w roku powstania „Solidarności”. Chrześcijańska nadzieja, czyli przekonanie, że coś istotnego można zmienić w swoim życiu. Jakże mocna była wtedy, przed 20 laty... Jak bardzo dodawała sił do społecznego budowania. Jak otwierała na moc Ducha Świętego, jednocząc ludzi i dając światła w poszukiwaniu dróg. Nawiązał do tego papież w ubiegłym roku: *Dwadzieścia lat temu, podczas mojej pierwszej pielgrzymki do Ojczyzny, razem z rzeszami zgromadzonymi w modlitewnej wspólnocie na placu Zwycięstwa, przywoływałem Ducha Świętego błagając: „Niech zstąpi Duch Twój! I odnowi oblicze ziemi. Tej ziemi!” (2 VI 1979). Prosząc ufnie o tę odnowę, nie wiedzieliśmy wtedy jeszcze, jaki kształt przyjmą polskie przemiany. Dzisiaj już wiemy, jak głęboko sięgnęło działanie Bożej mocy, która wyzwala, leczyci i oczyszcza. Możemy być wdzięczni Opatrzności Bożej za to wszystko, co udało się nam osiągnąć dzięki szczeremu otwarciu serc na łaskę Ducha Pocieszyciela. (...) Jednoczyła ta sama troska o prawa człowieka, ta sama świadomość, że można życie*

w naszej Ojczyźnie uczynić lepszym, bardziej ludzkim. Jednocześnie ich głębokie przekonanie o godności każdej osoby ludzkiej, stworzonej na obraz i podobieństwo Boga, odkupionej przez Chrystusa (Warszawa, Parlament, 11 VI 1999).

Papież zauważa, że po długich latach braku pełnej suwerenności państwa i autentycznego życia publicznego, nie jest rzeczą łatwą tworzenie nowego, demokratycznego ładu i porządku instytucjonalnego (tamże). Kilka razy stwierdzał, że kraj nasz poczynił wielkie postępy na drodze rozwoju gospodarczego. Dzięki wysiłkowi wszystkich swoich obywateli Polska może patrzeć z nadzieją w przyszłość. Polska w ostatnich latach zyskała szczególne uznanie i szacunek innych narodów świata; ale trzeba starać się – i o to nieustannie modli się papież – aby wraz z rozwojem materialnym kraju szedł również jego rozwój, postęp duchowy (Gdańsk, Rębiechowo, 5 VI 1999).

Nie zapowiedziane wcześniej spotkanie z ubogą rolniczą rodziną w Leszczewie koło Wigier, osadzie, do której jechaliśmy połąką, wąską drogą, na której z trudem mieściły się samochody kolumny papieskiej – było tylko sygnałem, jak bardzo Ojciec Święty chce poznać sytuację prostego, przeciętnego człowieka, sytuację polskiej rodziny. Nie dziwi więc, że kilkakrotnie, do różnych środowisk społecznych, zarówno do profesorów polskich wyższych uczelni podczas spotkania w Toruniu, jak i do świata pracy w Gliwicach i Sosnowcu, Ojciec Święty dobitnie mówił: *Wiem o waszych trudnościach, obawach i cierpieniach, jakie przeżywacie, jakie przeżywa świat pracy* (Gliwice, 15 VI 1999); *Znam trudności, z jakimi borykają się dzisiaj polskie uczelnie: zarówno kadry profesorskie, dydaktyczne, jak i studenci. Nauka polska, podobnie jak cała nasza Ojczyzna, znajduje się ciągle w fazie głębokich przemian i reform. Wiem też, że pomimo to polscy uczeni odnoszą znaczące sukcesy, z czego niezmiernie się raduję i czego wam wszystkim z całego serca gratuluję* (Toruń, spotkanie na Uniwersytecie, 7 VI 1999). Nie jest to tylko „sucha informacja”, która dociera do Ojca Świętego. Biskup Rzymu, Następca Piotra, patrzy na wydarzenia i analizuje je w świetle Ewangelii i doświadczenia całego Kościoła. I dlatego mówił w Sosnowcu: *W okresie koniecznych przemian gospodarczych w naszym kraju można jednak dostrzec*

symptomy zagrożenia (Sosnowiec, 14 VI 1999). A w Pelplinie powiedział: *Jeżeli u progu trzeciego tysiąclecia pytamy o kształt czasów, jakie nadchodzą, to równocześnie nie możemy uniknąć pytania o fundament, jaki kładziemy pod tę budowlę, jaką podejmą następne pokolenia* (Pelplin, 6 VI 1999).

Wiem o waszych trudnościach, obawach i cierpieniach, jakie obecnie przeżywa świat pracy (...) Można dostrzec symptomy zagrożenia (...) A przecież człowiek musi mieć pewność swego autentycznego obywatelstwa, swego pierwszeństwa w jakimkolwiek układzie stosunków i sił (Kraków, Balice, 10 VI 1979). Można dostrzec symptomy zagrożenia wszędzie tam, gdzie w imię praw rynku zapomina się o prawach człowieka. (...) gdy rachunek ekonomiczny usprawiedliwia pozbawienie pracy kogoś, kto wraz z nią traci wszelkie perspektywy na utrzymanie siebie i rodziny, (...) gdy dla zwiększenia produkcji odmawia się pracownikowi prawa do odpoczynku, do troski o rodzinę, do wolności w podejmowaniu decyzji o kształcie własnej codzienności, (...) gdy wartość pracy jest określana nie poprzez wysiłek człowieka, ale poprzez cenę produktu, co powoduje, że wynagrodzenie nie odpowiada trudowi (Sosnowiec, 14 VI 1999).

Można dostrzec symptomy zagrożenia. W Ełku Ojciec Święty uwrażliwiał nas na ten fakt: *Biedni są także wśród nas: ludzie bezdomni, żebracy, ludzie głodni, wzgardzeni, zapomniani przez najbliższych i przez społeczeństwo, poniżeni i upokorzeni, ofiary różnych nałogów. Wielu z nich próbuje nawet ukryć swoją ludzką biedę, ale trzeba umieć ich dostrzec. Są także ludzie cierpiący w szpitalach, dzieci osierocone albo opuszczone przez rodziców, młodzież przeżywająca trudności i problemy swojego wieku* (Ełk, 8 VI 1999).

Możemy być wdzięczni Opatrzności Bożej za to wszystko, co udało się nam osiągnąć dzięki szczeremu otwarciu serca na łaskę Ducha Pocieszyciela (Parlament, 11 VI 1999); Kraj nasz poczynił wielkie postępy na drodze rozwoju gospodarczego. Dzięki wysiłkowi wszystkich swoich obywateli Polska może patrzeć z nadzieją w przyszłość (Gdańsk, Rębiechowo, 5 VI 1999); Jesteśmy w okresie koniecznych reform (Sosnowiec, 14 VI 1999). Ale – przestrzega Ojciec Święty – *rozwój i postęp*

gospodarczy nie może dokonywać się kosztem człowieka i uszczuplenia jego podstawowych wymagań. Musi to być rozwój, w którym człowiek jest podmiotem, czyli najważniejszym punktem odniesienia. Rozwój i postęp nie może dokonywać się za wszelką cenę! Nie byłby wówczas godny człowieka. Kościół współczesny głosi i stara się realizować opcję i miłość preferencyjną na rzecz ubogich. Nie chodzi tu o przelotne uczucie, o jakąś doraźną akcję, ale o rzeczywistą i trwałą wolę działania na rzecz dobra ludzi będących w potrzebie i pozbawionych niejednokrotnie nadziei na lepszą przyszłość (Ełk, 8 VI 1999). Nie dotyczy to tylko pracodawców, ale również pracowników. Także ten, kto podejmuje pracę, może ulegać pokusie traktowania jej w sposób przedmiotowy, jedynie jako źródło materialnego wzbogacenia. Praca może zdominować życie człowieka do tego stopnia, że przestanie on dostrzegać potrzebę troski o zdrowie, o rozwój własnej osobowości, o szczęście najbliższych, czy w końcu o swe odniesienie do Boga (Sosnowiec, 14 VI 1999).

Ojciec Święty zwraca uwagę na to, że ustawicznie stoimy wobec sytuacji, w której musimy wybierać. Człowiek i społeczeństwo stają niejako wobec pewnych mechanizmów: „struktur grzechu”, ale i „struktur dobra” – tego wszystkiego, co sprawia, że wzrasta cywilizacja miłości, cywilizacja życia. Jakkolwiek bowiem struktury państwowe czy ekonomiczne nie pozostają bez wpływu na podejście do pracy, to jednak jej godność zależy od ludzkiego sumienia. Tu ostatecznie dokonuje się jej wartościowanie. W sumieniu bowiem nieustannie odzywa się głos samego Stwórcy, który wskazuje na to, co jest rzeczywistym dobrem człowieka i dobrem powierzonego mu świata (Sosnowiec, 14 VI 1999).

Nie wystarczy upatrywać przyczyny niszczenia świata jedynie w nadmiernym uprzemysłowieniu, bezkrytycznym stosowaniu w przemyśle i rolnictwie zdobyczy naukowych i technologicznych, czy w pogoni za bogactwem bez liczenia się ze skutkami działań w przyszłości. (...) źródło ich leży głębiej, w samej postawie człowieka. (...) To, co najbardziej zagraża stworzeniu i człowiekowi, to brak poszanowania dla praw natury i zanik poczucia wartości życia (Zamość, 12 VI 1999).

W przemówieniu wygłoszonym w siedzibie polskiego Parlamentu papież wskazał na odpowiedzialność osób i instytucji powołanych do stanowienia prawa. *Aby w centrum ich wysiłków ustawodawczych zawsze znajdował się człowiek i jego rzeczywiste dobro, aby interesy partykularne nie były stawiane wyżej niż dobro wspólne, aby fundamentem rozwoju wolnego i demokratycznego społeczeństwa było poszanowanie godności osoby ludzkiej i jej praw* (Preambuła Konkordatu między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską). Z naciskiem, odwołując się do Vaticanum II, mówił Ojciec Święty o znaczeniu właściwego stylu uprawiania polityki czy jakiegokolwiek działalności publicznej, zwłaszcza takiej, która jest sprawowana na mocy społecznego wyboru i zaufania (...) Wykonywanie władzy politycznej czy to we wspólnocie, czy w instytucjach reprezentujących państwo powinno być ofiarną służbą człowiekowi i społeczeństwu, nie zaś szukaniem własnych, czy grupowych korzyści z pominięciem dobra wspólnego całego narodu (...) Wyzwania stojące przed demokratycznym państwem domagają się solidarnej współpracy wszystkich ludzi dobrej woli – niezależnie od opcji politycznej czy światopoglądu, którzy pragną razem tworzyć wspólne dobro Ojczyzny; przyjmując za punkt odniesienia zasady etyczne i wartości, które w wolnym społeczeństwie zabezpieczają najwyższe dobro całego człowieka (por. tamże).

Takiej postawy, przenikniętej duchem służby wspólnemu dobru – podkreślał papież – Kościół oczekuje przede wszystkim od katolików świeckich. Trzeba, by angażowali się oni „w politykę”, czyli w różnego rodzaju działalność gospodarczą, społeczną i prawodawczą, wnosząc w ten sposób swój specyficzny wkład w przynależanie dobra wspólnego (zob. Parlament, 12 VI 1999).

Szczególne oczekiwania, ale i wymagania, Kościół wiąże z tymi, którzy są katolikami, którzy utożsamiają się z wiarą Kościoła (Plac Zwycięstwa, 2 VI 1979), którzy w Jezusie Chrystusie i Jego Kościele rozpoznali pełniej, kim jest człowiek, jaka jest jego godność i jego przeznaczenie, jaka jest jego relacja wobec Boga. I jakie są tego konsekwencje dla postawy społecznej człowieka, dla wizji społeczeństwa.

Na nas spoczywa odpowiedzialność za to, aby słowa Chrystusa zostały przekazane przyszłym pokoleniom nie jako martwa

litera, ale jako żywe źródło poznania prawdy o Bogu i o człowieku, źródło prawdziwej mądrości (Pelplin, 6 VI 1999).

Stwórca wpisał w serce człowieka cały porządek prawdy. Porządek ten warunkuje dobro i ład moralny, i przez to jest podstawą godności człowieka, stworzonego na obraz Boży. Przykazania zostały dane dla dobra człowieka, dla jego dobra osobistego, rodzinnego, społecznego. One są naprawdę drogą dla człowieka. Sam porządek materialny nie wystarczy. Musi być uzupełniony i ubogacony przez nadprzyrodzony. Dzięki niemu życie nabiera nowego sensu, a człowiek staje się doskonalszy. Życie bowiem potrzebuje mocy i wartości Bożych, nadprzyrodzonych, wtedy dopiero nabiera pełnego blasku (Elbląg, 6 VI 1999).

Podczas czerwcowej pielgrzymki wprowadzał nas Ojciec Święty w dynamikę naszego życia wiary. Pokazywał, że od niej zależy też sensowność i dynamika naszego społecznego budowania. *Boża perspektywa współstwarzania nadaje wszelkim ludzkim wysiłkom właściwy sens i godność*. Bez niej człowiek staje się tylko narzędziem, przedmiotem. A wtedy przestaje być ważny człowiek, a liczy się jedynie wartość materialna (Sosnowiec, 14 VI 1999).

Dynamika wiary. Konieczność pogłębienia naszej wiary, dostrzeżenia, że nie chodzi o coś zewnętrznego, powierzchownego, ale o perspektywę, od której zależy nasze podejście do własnego życia, jak i nasze spojrzenie na drugiego człowieka, na życie społeczne. Chodzi o fundament naszego istnienia.

W Zamościu Ojciec Święty przypomniał raz jeszcze, że Bóg powołał do istnienia, stworzył, człowieka. *Uczył go na obraz i podobieństwo swoje. Jemu zawierzył całą wspaniałość świata, aby ciesząc się nim i korzystając z jego dóbr, w sposób wolny i rozumny, twórczo współpracował w doskonaleniu Bożego dzieła*. Czyn człowieka sprzeczny z tym, co Bóg zakodował w naturze i zalecił człowiekowi, grzech nie tylko zerwał więź miłości między człowiekiem i Bogiem, zburzył jedność pomiędzy ludźmi, ale również zakłócił harmonię całego stworzenia. *Cień śmierci padł nie tylko na rodzaj ludzki, ale także na wszystko, co z woli Bożej miało istnieć niejako dla człowieka* (Zamość, 12 VI 1999).

W Elblągu Ojciec Święty dodał: *Pokusa urządzenia świata i swojego życia bez Boga, bez Jego przykazań i bez Ewangelii istnieje i zagraża również i nam. A życie ludzkie i świat zbudowany bez Boga, w końcu obróci się wbrew człowiekowi. Mieliszmy na to liczne dowody w kończącym się XX wieku. (...) Trzeba, abyśmy sobie ciągle uświadamiali to wielkie zło, zdobywali subtelność wrażliwości i wyraźne poznanie zawartego w grzechu zarzewia śmierci. Chodzi o to, co zwykle się nazywać poczuć grzechu. Ma ono swoje źródło w świadomości moralnej człowieka, związane jest z uznaniem Boga, poczuć łączności ze Stwórcą, Panem i Ojcem. (...) Rzeczywistość Boga odsłania i rozjaśnia tajemnicę człowieka* (Elbląg, 6 VI 1999).

Na spotkaniu z Wojskiem Polskim w Sandomierzu Jan Paweł II podkreślił, że to w sercu ludzkim rozgrywa się nieustannie walka o prawdę i szczęście (...) *Cywilizacja śmierci chce zniszczyć czystość serca. (...) Cywilizacja, która w ten sposób rani lub nawet zabija prawidłową relację człowieka do człowieka, jest cywilizacją śmierci, bo człowiek nie może żyć bez prawdziwej miłości. (...) Odwaga wiary wiele kosztuje, ale nie dajcie się zniewolić! Nie dajcie się uwieść ułudom szczęścia, za które musielibyście zapłacić zbyt wielką cenę, cenę nieuleczalnych często zranień lub nawet złamanego życia własnego i cudzego!* (Sandomierz, 12 VI 1999). W Sandomierzu Ojciec Święty mówił o etyce seksualnej, o czystości serca. Wcześniej, w Trójmieście, w Sopocie, w kontekście przemian społecznych także wskazywał na te fundamentalne prawdy dotyczące istoty człowieka i człowieczeństwa, dotyczące człowieka stworzonego na podobieństwo Boga, to znaczy zdolnego do miłowania i przyjmowania daru miłości. (...) *Często człowiek szuka tego szczęścia po omacku (...) Jakże bolesna okazała się dla człowieka ta droga szukania szczęścia bez Boga! Jak szybko doświadczył on ciemności grzechu i dramatu śmierci. Zawsze bowiem, gdy człowiek oddala się od Boga, doznaje w konsekwencji wielkiego rozczarowania, któremu towarzyszy lęk. A jest tak dlatego, że w wyniku oddalenia się od Boga, człowiek zostaje sam i zaczyna odczuwać bolesną samotność, czuje się zagubiony. (...) Człowiek nigdy nie zazna szczęścia kosztem drugiego człowieka, niszcząc jego wolność, depcząc jego godność i hołdując*

egoizmowi. Naszym szczęściem jest człowiek, dany nam i zadany przez Boga, a przez niego tym szczęściem jest sam Bóg. (...) Słyszałem w Gdańsku od was: „Nie ma wolności bez solidarności”. Dzisiaj trzeba powiedzieć: „Nie ma solidarności bez miłości”. Więcej, nie ma szczęścia, nie ma przyszłości człowieka i narodu bez miłości, tej miłości, która przebacza, choć nie zapomina, jest wrażliwa na niedolę innych, nie szuka swego, ale pragnie dobra dla drugich; miłości, która służy, zapomina o sobie i gotowa jest do wspaniałomyślnego dawania. Jesteśmy wezwani do budowania przyszłości opartej na miłości Boga i bliźniego. Do budowania „cywilizacji miłości”. Dzisiaj potrzeba światu i Polsce ludzi mocnych sercem, którzy w pokorze służą i miłują, błogosławią, a nie złorzeczą i bogosławieństwem ziemię zdobywają. Przyszłości nie da się zbudować bez odniesienia do źródła wszelkiej miłości, jakim jest Bóg, który „tak umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy nie zginął, ale miał życie wieczne” (Sopot, 5 VI 1999).

W Toruniu Ojciec Święty dopowiedział: Historia i współczesność pokazują, że świat nie może dać pokoju, świat jest bezradny. Dlatego trzeba mu wskazywać Jezusa Chrystusa, który przez śmierć na krzyżu zostawił ludziom swój pokój, zapewniając nam swą obecność przez wszystkie wieki. Oby świt trzeciego tysiąclecia stał się początkiem nowej ery, w której szacunek dla każdego człowieka i braterska solidarność między narodami, przewyciężą z Bożą pomocą kulturę nienawiści, przemocy i śmierci. (...) Społeczeństwa i narody potrzebują ludzi pokoju, prawdziwych siewców zgody i wzajemnego poszanowania. Ludzi, którzy napełnią swoje serca pokojem Chrystusowym i poniosą go do domów, urzędów i instytucji, miejsc pracy, na cały świat (Toruń, nabożeństwo czerwcowe, 7 VI 1999).

Już wcześniej, w Pelplinie, papież uświadamiał nam naszą odpowiedzialność za jakość życia, jaką wniesiemy w trzecie tysiąclecie, w tak bliską już przyszłość: *Budujcie dom na skale! A skałą tą jest Chrystus, Chrystus żyjący w swoim Kościele. Kościół to Chrystus żyjący w nas wszystkich. Chrystus jest winnym krzewem, a my latoroślami. On jest fundamentem, a my żywymi kamieniami* (Pelplin, 6 VI 1999). Nie zmurzałe cegły,

ani spróchniałe drewno, ale „żywe kamienie” na Chrystusowym fundamencie...

Na dwa tygodnie przed przyjazdem Ojca Świętego był w Polsce rzecznik prasowy Stolicy Apostolskiej, Joaquin Navarro-Valls. Podczas spotkania z dziennikarzami, jakie odbyło się w siedzibie Sekretariatu Konferencji Episkopatu Polski zauważył, że podczas wizyt zagranicznych Ojciec Święty zawsze koncentruje się na problemach konkretnego Kościoła lokalnego, konkretnego społeczeństwa i kraju. Mówi coś, co ma istotne znaczenie dla tego społeczeństwa, ale też to, co mówi, ma istotne znaczenie dla całego Kościoła powszechnego. Wprowadza doświadczenie konkretnego kraju, i Kościoła w danym kraju, w doświadczenie całego Kościoła powszechnego, a zarazem przekazuje konkretnemu społeczeństwu wskazówki płynące z doświadczenia innych narodów. Tak było i podczas ostatniej wizyty duszpasterskiej Jana Pawła II.

Pamiętamy, jak bardzo nas zjednoczył, jak natchnął nadzieją, czyli przeświadczeniem, że możemy czegoś istotnego dokonać, coś istotnego zmienić w naszym polskim życiu...

Słuchaliśmy papieża z większą uwagą niż kiedykolwiek. Więcej też było młodzieży na spotkaniach z Ojcem Świętym. Młodzież reagowała bardzo wrażliwie, szybko chwytając istotne wątki papieskiego przesłania. To wszystko nie powinno pozostać tylko przelotnym uczuciem... Musimy ożywić naszą osobistą więź z Bogiem i poczucie więzi, jaką daje Chrystus i którą wnosi w świat przez wspólnotę Kościoła. Musimy odnowić w sobie doświadczenie Kościoła. Osoby towarzyszące bezpośrednio Ojcu Świętemu na trasie jego pielgrzymki miały możliwość widzieć, w owych dniach wielkiego – także fizycznego – wysiłku papieża, jak wiele „prywatnego czasu” poświęcał on modlitwie, jak już nad ranem, między godziną 5.00 a 6.00 szedł do kaplicy na długą, osobistą modlitwę, jak szukał sił w spotkaniu z ukrzyżowanym i zmartwychwstałym Panem.

W jakiej mierze jest to i naszym zwyczajem? Czym jest dla nas Kościół? Jak określamy swoje miejsce w tej wspólnocie wiary, miłości i nadziei? Podczas liturgii sprawowanej na warszawskiej Pradze Jan Paweł II zachęcał nas do *siegnięcia w głąb*. Przypominał, że Dzieje Apostolskie ukazują, jak

w świętym mieście, Jerozolimie, mieście przeznaczonym wydarzeniem niedawnej Paschy, rodził się Kościół. Ten młody Kościół – akcentował papież – od samego początku *trwał we wspólnocie*, czyli tworzył umocnioną łaską Ducha Świętego komunię. I tak jest po dzień dzisiejszy. Centrum tej wspólnoty stanowi Jezus Chrystus w swej paschalnej tajemnicy. On sprawia, że Kościół żyje, rozrasta się i urzeczywistnia jako ciało *zespalone i utrzymywane w łączności dzięki całej więzi umacniającej każdy z członków stosownie do jego miary* (Ef 4,16). *Dzięki eucharystycznej „więzi miłości” wspólnota chrześcijańska mogła trwać jednomyślnie w świątyni i jednym sercem szczerze wielbić Boga* (Dz Ap 2,46-47). (...) *Tego świadectwa miłości, jedności i trwania we wspólnocie potrzeba dzisiaj światu, aby, jak powiedział Chrystus, ludzie „widzieli nasze dobre uczynki i chwalili Ojca, który jest w niebie* (Mt 5,16). (...) *Każdy wierzący wnosi w tę wspólnotę swój własny wkład, swoje talenty, zależnie od powołania i roli, jaką ma do spełnienia. Jedność i zarazem różnorodność to wielkie bogactwo Kościoła, które zapewnia mu ciągły i dynamiczny rozwój. W duchu wielkiej odpowiedzialności wobec Chrystusa nieustannie obecnego w Kościele, starajmy się tę jedność urzeczywistniać dla dobra całej wspólnoty* (Warszawa, Praga, 13 VI 1999).

W homilii wygłoszonej w Siedlcach Jan Paweł II przypomniał jeden z najstarszych dokumentów chrześcijaństwa, list do Diogeneta, w którym autor dokonywał oceny sytuacji współczesnego mu świata: *Czym dusza w ciele, tym w świecie są chrześcijanie. Dusza przenika wszystkie członki ciała, chrześcijanie wszystkie miasta świata. Wzywał nas papież do podjęcia tego dziedzictwa.*

W Sosnowcu mówił: *Nie może zabraknąć w dzisiejszych czasach posługi nadziei, jaką do tej pory Kościół w Polsce skutecznie pełnił. Człowiek potrzebuje świadectwa o Bożej obecności! Dziś człowiek, szczególnie człowiek pracy, potrzebuje Kościoła, który z nową mocą o tym zaświadczy. Zmieniają się czasy, zmieniają się ludzie i okoliczności, rodzą się nowe problemy. Kościół nie może tych zmian nie dostrzegać, nie może nie podejmować wyzwań, jakie pojawiają się wraz z nimi. Człowiek jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła, drogą jego co-*

dziennego życia i doświadczenia, posłannictwa i trudów. Dlatego Kościół naszej epoki musi być świadomy zagrożenia, świadomy wszystkiego, co wydaje się być przeciwne temu, aby „życie ludzkie stawało się coraz bardziej ludzkie, aby wszystko, co na to życie się składa, odpowiadało prawdziwej godności człowieka; po prostu musi być świadomy wszystkiego, co jest mu przeciwne (por. „Redemptor hominis”, nr 14).

Czym dusza w ciele, tym w świecie są chrześcijanie (...) W tym świecie wielu ludzi, zwłaszcza młodych, doświadcza zagubienia i zranienia, niektórzy padają ofiarą sekt i religijnych wypaczeń czy też manipulowania prawdą. Inni ulegają różnym formom zniewolenia. Upowszechniają się postawy egoizmu, niesprawiedliwości i braku wrażliwości na potrzeby innych. (...) Kościół potrzebuje zaangażowania wiernych świeckich, którzy pod kierunkiem swoich pasterzy będą czynnie uczestniczyć w Jego zbawczej misji. (...) Jako ludzie świeccy, wierni swojej tożsamości, żyjąc w świecie czynnie i skutecznie możecie przekształcać świat w duchu Ewangelii. Bądźcie solą, która daje chrześcijański smak życiu. Bądźcie światłem, które świeci w mrokach obojętności i egoizmu (Siedlice, 10 VI 1999).

Ojciec Święty podkreślał znaczenie wielorakich form pracy społecznej, bardzo potrzebnych dziś w Polsce: w Elku mówił wiele o roli Caritas Polska, w Sosnowcu – o działalności edukacyjnej Kościoła, pilnej dziś, kiedy trzeba pomóc w nabyciu umiejętności podnoszenia kwalifikacji i kilkakrotnego w ciągu życia zmieniania miejsc, ale i form, pracy zawodowej. Nie można zamykać oczu – mówił Ojciec Święty – na biedę i cierpienia tych, którzy nie potrafią lub nie mogą odnaleźć się w nowej, często skomplikowanej rzeczywistości. Niech każda parafia staje się wspólnotą ludzi wrażliwych na los tych, którzy znajdują się w trudnej sytuacji. Poszukujcie coraz to nowych form dla tej pracy.

Myślę, że ubiegłoroczna pielgrzymka papieska do ojczyzny powinna być okazją do osobistej, ale i wspólnotowej, refleksji i rozmowy nad tym, co można zrobić, by pomóc w realizacji tego papieskiego zalecenia. By chrześcijańska wrażliwość na los drugiego człowieka znalazła formy konkretnej pomocy.

I więcej jeszcze... Od lat 80. zaczął kształtować się w Polsce autentyczny, oddolny ruch związkowy. Międzyludzka, chrześci-

jańska postawa solidarności przyniosła wspaniałe owoce. Było to swoiste owocowanie społecznej, chrześcijańskiej nadziei, której szczyt przypadł na czas pierwszej wizyty Jana Pawła II do ojczyzny, rok 1979, i na rok następny... Czy nie trzeba nam dzisiaj, w świetle papieskiego nauczania z czerwca ubiegłego roku, popatrzeć na styl obecności katolików świeckich w życiu publicznym? W stowarzyszeniach, w samorządach lokalnych, w związkach zawodowych, w różnych formach społecznego, gospodarczego, kulturalnego życia ojczyzny? Aby była to postawa do końca przeniknięta ofiarną służbą człowiekowi i społeczeństwu, postawa wolna od partykularyzmów, które prowadzą do nieufności, czasem do agresji i zapomnienia o zasadach etycznych i wartościach zabezpieczających dobro wspólnoty.

Jan Paweł II podkreśla z naciskiem: to wszystko jest możliwe! To jest zarówno waszym zadaniem, jak i warunkiem pomysłowości waszej i całej ojczyzny! To wszystko jest też wezwaniem do pogłębienia postaw chrześcijańskiej wiary, do ukształtowania postaw świętości.

W Starym Sączu postawił papież pytanie: *Co zrobić, aby dom rodzinny, szkoła, zakład pracy, biuro, wioski i miasta, w końcu cały kraj, stawały się mieszkaniem ludzi świętych, którzy oddziałują dobrocią, wiernością nauce Chrystusa, świadectwem codziennego życia, sprawiając duchowy wzrost każdego człowieka? (...) Gdy dziś pytamy, jak uczyć się świętości i jak ją realizować, święta Kinga zdaje się odpowiadać: trzeba troszczyć się o sprawy Pana na tym świecie. Ona daje świadectwo, że wypełnianie tego zadania polega na nieustannym staraniu o zachowanie harmonii pomiędzy wyznawaną wiarą a własnym życiem. Dzisiejszy świat potrzebuje świętości chrześcijan, którzy w zwyczajnych warunkach życia rodzinnego i zawodowego podejmują swoje codzienne obowiązki; którzy pragnąc spełniać wolę Stwórcy i na co dzień służyć ludziom, dają odpowiedź na Jego przedwieczną miłość. Dotyczy to również takich dziedzin życia jak polityka, działalność gospodarcza, społeczna i prawodawcza (por. „Christifideles laici”, nr 42). Niech i tu nie braknie ducha służby, uczciwości, prawdy, troski o dobro wspólne, nawet za cenę wielkodusznej rezygnacji ze swego, na wzór świętej Księżnej tych ziem! Niech i w tych*

dziedzinach nie zabraknie pragnienia świętości, którą zdobywa się przez kompetentne, służebne działanie w duchu miłości Boga i bliźniego! (Stary Sącz, 16 VI 1999).

Zakończmy tę refleksję słowami papieża, wypowiedzianymi podczas pożegnania z ojczyzną, na lotnisku Balice w Krakowie. Niech te słowa będą dla nas źródłem zobowiązującej nadziei: *Ilekoć nawiedzam Polskę, utwierdzam się w przekonaniu, że nie brak tu ludzi czystego serca, którzy żyjąc na co dzień jako ubodzy duchem, cisi, miłosierni, pokój czyniący, wytrwale pozyskują łaskę Bożego błogosławieństwa dla swojej Ojczyzny. (...) Jako papież, a zarazem syn tego Narodu, zwracam się do wszystkich ludzi dobrej woli, a w sposób szczególny do moich braci w wierze, z gorącym wezwaniem, aby dokładali wszelkich starań, by Polska wchodziła w trzecie tysiąclecie nie tylko jako państwo stabilne politycznie i gospodarczo zasobne, ale również umocnione duchem miłości wzajemnej i społecznej (Kraków, Balice, 17 VI 1999).*

ANDRZEJ KOPROWSKI SJ, ur. 1940, polonista, socjolog, teolog, dr nauk humanistycznych, przełożony Prowincji Wielkopolsko-Mazowieckiej Towarzystwa Jezusowego. Mieszka w Warszawie.



Mistyka a zaangażowanie społeczne

Czyli o duchowości XXI wieku.

Z Henri Bouladem SJ rozmawia Ryszard Wtorek SJ

— *Czy w dzisiejszych czasach kapłan powinien angażować się w życie polityczne?*

— Współczesny kapłan, jako zwykły obywatel, ma obowiązek angażowania się w politykę jak każdy inny. Z tego względu Kościół zachęca każdego z nas do odegrania właściwych nam ról w społeczeństwie obywatelskim po to, abyśmy mogli wpływać na istotne dla kraju sprawy. Jest to ważne tak w wymiarze ewangelicznym, jak i w wymiarze królestwa Bożego. Wobec tego kapłan, jako zwykły obywatel, ma nie tylko prawo, ale wręcz obowiązek uczestniczenia w polityce. Natomiast kapłan jako przedstawiciel instytucji zwanej Kościołem nie powinien, według mnie, przyjmować określonej orientacji politycznej. Jego obowiązkiem jest pomagać wiernym w refleksji nad problemami społeczeństwa w świetle Ewangelii i nauczania Kościoła. Mamy w dziedzinie społeczno-ekonomicznej teksty papieskie, które zaliczam do najbardziej cennych publikacji kościelnych. Kapłanowi wypada pracować nad tymi tekstami w celu zaprezentowania ich wiernym, tak ażeby mogli oni w ich świetle dokonać konkretnego wyboru politycznego.

— *Czy mistyka może wnieść jakiś rzeczowy wkład w dyskusję nad problemami współczesnego świata?*

— Moja odpowiedź brzmi „tak”, ponieważ, z jednej strony mistyka jest rzeczywistością globalizującą, całościującą i, jak to się mówi, holistyczną, z drugiej zaś strony – świat dzisiejszy skłania się coraz bardziej ku globalizacji, mondializacji, interdyscyplinarności. Tym niemniej, jednocześnie obserwuje się

dziwne, paradoksalne dążenie do regionalizacji w dziedzinie polityki, do coraz większej parcelacji wiedzy, do hiperspecjalizacji zawodowej, co popycha każdą z dziedzin do zamykania się w sobie i powoduje ich wzajemną obcość.

W tej sytuacji właśnie mistyka jako poczucie całości może pomóc współczesnemu człowiekowi przezwyciężyć te tendencje, wznieść się ku bardziej całościowemu punktowi widzenia. W gruncie rzeczy, mistyka to umiejscowienie się w „punkcie widzenia Boga”, który obejmuje całość świata w jego organicznej jedności. Ta jedność jest, moim zdaniem, jedną z największych potrzeb naszej epoki. Żyjemy w świecie pękniętym, podzielonym, rozbitym. Pewniki zanikają. Człowiek traci punkty odniesienia. Społeczeństwo rozczłonkowuje się. Obserwuje się rozkład rodziny. Oczywiście jest więc, że w takim kontekście mistyka może pomóc człowiekowi w odnalezieniu jego utraconej jedności.

Innym wymiarem mistyki jest sens, rozumiany jako znaczenie, celowość. Nie ma sensu, celowości, poza Jednią, poza odniesieniem do Całości. Każdy poszczególny element świata nie wyjaśnia się, nie daje się usprawiedliwić, nie daje się zrozumieć inaczej, jak w pewnej całości, która określa dla każdej rzeczy jej właściwe miejsce. Tu mistyka może pomóc człowiekowi w nadawaniu sensu, celowości, światu, właściwemu życiu, właściwemu działaniu. Jesteśmy świadkami kryzysu sensu. Przyjęło się mówić, że nasz współczesny świat daje coraz więcej środków do życia, a coraz mniej racji, celów życia. To właśnie tu mistyka może zainterweniować. To nie przypadek, że obecnie na Zachodzie dokonuje się swoista odnowa duchowa, ludzie poszukują czegoś na bazie wschodnich duchowości, ezoteryzmu czy New Age. To pragnienie ducha wyjaśnia po części zaślepienie sektami i to poszukiwanie przez młodzież tego „czegoś innego” niż to, co ma im do zaoferowania współczesne społeczeństwo.

Jeszcze inny wymiar mistyki to zmysł tajemnicy, sens misterium. Te słowa, tak na marginesie, mają ten sam źródłosłów. Misterium jest tym czymś, co jest „poza” tym, co się widzi, czego się dotyka, co się czuje. Ono jest swoiście metafizyczne, „pozafizyczne”. Od czasów Odrodzenia, rewolucji naukowej

i odkrycia racjonalności krytycznej człowiek nie wierzy w nic więcej jak tylko w to, co jest widzialne, zmysłowe, doświadczalne, racjonalne. Człowiek zagubił zmysł, sens tajemnicy i żyje w „odczarowanym świecie” jak to określił w swojej książce „Le désenchantement du monde” („Odczarowanie świata”) Marcel Gauchet. Chodzi więc o ponowne „zaczarowanie świata” przez nadanie mu „czwartego zmysłu”, zmysłu misterium, zmysłu tajemnicy, którego tak bardzo brak naszym czasom.

Mistyka odtwarza równowagę niezbędną do pełniejszego zrozumienia rzeczywistości w świecie zmaterializowanym, stehnicyzowanym, unaukowionym. Ona wnosi inny oddech, otwiera inny wymiar. Mistyka jest zmysłem serca, pojmowaniem przez serce w najgłębszym sensie, tak jak wyraża to arabskie słowo „wydżdżan”. Jednakowoż dzisiaj serce nie ma swego miejsca w kształceniu, wychowaniu i dlatego człowiek naraża się na utratę własnej wrażliwości umieszczając całe swe poznanie na poziomie li tylko rozumu.

Weźmy za przykład sferę seksualności. Seksualność jest misterium, tajemnicą, która jest zakorzeniona bardzo głęboko w człowieku. Otóż, w efekcie jej demitologizacji uzyskaliśmy seksualność czysto biologiczną, fizjologiczną, genitalną, gdzie cała aura tajemniczości zanikła; seksualność odcięta od miłości, od osoby i ostatecznie od Boga. A właśnie tu, moim zdaniem, mistyka, która zawdzięcza swoje najpiękniejsze porównania sferze miłości, może oddać miłości jej wymiar mistyczny oraz głębię.

Mistyka może również odrodzić pragnienie, łaknienie w świecie sytym, nakarmionym, w świecie, który próbuje zapęłnić własną pustkę egzystencjalną przez różnego rodzaju przedmioty, gadżety. W społeczeństwie konsumpcyjnym, które pretenduje do zaspokojenia wszystkich potrzeb człowieka na poziomie biologicznym oraz fizjologicznym, mistyka kojarzy się z przechodzeniem przez pustynię. Ona zmusza człowieka do ogołacania się, do nagości, do rozładowania się, do umierania dla wszystkiego co zmysłowe, do śmierci dla wszelkiego posiadania, ażeby dotrzeć do sfery Bytu. Nasze współczesne społeczeństwo tak bardzo usiłuje mieć, że już nie wie, co oznacza być. Albowiem im więcej się ma, tym mniej się jest. To

„mieć”, które nas posiadało, które jest naszą obsesją, stało się przeszkodą naszemu byciu prawdziwym, naszemu przeżywaniu bycia w jego głębi.

Mistyka jest więc przejściem przez pustynię, ale nie tylko, albowiem jest ona również przejściem przez noc. Niestety, dziś nie wiemy, co to jest prawdziwa noc. Różnego rodzaju światła zalały nasze ulice, domy, nasze mieszkania. Żyjemy w świetle neonów i reflektorów. Zagubiliśmy tajemnicę nocy. A mistyka jest właśnie przejściem przez noc. Bardzo lubię piękny poemat św. Jana od Krzyża w którym w każdej strofie powtarza się niczym refren: „Była noc, była noc, była noc”... To właśnie w nocy można naprawdę widzieć. To w ciemności postrzega się rzeczywistość, inną stronę rzeczy.

— *W kilku krajach Europy Zachodniej Ojciec znany jest jako mistyk. Czy jednak rozliczne Ojca zaangażowania społeczne nie ujawniają bardziej społecznego aktywisty niż mistyka? A może w przypadku Ojca należy raczej mówić o nowej formie mistyki?*

— W chrześcijaństwie dogmat wcielenia daje mistyce nowy wymiar. Słowo-Logos wcielone przedstawia się jako szczyt, ukoronowanie, pełnia Bożego objawienia. W Jezusie Chrystusie odkrywamy Boga, który stał się człowiekiem, Boga którego można dotknąć, zobaczyć, usłyszeć, jak pisze św. Jan Ewangelista na początku swojego Pierwszego Listu albo jak mówi sam Jezus: „Kto mnie widział, zobaczył Ojca”. Dla chrześcijanina człowieczeństwo Jezusa przedstawia szczyt objawienia Bożego, miejsce par excellence „święte świętych”, gdzie Bóg objawia się bardziej niż gdziekolwiek indziej. Był ludzki, człowieczeństwo, staje się w ten sposób przedłużeniem ostatecznego Bożego objawienia.

Jeśli zagłębimy się w przesłanie Chrystusa odkrywamy, że każda autentyczna mistyka chrześcijańska wychodzi ku człowiekowi. Sam Jezus mówi to wyraźnie w 25 rozdziale Ewangelii według św. Mateusza: „Byłem głodny, spragniony, byłem nagi, chory, a wy odwiedziliście mnie, wy mi pomogliście”. Bóg przedstawia się nam w bliźnim, w kimś nam najbliższym. Zaangażowanie społeczne nie jest niczym więcej, jak tylko tym wyjściem ku Bogu w człowieku. W każdym zaangażowaniu

społecznym jest obecne postępowanie mistyczne, o ile nie jest ono li tylko rodzajem taniego funkcjonaryzmu ograniczającego się do rozdawnictwa kartek na cukier, bonów na tanią odzież. Zaangażowanie staje się mistyczne wtedy, gdy wyraża zainteresowanie się człowiekiem, słuchanie człowieka. W takim przypadku zauważalne napięcie między mistyką a zaangażowaniem społecznym zanika. Angażując się w społeczeństwo, pracując dla człowieka mogę przeżywać moją relację z Bogiem w sposób prawdziwie mistyczny. Tu właśnie leży wyjaśnienie nieporozumienia.

Pojęcie „mistyka” często wywołuje skojarzenie z jakąś ucieczką w całkowicie inny świat, z zerwaniem łączności z tym światem, z działaniem, które sprawia, że odrywamy się od rzeczywistości, aby żyć gdzieś w chmurach. Gdy o mistyce mowa, zdarza się, że spontanicznie myślimy o zjawiskach typu lewitacja, trans albo ekstaza. Wszystko to tylko religijny folklor. Bo czym w gruncie rzeczy jest mistyka? Jest ona zdolnością do wyróżnienia absolutu Boga we względności świata i człowieka. Kiedy Jezus zapytał apostołów: „A wym, za kogo Mnie uważacie?” Piotr odpowiedział: „Ty jesteś Chrystus, Syn Boga Żywego”. Piotr wiedział, jak w tym zwykłym człowieku odkryć Boga samego. I to właśnie jest w ścisłym sensie postępowanie mistyczne.

Istnieje swoiste pokrewieństwo pomiędzy wszystkimi rodzajami mistyki pojmowanymi jako „drogi ku Bogu”, ku Bogu wewnętrznemu, ku Bogu serca bytu. Ale w tym punkcie mistyka chrześcijańska wnosi jedno ważne uzupełnienie. Stwierdza ona mianowicie, że łączymy się z Bogiem nie tyle w duszy albo w naturze (co jest właściwe wszystkim mistykom), ale w kimś innym, w relacji do innego. W tym ujęciu byt ludzki staje się miejscem uprzywilejowanym objawienia Bożego i reprezentuje prawdziwą Górę Tabor.

Dla chrześcijanina bowiem, byt ludzki osiąga swój szczyt, swoją pełną postać w osobie Jezusa z Nazaretu, ostatecznym objawieniu Boga. Ta historyczna osoba nazwana imieniem Jezus z Nazaretu wyprowadza ku Bogu. Ona jest wręcz wyrazem Boga samego. Kiedy Tomasz powiedział do Jezusa: „Pokaż nam Ojca, a to nam wystarczy”, padła odpowiedź: „Kto

mnie widzi, widzi Ojca". Także początek Listu do Hebrajczyków mówi dokładnie to samo. Odtąd, aby połączyć się z Bogiem człowiek musi odkryć Chrystusa. Ale Chrystus historyczny, ten który kiedyś objawił się, ma realność o wiele obszerniejszą niż zwykło się uważać. Przez zmartwychwstanie staje się On wielością, obejmuje całość ludzkości. Zmartwychwstanie jest dla Chrystusa przejściem od postaci historycznej Jezusa z Nazaretu, ograniczonej i konkretnej, do postaci globalnej, obejmującej całą historię oraz ludzkość, do postaci Chrystusa mistycznego, Chrystusa całkowitego, Alfy i Omegi.

Odtąd drogą człowieka stał się Chrystus całkowity. Jezus nas przestrzega: „Strzeż się szukać mnie tam, gdzie mnie nie ma. Odtąd w bliżnim, tym najbliższym, złączyz się ze mną. Byłem głodny, spragniony. Byłem nagi. Byłem w więzieniu a ty mi pomogłeś”. Zwrócenie uwagi na zwykłego człowieka, na jego spojrzenie, na jego uśmiech, na jego twarz stało się królewską drogą ku Bogu. Mistyka chrześcijańska usiłuje odkryć w bycie ludzkim, tym najzwyklejszym, objawienie samego Boga.

Doświadczenie, jakie przeżyli apostołowie na Górze Tabor, jest podobne do zasłony, która rozdiera się w ich wnętrzu, i która pozwala im rozróżnić w człowieku o imieniu Jezus przebłytk boskości. Dla mnie, przemienienie nie było zjawiskiem zewnętrznym. Nie jest tak, że apostołowie widzieli Chrystusa przemienionego. To ich spojrzenia zostały przemienione. To ich serca otworzyły się na nową światłość, całkowicie wewnętrzną. Nagle odkryli oni w tym zwyczajnym człowieku, w Jezusie z Nazaretu, nowy wymiar, który stanowił głębię jego bytu. To jest właśnie doświadczenie wiary w Jezusa: przekraczając powłokę bytu ludzkiego odkryć w Nim chwałę samego Boga.

Dla chrześcijańskiego mistyka każde spotkanie z człowiekiem jest doświadczeniem Góry Tabor. To stąd właśnie zaangażowanie społeczne czerpie całe swoje znaczenie i może włączyć się w to, co najgłębsze w człowieku. To właśnie nowe spojrzenie na człowieka odróżnia mistykę chrześcijańską od mistyk azjatyckich. Człowiek staje się nie tylko królewską drogą doświadczenia Boga, ale również drogą do doświadczenia Kościoła, co wyrazili Paweł VI oraz Jan Paweł II w słowach: „Człowiek jest

drogą Kościoła”. Mistyka, która nie kieruje swej uwagi na bliźniego, tego najbliższego, ryzykuje popadnięcie w zdradę samej siebie i w konsekwencji staje się ucieczką od rzeczywistości.

— *Urodzony w Aleksandrii, formowany intelektualnie we Francji, Libanie oraz USA, Ojciec wydaje się swoistą syntezą dwóch tradycji kulturowych: Wschodu i Zachodu? Czy nie powoduje w Ojcu to wewnętrzne rozdarcie? Jak Ojciec to przeżywa?*

— To pytanie dotyka istoty mojej tożsamości. Wierzę, że moim powołaniem jest jednocześnie bycie kimś „ze Wschodu” i „z Zachodu”. Jestem przekonany, że te dwie tradycje kulturowe Wschodu i Zachodu są we mnie nierozdzielnie związane. Z pewnością mam „duszę wschodnią”. Pewne również jest to, że cała moja formacja intelektualna jest „zachodnia”. Jak udaje mi się łączyć obydwie tradycje? Właściwie nie wiem. Ta swoista synteza dokonuje się we mnie żywiołowo, spontanicznie i nieświadomie. Nie czuję, abym przeżywał jakiś wewnętrzny konflikt czy opór, jakąś sprzeczność. Wydaje mi się, że te dwa wymiary łączą się we mnie w sposób harmonijny, bezkonfliktowy. Faktem jest, że mam wielkie wymagania odnośnie do racjonalności, klarowności, logicznej spójności, rygoru intelektualnego. Ale jednocześnie mam zmysł całościowości, zmysł misterium, jak również wrażliwość, bez mała zmysłową, na piękno kobiecości. Te aspekty równoważą stronę racjonalną mojej „duszy”, z drugiej zaś strony zmuszają mnie do wychodzenia z ciasnego więzienia umysłu analitycznego i logiki kartezjańskiej.

Sądzę, że te dwa wymiary stykają się w moim „wydźdan” czyli w „sercu”, w biblijnym, pascalskim tego słowa znaczeniu. Jest ono bowiem tą częścią „duszy” człowieka, gdzie wszystkie jej władze łączą się tak, aby tworzyć jedno. To właśnie w tym bardzo intymnym miejscu bytowi ludzkiemu udaje się jednać z samym sobą. To w tym miejscu rozum i uczuciowość łączą się w to, co nazywam „inteligencją serca”. Odnoszę wrażenie, że synteza bytu tych tradycji kulturowych dokonała się we mnie. Powtarzam, nie przeżywam tego w jakimś napię-

ciu. Nie wywołuje ona we mnie wewnętrznego rozdarcia. Myślę, że tego rodzaju doświadczenie daje odpowiedź światu rozdartemu między myślenie naukowo-krytyczne i pseudomistykę utworzoną z religijności oraz logicznej niekoherencji.

Wydaje mi się, że kiedy tradycje Wschodu i Zachodu połączą się, wtedy człowiek stanie się w pełni człowiekiem. Dlatego człowiek „Wschodu” powinien przyjąć to wszystko, co Zachód z sobą wnosi – rygor, klarowność, zmysł analityczny – bez zatracenia swojej „duszy”, czyli tego, co tworzy jego orientálną tożsamość. Tak samo człowiek „Zachodu”, ze swojej strony, winien otworzyć się na Wschód, na jego zmysł mistyczny, na jego bogactwo wewnętrzne, na głęboką wrażliwość – bez wyrzekania się wymogu logiczności i racjonalności. Wielkie niebezpieczeństwo grozi człowiekowi zarówno „wschodniemu” jak i „zachodniemu”, gdy zbyt mocno zwiąże się ze swoją lokalną tożsamością, uważając, że wyklucza ona współistnienie innej. Dzisiaj problemem jest to, że te dwie tradycje próbuje się sobie przeciwstawiać, zamiast poszukiwać sposobu ich pojednania.

Patrystyka grecka wskazuje nam kierunek poszukiwań. Jest ona podejściem zarówno bardzo intelektualnym, racjonalnym jak i głęboko mistycznym. U Ojców greckich nie istnieje tendencja do parcelacji wiedzy, jaką znajdujemy u Ojców łacińskich. To właśnie tendencja do parcelacji doprowadziła do tak typowego dla teologii zachodniej, i to nawet tej współczesnej, klasyfikowania dziedzin, egzegeza, patrystyka, dogmatyka, moralność, liturgika, teologia pastoralna itd., itd. Ta hiperspecjalizacja wywołuje izolację dziedzin od siebie i przeszkadza w dotarciu do całościowej wizji człowieka.

Jezus Chrystus jako człowiek „Wschodu” integrował to wszystko w sposobie wyrażania, który nazwałbym holistycznym. Ten sposób mówienia o człowieku trzeba nam odnaleźć. Jest niezwykle ważne i istotne, ażeby myślenia na Zachodzie było uporządkowane, zintegrowane przez coś, co je ogarniałoby, obejmowało, pogłębiało, coś, co znajduje się na poziomie „wydżdan” człowieka. Być może właśnie dlatego moje przesłanie jest dobrze przyjmowane zarówno przez intelektualistów, jak osoby niewykształcone. Jakże jestem szczęśliwy, kiedy młoda kobieta, pomoc domowa albo pani domu wyznaje: „Ojca

książki, Ojca konferencje, sprawiają mi wiele satysfakcji”. Często spotykam się z podobną reakcją na moje przesłanie u osób bardzo wykształconych. Oto jeden z ważnych powodów, dla których przyjeżdżam z moimi konferencjami do Europy, aby przekazać przesłanie – nie jest ono ani wschodnie, ani zachodnie, lecz po prostu prawdziwie ludzkie. Podobnie tutaj, w Egipcie, wszystko, co mówię czy piszę, wywołuje głęboki oddźwięk wśród Egipcjan dlatego, że w moim przesłaniu nie znajdują oni jedynie uczuciowości.

— *Jako kapłan-jezuita jest Ojciec spadkobiercą duchowości ignacjańskiej. Czy dziś, na progu trzeciego tysiąclecia, nie sądzi Ojciec, że charyzmat ignacjański zaczął okazywać oznaki pewnego „zużycia”?*

— Przeciwnie. Sądzę, że Ignacy został obdarzony geniuszem, który pozwolił mu odkryć klucz do duchowości prawdziwie modernistycznej, która wychodzi naprzeciw rzeczywistym potrzebom człowieka. Charakteryzuje ją to, że integruje ona w sobie wszystkie bogactwa człowieczeństwa oraz otwiera się na to, co świat proponuje człowiekowi pozytywnego.

Odrodzenie reprezentuje cudowne odkrycie człowieka. Ignacy przyswaja je i w pewnym sensie chrystianizuje w duchu tego, co słusznie nazywa się „humanizmem chrześcijańskim”. Duchowość prawdziwie ignacjańska opiera się na tego rodzaju humanizmie. Nie jest to po prostu humanizm grecko-rzymski czy humanizm renesansu, które w istocie swej były pogańskie, ale jest to humanizm chrześcijański, zdolny do przyswojenia wszystkich wartości ludzkich. W tym podejściu integrującym, człowiek tworzy własne człowieczeństwo, a zarazem chwali Boga-Stwórcę. Odsyła nas to do Fundamentu Ćwiczeń Ignacjańskich, które trzeba odczytać na nowo, ażeby lepiej zrozumieć, czego dowiadujemy się z tej lektury.

Duchowość ta zakłada, że nasze życie jest nieustannym przesłaniem od Boga, które nam trzeba odczytywać, odszyfrowywać, rozumieć. Nazwijcie to rachunkiem sumienia, ponowną lekturą życia, rozeznawaniem duchowym albo jeszcze inaczej. Nie to jest tu najważniejsze. Te wszystkie określenia łączą się w tym, co wskazuje na pewną drogę, na której człowiek po-

znaje przesłanie kierowane do niego przez Boga, rozeznaje wolę Bożą wobec niego, rozpoznaje działanie Boga w życiu własnym i innych osób, życiu, które staje się w pewnym sensie „piątą ewangelią”. Poza czterema Ewangeliami, które kiedyś spisano, dla każdego z nas istnieje „piąta ewangelia”, spisywana codziennie poprzez nasze życie. Duch nieustannie działa i stale przemawia. Chodzi o to, aby umieć Go słuchać.

Duchowość ignacjańska zaprasza nas do rozeznawania działania Ducha Świętego w naszym życiu. Duch przemawia i działa bez przerwy, ale my często nie jesteśmy Go w stanie zrozumieć. Duch przemawia do mnie, mówi do mnie dziś coś ważnego, coś nowego, coś osobistego. W tym miejscu chciałbym powiedzieć coś o innym aspekcie, podkreślonym przez o. Gastona Fessarda SJ w jego słynnej książce o ćwiczeniach ignacjańskich. Chodzi o aspekt wolności i wolnego wyboru. Według autora, duchowość ignacjańska z istoty swej dąży do nadania pełni wartości wyborom ludzkim, do uczynienia z nich wyborów prawdziwie wolnych i świadomych. Dzisiaj człowiek w istocie nie wie, co to znaczy być wolnym, nie wie czym jest wolność. Ćwiczenia ignacjańskie, w zamyśle autora, mają być drogą ku wolności, drogą do wyborów w pełni wolnych i osobistych.

Tego typu wybory zakładają jednak przejście przez doświadczenie śmierci obecne w serii trzech wielkich medytacji Drugiego Tygodnia, jak również w medytacjach życia i męki Jezusa. W przeciwieństwie do prymitywnej koncepcji natychmiastowej samorealizacji, jaką proponuje dzisiejszy świat, Ignacy prowadzi nas do samorealizacji w porządku paschalnym, zapośredniczonym przez doświadczenie przejścia przez śmierć. Ten, kto nie przeżył śmierci w jej najgłębszym znaczeniu, nie może wiedzieć, czym naprawdę jest życie, prawdziwe spełnienie, zmartwychwstanie.

Ćwiczenia ignacjańskie jawią się jako proces niezwykle wymagający, oczyszczający, jako proces, który wymaga od odprawiającego ogołocenia siebie samego. Jest to przejście przez pustynię, gdzie byt ludzki zatracą się, ażeby odnaleźć się w „poza-sobą”, co właśnie stanowi istotę, serce Ewangelii. Ćwiczenia stanowią itinerarium z precyzyjnie zdefiniowanymi,

przemysłanymi i wypróbowanymi w praktyce etapami. Sam Ignacy określił je wychodząc od własnego doświadczenia oraz doświadczeń innych osób, które je odprawiły. Ćwiczenia ignacjańskie są instrumentem niezwykłym, którego nie można zrozumieć inaczej jak tylko przez ich odprawianie. Tylko wychodząc od doświadczenia można wejść w rzeczywistość tych ćwiczeń i pojąć ich wewnętrzną logikę.

Duchowość ignacjańska głęboko naznaczyła duchowości wielu innych zgromadzeń religijnych w czasach poignacjańskich. Duchowości te są dziś nazywane „duchowością świeckich”. Człowiekowi żyjącemu w świecie Ignacy proponuje, aby stał się człowiekiem „kontemplacyjnym w działaniu”, zdolnym do znalezienia we własnym działaniu, we własnym życiu drogi do Boga i pożywienia dla swojej „duszy”. W ten sposób w nowym rozjaśnionym świetle widzi się człowieka i Boga. W duchowości ignacjańskiej wiara jest nierozzerwalnie związana z całościową wizją świata. Świat jest zawsze bardzo silnie obecny tak w Fundamencie Ćwiczeń, jak i w wizjach mistycznych Ignacego, które były dla niego prawdziwymi iluminacjami misterium stworzenia. Mamy tu do czynienia z duchowością, która nigdy nie oddziela tego, co boskie, od tego, co ludzkie, tego, co niebiańskie, od tego, co ziemskie, tego, co cielesne, od tego, co duchowe. Jest to duchowość wszechobejmująca, która swymi korzeniami tkwi w codzienności i dąży do znalezienia Boga w sercu świata.

— *Skąd Ojciec, jako mistyk, czerpie duchowe energie? Kiedy i w jaki sposób Ojciec odnawia się duchowo? Innymi słowy, jak Ojciec modli się?*

— Odnawiam się duchowo w świetle Ewangelii podczas mojej codziennej medytacji. Jednakowoż Ewangelia stała się już tak daleko częścią mnie samego, że nie czytam jej, w sensie formalnym, tak często, jak, na przykład, w czasie mszy świętej. Codziennie na nowo odkrywam Ewangelię przez lekturę powieści, żywotów świętych, książek teologicznych, również tych z dziedziny duchowości; przez oglądanie filmów i przez moje codzienne doświadczenia. Tak odczytywana Ewangelia jest jakby tłem dla moich działań, nieustannym dla nich odniesie-

niem. Tak często ją czytałem, tak już ją zgłębiłem, że stała się ona częścią mojego bycia. W rzeczywistości mój dzień tak jest przepełniony Bożą obecnością, że moje „duchowe pożywienie” znajduję pośrodku mojego życia. Zwyczajne wydarzenia: dotknięta dłoń, napotkane spojrzenie, ludzki gest są dla mnie również drogą prowadzącą ku Bogu. Ujmując kwestię inaczej: Ewangelia jest wpisana w każdy dzień mojego życia. To sprawia, że punktem wyjścia dla moich konferencji czy kazań częściej są konkretne, zwyczajne doświadczenia niż tekst ewangeliczny. Bożej obecności doświadczam w sercu mojego życia i odkrywając Go w ciągu dnia czerpię duchowe energie.

Odkrywam w sobie swego rodzaju dialektykę między Ewangelią a własnym życiem. Jedno odsyła mnie do drugiego. Ewangelia jest tak dalece wszechobecna, że odnajduję ją w mojej codzienności. To codzienność właśnie staje się dla mnie duchowym pożywieniem na równi z duchową lekturą. Bóg jest tuż, za naskórką, za błyskiem spojrzenia, za zamyśleniem twarzy. Jego obecność oślepia oczy. Pustka pustyni jest bardzo dobra. Lubię to. Ale nie mniej, a może i więcej, duchowego pożywienia znajduję na ulicy, w metrze. A to dlatego, że tam oddziałuje na mnie wymiar ludzki, który nadaje mojemu spotkaniu z Bogiem szczególną intensywność. Dla mnie człowieczeństwo jest najbogatszą glebą, na której zakwita Bóg.

Inny przykład. Jeśli ktoś mnie pyta o moich ulubionych świętych, zwykle wymieniam św. Teresę od Dzieciątka Jezus czy św. Franciszka z Asyżu. Ale świętymi są dla mnie również sprzątający w naszym kairskim kolegium. Nie jest tak, że świętych trzeba szukać tylko w niebie albo księgach hagiograficznych. Oni są wśród nas. Matka, która ślęczy nocami nad swoim chorym dzieckiem. Pracownik, który za marną płacę solidnie wykonuje swoją pracę, i wielu im podobnych, są to dla mnie święci. Bóg rozbłyska z taką siłą wokół mnie, że mam bez mała kłopot z nadmiarem Jego obecności. To właśnie chcę objawić, przekazać ludziom. To właśnie jest duchowość ignacjańska, duchowość świecka. Jest ona przeciwieństwem duchowości monastycznej, w której człowiek ryzykuje zamknięcie, ograniczenie Boga w samej tylko liturgii, w kulcie. Nie znaczy to, że jestem im przeciwny. Wcale nie. Oznacza to po prostu, że dla

mnie rozróżnienie „sacrum – profanum” nie istnieje. To, co święte, ogarnęło to, co świeckie i je przebóstwiło.

Miałem kiedyś przyjaciela, jezuity, który wystąpił z Towarzystwa. Byliśmy bardzo bliskimi przyjaciółmi. Na początku lat 60., kiedy studiowałem z nim teologię, pojawił się jej nowy nurt zwany „teologią śmierci Boga”, rozpowszechniony następnie przez takich myślicieli jak Bonhoefer, Tillich, Robinson, Cox. Teologia ta kładła nacisk na to, że Boga nie trzeba szukać w chmurach, w jakimś niebie albo kościele, ale w najzwyklejszych, najprostszych rzeczywistościach. To odkrycie skłoniło mego przyjaciela do usunięcia wszelkiego sacrum ze swego życia. Dla niego wszystko było profanum. Dla mnie stało się coś wręcz przeciwnego. Wszystko stało się sacrum, które usunęło wszelkie profanum. To przeżycie kojarzy mi się ze zdaniem wypowiedzianym przez Jezusa do Samarytanki: „Kobieto, to nie na tej górze, ani w Jerozolimie prawdziwi czciciele będą czcić Boga. Bóg jest Duchem i pragnie, aby Go czcić w duchu i prawdzie”. Dlatego nie istnieje już dla mnie jakieś miejsce sakralne, uprzywilejowane dla spotkania Boga. Chrystus przez swoje zmartwychwstanie ogarnął całe stworzenie, wszystkie sfery naszej egzystencji. Aby Go znaleźć, trzeba otworzyć oczy „duszy”, rozwinąć w sobie ów zmysł, ową szczególną wrażliwość, ponieważ mistyka to nic innego, jak spojrzenie, które „widzi niewidzialne”. Czyż nie to właśnie ma św. Paweł na myśli, gdy mówi nam, że „wiara to zmysł rzeczywistości niewidzialnych”.

— *Dziękuję za rozmowę.*

tłum. Ryszard Wtorek SJ

22 sierpnia 1999 r., Mariout k/Aleksandrii.

HENRI BOULAD SJ, ur. 1931, uprawia studia z dziedziny duchowości, literatury, filozofii, teologii, psychologii, duchowy uczeń Pascala, Teilharda de Chardin i Simone Weil. Autor m.in. książki „Ktoregoś dnia Jezus” (1998). Mieszka w Aleksandrii.

Bartosz Kaliski

Przetrącić grzbiet kułakowi...

Terenowy aparat PZPR
wobec kolektywizacji rolnictwa

„Wydarzenia gryfickie” to eufemizm, który zadomowił się w historiografii, tak jak np. „wydarzenia marcowe”. Tym niewiele mówiącym sformułowaniem określa się wiele nadużyć i zwyczajnych przestępstw, jakich dopuściło się powiatowe kierownictwo PZPR w Gryficach w Szczecińskim w pierwszych miesiącach 1951 r. podczas działań mających na celu wymuszenie na rolnikach sprzedaży państwu zboża i skłonienie ich do wstąpienia do spółdzielni produkcyjnych. Partia postanowiła dla przykładu ukarać winnych, sprawie nadano wielki rozgłos. W procesie gryfickim skazano kilka osób na kary więzienia, rozwiązano też cały lokalny komitet partyjny.

Dokumenty archiwalne cytuję z nieznacznymi poprawkami ortografii i interpunkcji, pozostawiam zaś błędy stylistyczne a nawet sformułowania zawierające wyrazy uznawane za wulgarne, gdyż obrazują one poziom świadomości i wykształcenia ich autorów.

Doktryna PZPR a idee kolektywizacji

W „Manifeście Lipcowym” Polskiego Komitetu Wyzwolenia Narodowego czytamy: *Ziemia rozdzielona przez Fundusz Ziemi za (minimalną) opłatą, stanowić będzie na równi z dawniej posiadaną ziemią własność indywidualną.* W dalszej części dokumentu padają słowa: *Państwo popierać będzie szeroki rozwój spółdzielczości. Inicjatywa prywatna, wzmagająca tętno życia gospodarczego, również znajdzie poparcie państwa*¹. Nie

¹ *Manifest Lipcowy* Polskiego Komitetu Wyzwolenia Narodowego i Konstytucja z dnia 17 marca 1921 roku, Warszawa 1945, s. 13-14.

należy przywiązywać wagi do tych sformułowań, prawdopodobnie nie robili tego nawet ich autorzy. Byli bowiem świadomi, że w budowaniu państwa socjalistycznego będą wprowadzane rozwiązania gospodarcze rodem z ZSRR, a nawet więcej: ich uznanie będzie probierzem ideologicznej wierności i prawomyślności. Dekret PKWN o przeprowadzeniu reformy rolnej (6 września 1944 r.) głosił: *Ustrój rolny w Polsce oparty będzie na silnych, zdrowych i zdolnych do wydajnej produkcji gospodarstwach, stanowiących prywatną własność ich posiadaczy*². Hilary Minc na posiedzeniu plenarnym Komitetu Centralnego Polskiej Partii Robotniczej (13 kwietnia 1947 r.) mówił: *...walka o opanowanie rynku nie oznacza likwidacji elementów rynkowo-kapitalistycznych (...) Oznacza jedynie walkę o kontrolę nad tymi elementami przez Państwo Demokratyczno-Ludowe*³. Spółdzielczość wytwórców rolnych miała być etapem na drodze ku socjalizmowi, oczywiście etapem przejściowym. Minc, dążący dogmatycznie do realizacji sowieckiego wzorca utrzymywał, że *marksizm zawsze rozumiał uspołecznienie środków produkcji jako przejście ich na własność państwa*⁴. W odróżnieniu od niego teoretycy Polskiej Partii Socjalistycznej rozdzielali wyraźnie dwa rodzaje własności uspołecznionej – ogólnospołeczną (państwową) i grupową (spółdzielczą). Minc podkreślał, że wszystkie środki produkcji winny należeć do państwa socjalistycznego, które tylko wtedy może nimi centralnie zarządzać.

W czerwcu 1948 r. przedstawiciele ośmiu partii marksistowskich zebrani na posiedzeniu Komunistycznego Biura Informacyjnego w Bukareszcie podjęli decyzję o kolektywizacji rolnictwa w krajach Europy Wschodniej. Pieczętowała ona stan faktyczny, czyli likwidację trójsektorowej gospodarki w Polsce. Na lipcowym Plenum KC PPR w 1948 r. Minc powiedział, że *warunkiem pełnego wyparcia elementów kapitalistycznych jest jednocześnie takie przekształcenie gospodarki drobnotowarowej*

² *Gospodarka Polski Ludowej. Wybór dokumentów. Część pierwsza 1944–1956*, zebrali i opracowali – Janusz Kaliński, Irena Kostrowicka, Zbigniew Landau, Warszawa 1973, s. 20–21.

³ Tamże, s. 104.

⁴ Tamże, s. 105.

w gospodarke wielką (tj. państwową i spółdzielczą – B.K.), które by zamknęło kanały rozwoju kapitalizmu w mieście i na wsi⁵. Za tymi słowami krył się zamiar zlikwidowania drobnotowarowych gospodarstw rolnych. Partia uzasadniała te plany dążeniem do ograniczenia spekulacji. Na sierpniowo-wrześniowym Plenum KC w tym samym roku Bolesław Bierut w referacie „O odchyleniu prawicowym i nacjonalistycznym w kierownictwie partii i sposobach jego przewycięzania” zarzucał Władysławowi Gomułce *oportunizm* w sprawie przebudowy indywidualnego rolnictwa. W replice atakowany uparcie podkreślał konieczność uznawania zasady dobrowolności przy wstępowaniu do spółdzielni, nadto wyraził przekonanie, że proces kolektywizacji powinien przebiegać w długim okresie.

Po wojnie nie tylko w Polsce, ale i w Europie pozytywnie przyjmowano ideę nacjonalizacji przemysłu, gdyż interwencjonizm państwowy przyniósł krajom Zachodu niemałe korzyści. Komuniści zatem, dążąc do zwiększenia udziału państwa w gospodarce działali, zdawałoby się, racjonalnie i zgodnie z regułami ekonomii kładącej nacisk na efektywność. Wrażenie takie mogło trwać do czasu, gdy przekonano się, że zmierzają oni do całkowitego upaństwowienia gospodarki.

Akcja kolektywizacji (dobrowolnej, jak głosiły deklaracje władz) wydawała się chłopom nieuzasadniona i nieracjonalna. Rolnicy pisali w związku z tym listy do zwierzchności, tej treści: *Bo wy mówicie, że nas czeka w spółdzielni rozrost i dobrobyt, o ile będziemy pracować sumiennie. Przecież my na tych swoich gospodarstwach indywidualnych także samo pracujemy sumiennie – często od świtu do nocy – i nikomu się nie przelewa⁶.*

Propaganda i wieś

Zakładanie spółdzielni na wsi postrzegane było przez chłopów jako zamach na fundamenty ich życia, wręcz kataklizm. Spółdzielnie nazywano potocznie kołchozami, były synonimem

⁵ B. Dymek, *PZPR 1948–1954*, Warszawa 1989, s. 40.

⁶ D. Jarosz, *Fakty, które podajecie, są niedopuszczalne. Supliki chłopskie z czasów kolektywizacji (1949–1955)*, „Regiony”, nr 1/1992, s. 51.

nędzy i głodu, praca miała się tam rzekomo odbywać pod surowym nadzorem. Pojawiły się też plotki, że panuje w nich wspólnota żon⁷.

Do II Plenum KC PZPR (kwiecień 1949 r.) w propagowaniu posługiwano się określeniem *bogacz wiejski, chłop bogaty*, które obejmowało rolników najbardziej nieufnie nastawionych wobec władzy, obawiających się utraty wypracowanych osiągnięć i poziomu życia. Od III Plenum w tej szczególnej komunistycznej stratyfikacji społecznej pojawiło się określenie pochodzenia sowieckiego – *kułak*.

Ponieważ zgodnie z duchem sojuszu robotniczo-chłopskiego polityka władz nie mogła kierować się po prostu przeciwko chłopstwu jako klasie, występowano przeciwko pewnym jego warstwom – żyjącym z pracy majemnej. Kim zatem jest kułak? Zdaniem Minca to *kapitalista wiejski*, czyli ten, *któ w ten czy inny sposób żyje z wyzysku innych chłopów*⁸. Prasa rolnicza podtrzymywała taki obraz kułaka: *Niektórzy czytelnicy piszą: „jeżeli dobrze płaci, to nie jest kułakiem”. A my zapytamy: jeżeli kapitalista dużo płaci robotnikowi w fabryce, to przestaje być kapitalistą i wyzyskiwaczem?*⁹ Kułak, posiadacz dużej ilości ziemi, musiał być szabrownikiem, podlegaczem wojennym, rozbijaczem i mącicielem. Jego nastawienie do sprawy spółdzielczości było zdecydowanie negatywne – hasło na ówczesnych plakatach głosiło: *Kułaka w oczy kole zasiane wspólnie pole*. W czasie akcji planowego skupu zboża kułacy oczywiście ociągali się z dostawami ziemiopłodów. Materiały archiwalne z Koszalińskiego przynoszą dodatkowe informacje dopełniające stereotypowy obraz kułaka. Miały go charakteryzować: *Generalizowanie braków dystrybucji i słabości sieci G.S. (że zawsze oszukują chłopą itp.)*, *plotki zaczerpnięte z BBC i Głosu Ameryki*, *szerzenie propagandy antyradzieckiej i sianie paniki wojen-*

⁷ Zob. D. Jarosz, M. Pasztor, *W krzywym zwierciadle. Polityka władz komunistycznych w Polsce w świetle plotek i pogłosek z lat 1949–1956*, Warszawa 1995, s. 29–32.

⁸ D. Jarosz, *Polityka władz komunistycznych w Polsce w latach 1948–1956 a chłopci*, Warszawa 1998, s. 20.

⁹ Tenże, *Obraz chłopca w krajowej publicystyce czasopiśmienniczej 1944–1959*, Warszawa 1994, s. 83.

nej¹⁰. Zarzucano nieraz kułakom, iż mieli odwagę krytykować postępy uspołdzielczania wsi, a nawet usiłowali ingerować w działania lokalnego aparatu¹¹.

Czasami proste kryteria wielkości gospodarstwa zawodziły i nie pozwalały na wyodrębnienie kułaka z bardzo solidarnej gromady. Pryma, I sekretarz KW w Szczecinie, w lipcu 1951 r., a więc krótko po procesie gryfickim, mówił: *Jest błędem także nie widzieć teraz tego kułaka, gdy przedtem go za dużo widziano. To zagadnienie jest tym bardziej trudne, gdyż wieś jest po regulacji ześrodkowana i nie ma takich, co zatrudniają siły najemne. I w tych specyficznych warunkach trudno jest rozróżnić kułaka, którego poznać można jedynie po perfidnej robocie przy stosowaniu wyzysku, przy wypożyczaniu maszyn, przy spekulowaniu towarami*¹². Ten zacytowany fragment uświadamia, w jak bardzo uznaniowy i dowolny sposób szafowano określeniem kułaka.

Kułaka nie należało wyraźnie definiować, ponieważ propaganda potrzebowała wroga nieokreślonego, działającego niejawnie. Wtedy na konto jego działalności można było zaliczyć niepowodzenia władzy ludowej.

Wielu towarzyszy z najwyższego kierownictwa podchodziło do zagadnienia bardziej pragmatycznie, widząc realne korzyści płynące z faktu istnienia dużych indywidualnych gospodarstw chłopskich. Niejasność i chwiejność stanowiska partii wobec bogatych chłopów objawiła się np. na konferencji w Ministerstwie Rolnictwa i Reform Rolnych w 1951 r. Otóż delegat z bydgoskiego KW zaproponował *premiowanie kułaków mających 40 ha gospodarstwa, na których mają pewne osiągnięcia*¹³. Postulat ten nie wywołał niechętniej reakcji zgromadzonych.

¹⁰ AAN, PZPR, VII – 996, k. 103-104.

¹¹ „Ponieważ stale mówiłem do przewodniczącego GRN, że chłopów trzeba uświadomić, a nie wolno jest zmuszać ich do wstąpienia do spółdzielni, nazwano mnie pierwszym rozbijaczem spółdzielni i usunięto z partii pod pretekstem, że jestem wrogiem klasowym. Wrogiem klasowym i wyzyskiwaczem byłem dlatego, że miałem pomoc domową” (D. Jarosz, *Fakty, które...*, s. 41).

¹² AAN, PZPR, 237 VII – 2133, k. 146.

¹³ AAN, Ministerstwo Rolnictwa i Reform Rolnych, Gabinet Ministra, Wydział Prezydialny, 69, k. 7.

Kulminacja

Podręcznikowym wręcz przykładem polityki partii wobec chłopstwa w okresie stalinowskim stały się wydarzenia w Gryficach (luty-marzec 1951 r.), czyli terror stosowany przez członków KP wobec chłopów zalegających z dostawami. Sygnały o wielu innych podobnych sprawach wpływały do władz centralnych już w 1950 r. z powiatów Dębica, Hża, Włocławek, Hrubieszów, Starachowice, Płock, Jarosław, Gorlice, Choszczno itd. W trzy lata później doszło do *nadużyć* w Lubelskiem, a w 1954 r. w Złotoryi.

Planowy skup zboża w powiecie gryfickim w 1951 r. przeciągał się. Gromadzkie trójki nie „motywowwały” chłopów do sprzedaży wyznaczonych ilości zboża. W związku z tym niepokojącym opóźnieniem I sekretarz KW Pryma napominał komitety powiatowe: *Skup zboża należy przeprowadzać na bazie ostrej walki klasowej i w żadnym wypadku nie traktować skupu zboża jako jednorazową akcję. Pamiętać trzeba, że budowanie nowych spółdzielni produkcyjnych będzie zależało od tego, jak mało i średniorolni chłopci pod kierunkiem naszej partii potrafią zdemaskować wroga kułaka, który dziś nie chce sprzedawać państwu zboża, uchyla się od podatku i opóźnia siewy*¹⁴. Instrukcja KC ze stycznia 1951 r. głosiła dobitnie: *Plan skupu zboża jest prawem państwowym, którego wykonanie nie może być zachwiane. Tenże dokument podkreśla, że należy wyrzucić potężną, moralną presję na osiągniętych się*¹⁵. Czas pokazał, że presja nie ograniczała się tylko do słownej perswazji i agitacji na zebraniach gromadzkich.

Stanisław Grosinger, delegat z ramienia KC, jako odpowiedzialny za skup zboża, po przybyciu do Gryfic z wielką gorliwością i zaangażowaniem prowadził akcję mobilizującą aktyw partyjny. Sam Grosinger tak opisuje swoją działalność: *Zasadniczym naszym celem było, opierając się na trójjedyniej leninow-*

¹⁴ K. Kozłowski, *Materiały archiwalne do wydarzeń gryfickich z 1951 r.*, Szczecin 1992, s. 55.

¹⁵ AAN, PZPR, 237 V – 5, k. 10-12.

skiej formule, zacieśnić więź z biedotą wiejską i średniorolnym chłopstwem i przez zdemaskowanie kulaków hamujących skup zboża, izolować ich od masy pracującego chłopstwa, zaostrzyć walkę klasową na wsi, wyrwać masy chłopskie spod wpływu kulaka, ogłuszyć kulaka, przetrząść grzbiet kulakowi – a jednocześnie dać państwu maksimum nadwyżek zbożowych¹⁶. Zauważmy, w jak zaskakujący sposób dyrektywa centralna potężnej, moralnej presji na szczeblu województwa stawiała się nakazem ostrej walki klasowej, a na poziomie powiatu – zadaniem ogłuszenia kulaka.

Grosinger na odprawie w KP miał mówić: *Jeżeli kulacy będą oporni, to można ze dwa zęby wybić, jeżeli się rozbije piec, podłogę i potrzaska różne meble, to drudzy oddadzą zboże*¹⁷. Wedle Grodzińskiego, delegat z KC miał się tak wyrazić: *Wolę robić przegięcie niż niewykonanie planu*¹⁸. Pracownicy KP odczuwali zrozumiały lęk przed tym, jak zostaną ocenieni przez wyższe instancje. Strach przed utratą stanowiska miał tu decydujące znaczenie, ale nie możemy wykluczyć osobistego zaangażowania ideowego. Zachowanie Grosingera nie stanowiło wyjątku, znamy z tych lat inne przykłady podobnego postępowania¹⁹.

Grosinger, wzorując się na ZSRR, organizuje z członków Związku Młodzieży Polskiej i pracowników Państwowego Ośrodka Maszynowego *brygadę lekkiej kawalerii* (taka nazwa pojawia się w dokumentach), która dokonuje rewizji w siedmiu zagrodach chłopskich. Składa się ona z kilkunastu osób, cztery z nich były karane sądowo za kradzieże. Na jej czele stanął Waldemar Majcherek – przewodniczący Zarządu Powiatowego ZMP i członek egzekutywy KP. Delegat KC wymagał bez-

¹⁶ K. Kozłowski, dz. cyt., s. 74.

¹⁷ Tamże, s. 93.

¹⁸ Tamże, s. 103.

¹⁹ Głos chłopski: „Miało miejsce w mojej gromadzie i umię samego gdyz przyjeżdżając prelegent z powiatu nijaki Piórkowski Bolestaw w sprawie podpisania spół. produ po pierwsze pijany drugiej odnosi się do ludność w brutalny sposób (...) mie wywołał za sad i powiada do mie że jesli nie podpiszę i wypelnie deklaracji to tu mie wsadzi kulę w teb” (D. Jarosz, *Fakty, które...*, s. 27).

względnej akceptacji dla swych posunięć, terroryzował wahających się. Wątpliwości Grodzińskiego były od razu kwalifikowane jako oportunizm, liberalizm i cackanie się z kułakiem²⁰. Szef Powiatowego Urzędu Bezpieczeństwa Publicznego oświadczył, że nie poczynił żadnych kroków zmierzających do ukarania członków brygady, gdyż rozkaz ministra bezpieczeństwa publicznego (nr 06-51) nakazywał uzgadnianie wszystkich spraw dotyczących akcji skupu zboża najpierw z władzami partyjnymi powiatu. Milicjant, który oddalił sprawę jednej z poszkodowanych chłopek, oświadczył: *Na powyższe nie reagowałem, albowiem miałem polecenie komendanta powiatowego, aby nie przyjmować żadnych skarg od takich gospodarzy, u których ekipa coś poprzewraca*²¹.

Wymienione przykłady świadczą o wysokiej pozycji terenowego aparatu partyjnego. Grosinger zorganizował w Gryficach proces pokazowy rolnika Zająca, uznanego za kułaka. Skończył się on skazaniem oskarżonego. Oczywiście proces nie miał żadnych podstaw prawnych²². Wykonawcy poleceń delegata KC obawiali się sankcji za opieszałość i niedokładność w działaniu. Do najwyższych władz PZPR dotarł list sekretarza Komitetu Gminnego w Sadlnie (pow. gryficki): *...tow. Grodziński i tow. Grosinger (...) jasno nam powiedział że zboże zbierać ostatnie a z chwilą chłop nie będzie miał zboża, wówczas przystąpi do spóldz. produk. Jednocześnie nadmieniał kilkakrotnie, że chłopów którzy będą uporne łać w twarz i z chwilą dostanie porządnie a będzie chory to go wziąć na wóz i odwieźć do szpitala. Ja jako sekretarz KG oświadczyłem im że nie jestem w stanie tego wykonać to oni powiedzieli że ciebie nic nie obchodzi jesteś ugodowcem i masz podejście oportunistyczne, że polecenia Partii nie wykonujesz*²³. Nakazano mu jak najszybciej

²⁰ K. Kozłowski, dz. cyt., s. 125.

²¹ D. Jarosz, *Fakty były jasne i wrocie naszej rzeczywistości. Gryfice 1951*, „Regiony”, nr 3-4/1992, s. 88.

²² Nota KC w sprawie wypaczeń: „Przy organizowaniu procesu pokazowego prokuratura wykazała brak czujności, ograniczając się do wysłuchiwania i wypełniania zaleceń Grosingera” (K. Kozłowski, dz. cyt., s. 125).

²³ *Listy do pierwszych sekretarzy KC PZPR*, wybrał i opracował J. Stępień, Warszawa 1994, s. 89-91.

ciej założyć spółdzielnię. Autor listu tłumaczył się dalej: *Na moim terenie siedzieli ludzie z KP z KW i z KC więc uważałem że jest najwyższa władza i nie miałem nic do powiedzenia i deregowania*²⁴.

Podobnie reagowali zapewne inni członkowie aparatu partii.

Podczas narady aktywu powiatowego w Choszczynie doszło do ujawnienia kuriozalnego przykładu nadrzędności aparatu partyjnego (określono go mianem *samowładztwa wewnątrzpartyjnego*). Otóż tow. Pałka, członek egzekutywy, uderzył tow. Pykę – milicjanta, odebrał mu książeczkę partyjną, doprowadził do tego, że usunięto go ze służby, a nadto egzekutywa wykluczyła go z partii²⁵.

Młodzi członkowie brygady wyruszali w teren uzbrojeni w dyrektywy Grosingera. Mieli znaleźć zboże za wszelką cenę. Delegat KC *kazał nawet bić kułaków i aktywistów partyjnych*²⁶. Przeszukano dokładnie kilka zagród, dochodziło przy tym do licznych kradzieży i zastraszeń oraz pobić. Jeden przykład: w domu rolnika Zająca rozbito podłogę i piec kaflowy, zniszczono obraz święty. Nadto chłopu zabrano: torbę parcianą, spodnie, bluzkę, torebkę damską, dętkę do piłki nożnej, żółte buciki, zegar kukułkowy, wieczne pióro i in. W skład brygady wchodziły trzy kobiety. Chłopu grożono siekierą, a Majcherek wyprowadził go do stodoły i rzekł: *Kop tu skurwysynie rów, a jak nie znajdziesz tu zboża to cię zakopię w tym rowie*. Szef brygady oświadczył, że *w jego towarzystwie można wszystko robić*²⁷. Chłopu wypito mleko i zjedzono słoninę.

W wyniku działalności brygady w ciągu kilku dni marca 1951 r. w powiecie gryfickim powstało piętnaście spółdzielni produkcyjnych. Partia jednak ze względu na nadużycia nie chciała uznać tego „sukcesu” za własny. Członkowie najwyższych władz partyjnych świadomi byli możliwych skutków nacisku, jaki wywierali na aparat niższego szczebla w sprawie kolektywizacji. Stefan Staszewski, wiceminister rolnictwa do

²⁴ Tamże.

²⁵ K. Kozłowski, dz. cyt., s. 337.

²⁶ D. Jarosz, *Fakty, były...*, s. 77.

²⁷ K. Kozłowski, dz. cyt., s. 101-102.

września 1955 r., przytacza taki obiegowy sąd: *Chłop chce wygłodzić miasto, dobrowolnie nie odda i trzeba tego chłopca zmusić, by sprzedał państwu*²⁸. Ci, którzy nie wykonywali wyznaczanych im dostaw, trafiali do więzień. Tego typu ostre środki stosowane szeroko wobec chłopów tylko wzmacniały wolę oporu.

Rozmówca Torańskiej powiedział: *Uznawałem to za słuszne, ponieważ odpowiadało to zasadom naszej polityki*. Te same zasady kazały pobić tym, którzy dopuszczali się przestępstw podczas akcji kolektywizacji i jednocześnie karać winnych nadużyć w jednym z powiatów, który został raczej przypadkowo wybrany, bardziej ku przestrodze niż z szacunku dla praworządności.

Może właśnie w tak niejasnym, pełnym sprzeczności postępowaniu i w mglistych dyrektywach kryła się tajemnica dialektyczna walki klasowej. Być może posiadał ją tow. Blacha, II sekretarz KP w Złotoryi, który ukuł taką zasadę kolektywizacji: *DOGIAĆ, PRZYGIAĆ, lecz NIE PRZEGIAĆ*²⁹.

Biuro Polityczne zajęło się nadużyciami w Gryficach, podjęło odpowiednią uchwałę, która nazywała to, co się tam zdarzyło, *jaskrawym pogwałceniem niewzruszonej zasady dobrowolności przystępowania do spółdzielni*³⁰. Mimo to trzy lata później w powiecie złotoryjskim o jednym z chłopów w urzędzie gminnym wydano opinię treści następującej: *Odmawia chłopów od spółdzielczości produkcyjnej twierdząc, że to nie jest przymusowe*. Ocena ta przyczyniła się do skazania tego rolnika, Feliksa Michułki, przez sąd, który podkreślił jeszcze, że oskarżony utrudnia pracę aktywu w kierunku dobrowolności w utrzymaniu się chłopstwa w gospodarce uspołecznionej³¹.

Szeregi partii

Terenowe władze partyjne składały się z ludzi o niskim wykształceniu. Grodziński, I sekretarz KP w Gryficach, ukończył

²⁸ T. Torańska, *Oni*, Warszawa 1989, s. 360-361.

²⁹ AAN, PZPR, 237 VII – 2742, k. 121, podkr. – B.K.

³⁰ AAN, PZPR, 237 V – 4, k. 29.

³¹ AAN, PZPR, 237 VII – 2742, k. 59-61.

cztery klasy szkoły podstawowej, a nadto roczną szkołę partyjną w Łodzi. Majcherek miał wykształcenie podstawowe. Muszyński, szef PUBP, był absolwentem Centralnej Szkoły Bezpieczeństwa Publicznego. Grosinger uczył się w dwuletniej szkole partyjnej przy KC.

Wykorzystywanie ludzi marginesu społecznego, nie mających wiele do stracenia, do zadań specjalnych przez władze w ustrojach opresywnych, ma długą tradycję. Władze komunistyczne Polski posługiwały się tego typu brygadami jeszcze długo. Wykłady Towarzystwa Kursów Naukowych były nękane najściami bojówek (rzekomo Socjalistycznego Związku Studentów Polskich), a w marcu 1979 r. doszło przy tym do pobicia osób znajdujących się w mieszkaniu Jacka Kuronia.

W celu dopełnienia szkicu profilu intelektualno-moralnego działaczy partii skupię się teraz na przewodniczących spółdzielni chłopskich, którzy z członkami władz powiatowych tworzyli układy interesów i zobowiązań. Rolnicy skarżyli się: *Żona moja poszła do kancelaryi podpisać kwit, a Przewodniczący Szydło Jan chciał ją zgwałcić (...) już była w ciąży dwa miesiące, a po tem zajściu to jest za trzy dni wypopychał moją żonę i wyzwał od kurwów*³². Inny list zawierał taki portret: *Założycielem spółdzielni i jej przewodniczącym jest Michał Godzina. Jest on powszechnie znany jako złodziej i pijak. Po wojnie kradł konie. Nie był karany bo współpracował z UB. Pije z milicjantami i pracownikami KP. (...) sprzedał niedawno „na lewo” 4 świnie spółdzielni sąsiadom na wesela*³³.

Takimi ludźmi posługiwała się partia w dziele uspołdzielczania wsi, a w razie nadużyć ich właśnie karała, oszczędzając ich mocodawców ze szczebla wojewódzkiego czy też centralnego.

Reakcja

Echa sprawy gryfickiej rozeszły się po kraju z chwilą opublikowania odpowiedniej uchwały BP, czyli w maju 1951 r.

³² D. Jarosz, *Fakty, które...*, s. 34.

³³ Tamże, s. 50.

Pierwszym widocznym znakiem zmiany postawy aparatu terenowego było raptowne zmniejszenie się liczby zakładanych spółdzielni. W lutym 1951 r. założono ich ogółem 231, w marcu 312, miesiąc później 144, ale za to w maju nie powstała ani jedna, w czerwcu 36, w lipcu i sierpniu w sumie 9, we wrześniu 13, w następnym miesiącu jedna. W listopadzie rozwiązano 21 spółdzielni. Nazwa Gryfice stała się obiegowa, określano nią wszelkie nadużycia mające związek z polityką wobec chłopów.

Uchwała BP piętnowała niezwykle ostro to, co stało się w Gryficach. Zarzucała działaczom KP nieumiejętność odróżnienia kułaka od średniaka, czyli rozpoznania we właściwy sposób wroga klasowego. Skrytykowano KW. Dokument obwieszczał: *Teoryjki, które pokutowały w Szczecińskim KW (...) głosiły bowiem, że „nie ma wypaczeń, ale nie ma i zboża” – co miało oznaczać, że można dopuścić się wypaczeń linii politycznej partii, byleby zboże było*³⁴.

Partia odżegnywała się od działań ludzi, twierdzono, że nie występowali oni w imieniu partii. Staszewski wspominał: *I doszło do skandalu. Bierut grzmiał. Biuro Polityczne wkroczyło, uchwałę podjęto, ale system przymusowych dostaw pozostał taki sam, metody też te same, tylko już nie tak drastyczne*³⁵.

Bierut uznał swą wypowiedź w tej sprawie za ważną i dlatego kazał ją zanotować, co na ogół podczas posiedzeń BP się nie zdarzało. Oto godny uwagi fragment: *Należy przestrzec przed jednym niebezpieczeństwem, które może grozić towarzyszom w Szczecinie, że wyrzekną się walki klasowej (...). Gdybyśmy doszli do takiego wniosku, że w powiecie gryfickim nie ma kułaka, doszlibyśmy do błędnego stanowiska, ale to jest niestueszne, wróg działa i zaostrza walkę przeciw władzy ludowej (...). Wróg działał rękami naszych towarzyszy partyjnych (...). BP chce, by organizacja szczecińska zrozumiała swe błędy, silniej, mocniej prowadziła walkę klasową; wierzę, że towarzysze wyciągną właściwe wnioski*³⁶.

³⁴ AAN, PZPR, 237 V – 4, k. 29-31.

³⁵ T. Torańska, dz. cyt., s. 362.

³⁶ K. Kozłowski, dz. cyt., s. 163-164.

Słowa powyższe poddają się co najmniej dwojakiej interpretacji. Są znakomitym przykładem komunikatów, na jakich opierał swe działanie aparat. Przekazy takie, tylko pozornie jednoznaczne, umożliwiały lokalnym organizacjom partyjnym dokonywanie natychmiastowych zmian kierunków aktywności i szybkie przystosowanie się do aktualnej sytuacji politycznej. Dzięki temu można było zawsze udowodnić, że trzymano się linii partii, gdyż ta pozostawała zasadniczo niejasna. Takie podejście pozwalało nadto minimalizować błędy przez wskazanie ogólnie „słusznego kierunku”, jaki akurat obrano. Partia zatem rezerwowała sobie możliwość popełniania błędów (wina za nie spadała zawsze na mniej uświadomionych członków PZPR), a jednocześnie wykluczała możliwość podważenia jej programu w całości.

Uchwała BP wywarła piorunujące wrażenie, partia wpadła w swoisty bezruch. Kierownictwo starało się temu zapobiec. Już w lipcu 1951 r., na odprawie sekretarzy KW, Roman Zambrowski mówił: *Te nastroje, które się gdzieś pojawiają po uchwale gryfickiej, że lepiej nie dociągać niż przekroczyć, nastroje odżegnywania się od wszelkiego przymusu wobec kułaka – są to fałszywe, szkodliwe nastroje*³⁷. Na odprawie w KW w Koszalinie padły te słowa: *Fałszywe w dość licznych ogniwach władzy interpretowanie Uchwały Gryfickiej powodowało odstępstwo, nastroje liberalizmu i stanowiło pożywkę dla oportunistycznych nastrojów ugody z kułakiem, lękliwość w stosunku do sankcji*³⁸. Aktyw otrzymał kolejny sygnał – nie należy powierzchownie odbierać treści uchwały Biura Politycznego. Na tejże odprawie I sekretarz z Kołobrzegu przyznawał samokrytycznie: *Prokuratura mało włączała się do akcji, nie stosowała sankcji karnych, bojąc się przegięć*³⁹.

Oczywiście tekst uchwały stał się znany szerokim rzeszom ludności wiejskiej. Aparat konstatował: *Chłopi źle zrozumieli uchwałę gryficką i nie wierzyli, że muszą zobowiązania i plany wykonać*⁴⁰.

³⁷ D. Jarosz, *Polityka władz...*, s. 5.

³⁸ AAN, PZPR, 237 VII – 996, k. 1.

³⁹ Tamże, k. 74.

⁴⁰ Tamże, k. 79.

Członkowie partii na naradach poświęconych sprawom kolektywizacji starali się znaleźć przyczyny wypaczeń. Krupiński – I sekretarz KP w Złotorzy – tak komentował fakt naruszenia dobrowolności przy zakładaniu spółdzielni w jednej z gmin powiatu: *Ja podejrzewam, że działa tam podziemna organizacja*⁴¹. Specyfika regionu szczecińskiego miała tłumaczyć nadużycia gryfickie: *Napływał tutaj najbardziej wrogi element, zwabiony konszachtami z zagranicą*⁴².

Partia zatem zdecydowanie odcinała się od *klikowości, kacykowskiego i awanturnictwa*⁴³. Mocno podkreślano, że są one jawnie sprzeczne z jej programem. Jednocześnie partia napomina, aby jej członkowie nie stracili bojowego ducha i zaangażowania w przemianę gospodarki wiejskiej. Nadgorliwi wykonawcy poleceń byli usuwani z jej szeregów i piętnowani jako odstępcy. Karano ich nie tyle za przekroczenie prawa, ile raczej za nieumiejętność dostosowania się do enigmatycznych, wieloznacznych dyrektyw odgórnych.

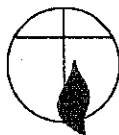
Kolektywizacja rolnictwa przebiegała, zgodnie z tezą Stalina, w warunkach zaostrzającej się walki klasowej. Mobilizacja musiała być pełna, w związku z tym wszystkie organizacje i instytucje pełnić musiały służebną wobec PZPR funkcję. Partia potrzebowała ludzi bez reszty jej oddanych. Takich znajdowała na dole drabiny społecznej i ich faworyzowała. Potępiała wprawdzie popełniane przez nich wypaczenia, ale wyeliminować ich nie mogła, gdyż wynikały one z logiki rządzenia w totalitarnym państwie.

BARTOSZ KALISKI, ur. 1977, student Kolegium Międzywydziałowych Indywidualnych Studiów Humanistycznych UW.

⁴¹ AAN, PZPR, 237 VII – 2742, k. 86.

⁴² K. Kozłowski, dz. cyt., s. 140.

⁴³ AAN, PZPR, 237 V – 4, k. 42.



Józef Baniak

Dlaczego księży w Polsce rezygnują z kapłaństwa? (dokończenie)

Świeckie powody i przyczyny rezygnacji kapłańskiej

Czy na odejście księży z kapłaństwa wpływają także czynniki typowo świeckie? Jaki jest faktyczny zakres ich oddziaływania na życie księży w parafii i we wspólnocie zakonnej? Czy oddziałują one na życie księży samodzielnie, czy też dopiero wspólnie z czynnikami religijnymi? Jak często doprowadzają one do rezygnacji księży z kapłaństwa?

Na te pytania odpowiem w dalszej analizie, powołując się na wypowiedzi badanych księży. Wypowiedzi ich grupuje tabela 2.

Księża są zwykłymi ludźmi, choć wyróżnionymi społecznie przez święcenia kapłańskie. To ich religijne wyróżnienie katolicy świeccy na ogół akceptują. Z tej racji księża mają także własne życie osobiste, prywatne, o charakterze świeckim. Niektórzy księża angażują się szerzej i bezpośrednio w świeckie płaszczyzny życia swoich parafian, a kiedy indziej znów sami próbują żyć i postępować na co dzień analogicznie jak świeccy mężczyźni. To naśladownictwo świeckich nie pozostaje obojętne dla stabilności i trwałości życia księdza w kapłaństwie, zwłaszcza księdza zakonnego. Wręcz przeciwnie, świecki styl życia licznych księży, jak i wiele innych czynników świeckich utrudniają wielu księżom wierność powołaniu kapłańskiemu i wywołują kryzys ich tożsamości kapłańskiej. O takich właśnie powodach mówili mi badani księża. Powody te, choć tu są analizowane odrębnie, często są mocno związane z powodami religijnymi czy kościelnymi. W praktyce trudno jest dostrzec je w pełni samodzielnie i bezproblemowo.

* Pierwszą część artykułu J. Baniaka opublikowaliśmy w „PP” nr 5/2000 (red.).

Tabela 2. Świeckie powody i przyczyny rezygnacji z kapłaństwa wskazane przebadanych eks-księży

Powody i przyczyny rezygnacji z kapłaństwa	Ks. diecezjalni		Ks. zakonnici		Ks. razem	
	Liczba	%	Liczba	%	Liczba	%
Pragnienie własnego małżeństwa i potomstwa (rodziny)	162	86,6	77	77,0	239	83,2
Nazbyt poufale kontakty z kobietami w parafii lub w innych okolicznościach	156	83,4	74	74,0	230	80,1
Brak osobistych predyspozycji do życia w samotności i bezżenności	144	77,0	62	62,0	206	71,7
Materializm praktyczny i wygodnictwo życiowe	138	73,8	61	61,0	199	69,3
Liberalne podejście do katolickich norm etycznych i moralnych	126	67,4	59	59,0	185	64,4
Laicki styl i tryb życia na co dzień	128	68,4	56	56,0	184	64,1
Pogoń za pieniądzem i wysoka stopa zamożności (życie w luksusie)	117	62,6	53	53,0	170	59,2
Pijaństwo lub alkoholizm	119	63,6	47	47,0	166	57,8
Kryzys sensu życia związany z kapłaństwem, załamanie psychoneurwowe	113	60,4	49	49,0	162	56,4
Zaangażowanie w sprawy polityczne oraz świeckie poza stanem duchownym	106	56,7	38	38,0	144	50,2
Rozpad małżeństwa własnych rodziców, ostre konflikty z rodzeństwem	78	41,7	28	28,0	106	36,9
Konflikty z komunistycznymi władzami politycznymi i milicją obywatelską	66	35,3	23	23,0	89	31,0
Inne czynniki świeckie	41	21,9	18	18,0	59	20,5
Średnia	107	57,2	46	46,0	153	53,3

Tęsknota za własnym małżeństwem i rodziną

Z tabeli 2 dowiadujemy się, iż tęsknota za własnym małżeństwem z kochaną kobietą i za własną rodziną, to najczęściej wskazywany przez badanych księży świecki powód ich rezygnacji kapłańskiej. Z powodem tym łączy się pragnienie trwałych więzi emocjonalnych i seksualnych z wybraną kobietą. Te dwa powody wskazały aż 4/5 badanych księży diecezjalnych i 3/4 księży zakonnych, którzy porzucili kapłaństwo. Oni wszyscy, jak zaznaczyli, nie mieli predyspozycji do trwałego życia w celibacie, w ciągłej izolacji od kobiety i poza własną rodziną. Z tego powodu bardzo wcześnie zainteresowali się kobietami, nierzadko własnymi uczennicami z katechizacji czy innymi parafiankami, z którymi później nawiązywali zarówno trwałe więzi emocjonalne (zakochiwali się w nich), jak i więzi seksualne. Kontakty te wymagały od nich, jak zaznaczyli, prowadzenia życia codziennego w laickim stylu, a zarazem „maskowania” swego kapłaństwa w takim zakresie, w jakim było to konieczne lub możliwe. Ten laicki styl życia wyrażał się w ich materializmie praktycznym, w ciągłej pogoni za pieniądzem, w żądaniu od wiernych wysokich płat za posługi religijne, w wygodnictwie życiowym, w konsumpcjonizmie. Te zachowania ujawniły 3/4 badanych księży.

Zamożność i materializm praktyczny

Wysoki poziom zamożności licznych księży, zwłaszcza diecezjalnych, to świecki czynnik, który sprzyja często rezygnacji księży z kapłaństwa. W badanej tu grupie wskazały go aż 3/5 księży diecezjalnych i zakonnych. Księża ci, dysponując bogatymi środkami pieniężnymi, wielością i różnorodnością dóbr materialnych, zapominali niejednokrotnie o własnym ubóstwie kapłańskim i o biedzie swoich licznych parafian, a jednocześnie dobra te wykorzystywali świadomie wyłącznie dla własnych celów prywatnych. Nierzadko celem tym było ich ukryte życie z kobietą czy troska o własne potomstwo. O tej sytuacji badani księża mówili mi z zażenowaniem, jednak czuli się rozgrzeszeni, ponieważ los własnej „rodziny” był dla nich ważniejszy,

aniżeli potrzeby parafian. Za pracę w parafii otrzymywali pieniądze, które przeznaczali świadomie na te właśnie cele, bez obawy, że postępują źle. Problem w tym, iż ten ich punkt widzenia często kwestionowali parafianie i jednocześnie ujawniali własne stanowisko w tej sprawie. Niemoralność i rozrzutność finansowa były postrzegane jako tak „ciężki grzech” tych księży, iż świeccy nie byli w stanie wybaczyć im tego. Badani księża znali te odczucia ludzi, lecz tylko nieliczni traktowali je serio i próbowali wczuwać się w położenie i trud każdej osoby, zwłaszcza biednej i pozbawionej stałych środków do życia.

Budżet czasu wolnego księży

Innym świeckim czynnikiem sprzyjającym odchodzeniu księży katolickich od wierności swemu powołaniu kapłańskiemu jest budżet ich czasu wolnego. Czynniki te łączy się ściśle z ich zamożnością i z ich kontaktami z kobietami. Wielu księży ma zbyt wiele wolnego czasu i tę nadwyżkę wykorzystuje na cele błahe i egoistyczne. Księża ci najczęściej przeznaczali czas wolny na własne trwałe kontakty z kobietami, na wyjazdy poza parafię, na realizację swoich potrzeb uczuciowych, na dłuższe wycieczki, natomiast tylko sporadycznie przeznaczali ten czas na cele związane z pracą duszpasterską czy też na własne doszkalać zawodowe. Niektórzy księża zaznaczali, że dużo wolnego czasu zyskali dzięki świeckim katechetom, którzy w znacznym stopniu odciążyli ich od nauczania religii dzieci i młodzieży. Jednakże nawet ci, którzy sami katechizowali młodzież, tak układali grafik swoich czynności duszpasterskich, iż wygospodarowywali dużą jego część dla własnych potrzeb.

Nadużywanie alkoholu

Duży odsetek badanych księży, zwłaszcza diecezjalnych, nadużywał od dawna alkoholu. Powodem, jaki wskazywali oni najczęściej, była chęć ucieczki od własnych kłopotów życiowych i problemów kapłańskich oraz chęć złagodzenia wyrzutów sumienia. Problemem był celibat i samotność życia kapłańskiego, brak osoby kochanej i kochającej, brak własnej rodziny. Pili

więc, jak sami mówią, żeby zagłuszyć samotność, poczucie bezsensu życia, problemy związane z podwójnym życiem moralnym itp. Wielu z nich piło już „zawodowo”, z byle powodu, często w towarzystwie osób świeckich, nie uświadamiając sobie w tym momencie, że gorszą ludzi swoim postępowaniem. Zapominali wtedy o swoim kapłaństwie. Kiedy już trzeźwieli, popadali w przygnębienie, załamywali się psychicznie i wstydzieli się swego zachowania, a nawet nie chcieli pokazywać się w kościele. Wiedzieli doskonale o tym, że choć świeccy nie powiedzą im tego wprost, to we własnych środowiskach plotkują na ich temat i surowo oceniają ich postępowanie. Niektórym zdarzało się często, iż w stanie upojenia sprawowali swoje posługi religijne, licząc zarazem „po cichu” na tolerancję wiernych, zwłaszcza z okazji ślubów lub innych uroczystości rodzinnych parafian. Alkoholizm doprowadził wielu z nich do załamania psychonerwowego, do utraty wiary w sens i cel swego kapłaństwa, a w konsekwencji – do porzucenia kapłaństwa. Niemal wszyscy badani, starsi i młodzi, stwierdzali otwarcie, że alkoholizm „trawi” od lat środowisko księży, zabierając sens ich życiu kapłańskiemu i osobistemu.

Uległość świeckiej władzy politycznej

Niektórzy badani księża angażowali się osobiście w sprawy polityczne i świeckie ignorując fakt, iż są osobami duchownymi. Takie ich postępowanie niepokoiło władze państwowe, a jednocześnie, co ważne, było ostro krytykowane przez katolików świeckich, którzy chcą, żeby księża zajmowali się wyłącznie sprawami religijnymi, kultem w parafii, wychowaniem religijnym dzieci i młodzieży, religijnością wiernych, natomiast unikali włączania się w sprawy polityczne¹⁴. Angażując się politycznie i krytykując publicznie system i znaczenie władzy socjalistycznej w Polsce i w innych krajach, niemal 1/3 bada-

¹⁴ Por. J. Baniak, *Autorytet Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce na tle przemian ustrojowych w świetle wyników badań z lat 1984–1994*, „Przegląd Religioznawczy”, nr 1/1997, s. 165–181.

nich księży naraziła się na prześladowania polityczne i kłopoty życiowe. Trudności te załamywały i rujnowały ich system wartości i plany życiowe, uniemożliwiały im aktywność zawodową, a nierzadko doprowadzały do rezygnacji kapłańskiej. Księża ci bardzo często, jak sami relacjonowali, byli prześladowani przez policję polityczną i funkcjonariuszy partyjnych PZPR. Często byli zmuszani do kolaboracji z laickim systemem politycznym przeciwko Kościołowi katolickiemu i jego władzy. Odmowa takiej współpracy przysparzała im wiele kłopotów i trudności życiowych. Niektórzy zaangażowali się we wrogą Kościołowi działalność dwóch organizacji parachrześcijańskich – Stowarzyszenia PAX i Chrześcijańskiego Stowarzyszenia Społecznego. W ocenie licznych respondentów, zwłaszcza tych, którzy „należeli” do tych organizacji, przyczyniły się one wydatnie do dezintegrowania środowiska kapłańskiego w Polsce, do zdemoralizowania wielu kapłanów, zwłaszcza młodych i słabo doświadczonych w zwalczaniu trudności pojawiających się w życiu kapłańskim i w pracy duszpasterskiej w parafii, finansowały ich „szkolenie” ideologiczne i aktywność duszpasterską, oczekując w zamian lojalności i współpracy w różnych sferach życia publicznego. Księża ci popadali w ten sposób w kolizję z prawem kanonicznym i z władzą kościelną, narażając się przy tym na ostre konflikty sumienia. O tych zdarzeniach i problemach wspominali niechętnie i z bólem, widząc w nich zarazem zło moralne wyrządzone Kościołowi i religii. Organizacjom tym przypisują oni własne złaicyzowanie i niemoralny tryb życia, pijaństwo i kontakty z kobietami, a także własną rezygnację z kapłaństwa.

Kłopoty w rodzinie macierzystej

Około 1/5 badanych księży wskazała jeszcze inne powody własnej rezygnacji z kapłaństwa. Są to mianowicie trudności życiowe własnych rodziców, w tym rozpad ich małżeństwa czy też kłopoty małżeńskie i rodzinne swego rodzeństwa. Trudności te sprawiały im jako kapłanom wiele bólu, a niekiedy wywoływały kryzys ich powołania i utratę wiary w sens i cel własnej działalności kapłańskiej w parafii albo w zakonie. Wartości religijne

i moralne głoszone ludziom w kościele nie znajdowały zastosowania w ich najbliższym środowisku rodzinnym, w życiu ich rodziców, braci i siostr. Fakty te załamywały ich i zmuszały do rewizji własnego powołania kapłańskiego. W efekcie wstydzili się własnych rodzin, ich kłopotów rodzinnych, wad moralnych i krytyki ze strony swoich kolegów księży i świeckich. Takie postawy sprzyjały ich decyzji odejścia z kapłaństwa.

Z badań tu przedstawionych wynika, że czynniki świeckie ułatwiły czy wręcz wywołały rezygnację z posługi kapłańskiej u 57,2% księży diecezjalnych i u 46% księży zakonnych, a ogółem u 54% badanej grupy. Chociaż odsetki te są nieco mniejsze od odsetków księży preferujących wyraźnie rolę czynników religijnych i kościelnych, to bez wątpienia i one odegrały istotną rolę w procesie odchodzenia badanych księży żonatych ze służby kapłańskiej w Kościele – w parafiach i we wspólnotach zakonnych.

Podsumowanie

Wyniki badań prowadzą do wniosku, iż wierność powołaniu kapłańskiemu jest problemem złożonym i zadaniem trudnym dla każdego księdza diecezjalnego i zakonnego. Dochowanie tej wierności nie jest bynajmniej sprawą prostą, a sprzeniewierzenie się jej prowadzi do kryzysu tożsamości kapłańskiej księdza, do kryzysu samego kapłaństwa w wymiarze religijnym, duchowym i aksjologicznym. Proces ten wystąpił w życiu kapłańskim badanych księży. Kryzys tożsamości kapłańskiej doprowadził ich do rezygnacji z kapłaństwa. Jednakże sam ów kryzys wywołało wiele różnych czynników, zarówno natury religijnej, jak i natury świeckiej. Rolę szczególną wszakże odegrały tu, zdaniem badanych księży, dwa powody – przymusowa bezżenność i korespondujący z nią brak predyspozycji do życia w celibacie u większości księży, a zarazem pragnienie miłości kobiety w małżeństwie i rodzinie czy miłości ojcowskiej. Kryzys życia religijnego i konflikty z władzą kościelną także mają duże znaczenie dla odchodzenia księży z kapłaństwa. Wprawdzie w sytuacji każdego badanego kapłana rolę decydującą odegrał jeden z analizowanych powodów, niemniej ostateczne odejście

z kapłaństwa dochodziło do skutku pod wpływem wielu innych czynników. Następowало ono w większości przypadków po długiej refleksji i po wyczerpaniu niemal wszystkich szans ratowania powołania kapłańskiego. Jednej przeszkody nie mógł żaden z badanych księży pokonać. Przeszkodą tą jest celibat. Księża ci, gdyby mogli zawrzeć związek małżeński, to w 90% przypadków powróciliby chętnie do służby kapłańskiej w Kościele. Wśród rezygnujących z kapłaństwa są w większości księża młodzi, którzy pracowali w duszpasterstwie nie dłużej niż 10 lat (ponad 1/2). W grupie tej są księża diecezjalni (55,6%) i księża zakonni (45,4%). Księża ci to młodzi mężczyźni, dobiegający granicy 35–40 lat życia, dojrzaali psychicznie i emocjonalnie, a jednocześnie odczuwający swoistą pustkę w swoim życiu osobistym, pustkę egzystencjalną, której nie zdołało wypełnić kapłaństwo celibatyczne. Pustkę tę wywołała, jak sami mówili, samotność spowodowana celibatem. Wtedy też postanowili nadać swemu życiu inny wymiar, inny sens i cel, albo też odmienny kierunek, i rezygnowali z kapłaństwa. Podobną zmianę dostrzegamy u pozostałych respondentów, starszych wiekiem mężczyzn i zarazem bardziej doświadczonych duszpastersko kapłanów. Jednak w ich sytuacji rezygnacja z kapłaństwa przebiegała w sposób bardziej skomplikowany, bardziej dramatyczny niż u księży z krótszym stażem kapłaństwa.

Większość badanych księży nie żałowała własnej rezygnacji kapłańskiej i uważała ją za trafną i słuszną, a także korzystną z wielu powodów dla siebie. Księża ci nie odczuwali także wyrzutów sumienia, a samej rezygnacji nie postrzegali jako zdrady swego powołania kapłańskiego.

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



KLARA SIELICKA

Wzgórza

wzgórza w dalekim kraju są ciepłe i ufne
ich skóra barwy sierpnia oddycha niebem i chmurami
które tutaj bliżej i wyraźniej dotykają powiek

ze wzgórz w dalekim kraju można usłyszeć wiatr
i bicie cerkiewnych dzwonów
których melodia przylatuje na skrzydłach bocianich
wprost do gniazd naszych rąk

wzgórza w dalekim kraju często rodzą tęczę
by wedle podań mogła on napić się wody
i oddać garść swoich barw trawom
stojącym na straży słońca i snu dawnego boga –
milczeniem prosimy go o łaskę drogi powrotnej

Noc II

lubiła wychodzić na dach swojego domu
i patrzeć na niebo
drabinę wyciągała nocą
bo żywiła podejrzenie iż ludzie
nie znajdą zrozumienia dla jej namiętności
– wieczna kanonada kanonów –

nie wierzyła w człowieka na księżycu
ale wierzyła w sam księżyc –
z troską obserwowała ciemne plamy
na jego starczej skórze

gwiazdy trochę ją irytowały
a trochę wzruszały – rozkojarzone ale i rozkoszne
była prawie pewna że chyboczą na gałęziach
ogromnego drzewa
którego ciemny pień rodzi się o zmierzchu

wiedziała też że chmury nocą śpiewają
i przypominało jej to śpiew delfinów
jaki usłyszała kiedyś w telewizji

– więc dzień musiał być lądem
a noc wielkim oceanem
z rafami gwiazdozbiorów wrakami sond kosmicznych
i wysoką falą snów
która zabierała ją porannym przypływem

Wieś

była to wieś na kresach piaszczystej ziemi
u granicy nieba – łodzi o wydłużonych i kanciastych żaglach
idealnie białych chmur
przygarbione złęknione domy zaciskały mocne niegdyś
ramiona pociemniałych bierwion z reumatycznymi nadgarstkami

[węglów
i zanosiły się suchym kaszlem strącanego z dachów gontu

mieszkał tu człowiek który postanowił zbudować piec
choć nie był zdunem i całego siebie oddawał uległej glinie
była kobieta która pragnęła ułożyć opowieść o dawnych

[dziejach
ale nie umiała pisać więc śpiewała kolejne rozdziały
w trzecim domu stara Sija gromadziła ikony monastyrską świętą
[wodę zioła

i każdego wieczoru rozogniała twarz okna woskową świeczką
wierząc że woń miodu daje spokój zmarłym

zimą wieś rozwijała skrzydła okiennic i odlatywała w sen –
dopiero wiosną wędrowcy mogli natrafić na warkocze jej dróg
pukali wtedy do drzwi wszystkich domów ale tylko jeszcze
[w trzech z nich

nie zamieszkał ciemny i milczący ptak porzucenia
zbierali się razem przy niedokończonym piecu
słuchając niewyspiewanej do końca pieśni
i paląc wieczny modlitewny ogień

patrzyli jak błękitna strużka nieba podchodzi pod próg

PATRYCJA PATYKOWSKA

Boję się

bardzo się boję że
Ariadna nie da mi nici
i nie wyjdę z labiryntu
stanę
oko w oko
z Minotaurem

bardzo się boję że
Giordano Bruno zmieni zdanie
i nie spłonie na stosie
przeżyje jak Dedal

bardzo się boję że
mogę nie zdążyć
opowiedzieć ci o moim strachu
i stanę się pijaczką
grającą na kieliszkach

* * *

niebo nisko
zawisło
– pomyślałam –
jakby chciało ogrzać ziemię

niebo nisko
zawisło
może zmęczyło się błękitem

niebo nisko
zawisło
dotykało moich włosów
a ja
– głupia –
myślałam że to twoja ręka

znak zielonej biedronki

pani Ewie

na projekcie swego grobu
narysowała zieloną biedronkę
(nie lubiła czerwonego koloru)

zielone biedronki
łatwo gubią się w trawie –
mówiła –

KLARA SIELICKA, ur. 1978, studentka Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, debiut książkowy „Poemat dla bliskiej osoby” (1997). Mieszka w Warszawie.

PATRYCJA PATYKOWSKA, ur. 1982, uczennica LO. Mieszka w Kobyłce/Warszawy.



Andrij Szkrabjuk

Jutrznia Jerozolimska

Zacznąć się to będzie w głębokiej jeszcze, głuchej nocy. O tej porze, kiedy po przebudzeniu wszystko wydaje się nam jakby nierzeczywiste i nijakie w naszym sennym zamroczeniu. Jesteśmy wtedy jeszcze pełni głosów i rozmów w nas samych, postrzegamy nasz stary stół, kredens w kuchni i wiszące w szafie ubrania jako rzeczy dziwnie przycichłe i milczące, istniejące gdzieś w niedosiętych dla nas sferach pokornego uspienia i oddalenia. Naprawdę budzić się zaczniemy dopiero w drodze do cerkwi, między śniącym coś sobie szumem drzew, nocnym niebem i zaczajonym w bezruchu, wzbierającym w nas oczekiwaniem uroczystości. O tej właśnie porze, w dni pradawne, obchodziła mury Jerozolimy pierwsza straż nocna – *Ot strážy útrennja do nószczy, ot strážy útrennja da upowájel Izrájil na Hós-poda* – i my zaczniemy najsmutniejsze, ale też najgłębiej pogrążone w cichym spokoju tego teologicznego smutku nabożeństwo liturgicznego roku bizantyjskiego, bohosłużenie Wielkiej Soboty – Jutrznie Nadgrobną, na prawosławnym Wschodzie słowiańskim zwaną z dawien dawna Jutrnią Jerozolimską¹.

Zacznijmy celebrację świętej żałoby, wytworzymy u siebie kilkogodzinną Jerozolimę, by w niej wyśpiewać nasz wielki liturgiczny tren, *tęskniej niż stróże poranku, bardziej niż stróże poranku...*

Noc oczekuje nas za drzwiami, kiedy je otwieramy i stoimy jeszcze chwilę przed nią twarzą w twarz, wdychając nocne zapachy, szумы i szelesty, zamartszy przed tym pierwszym krokiem w wilgotną wiosenną ciemność, gotową nas pochłonać i gdzieś zgubić na swych bezwiednie błakających się drogach i ścieżkach. Drzwi,

¹ Cytaty biblijne wzięte są z wydania: *Biblia, to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne, 1975. Cytaty cerkiewnosłowiańskie podane są według ukraińskiej wersji wymowy tego języka. Wszystkie pochodzą z wydań ksiąg liturgicznych w Grottaferracie pod Rzymem. Przekładu wybranych troparionów i stychier na język polski dokonał autor eseju (z wyjątkiem troparionu *Nobliwy Jósef* w przekładzie ks. dra Aleksego Znoski). Terminologia cerkiewna i liturgiczna – wedle wydania: ks. dr Aleksy Znosko, *Mały słownik wyrazów starocerkiewnosłowiańskich i terminologii cerkiewno-teologicznej*, Chrześcijańska Akademia Teologiczna, Warszawa 1983.

otwarte w noc, drzwi, otwarte w nową podróż, otoczone latoroślą winną – zawsze tak zatrzymuję się przed wami, zawsze rozmyślam chwilę o dniu nowym i o nowym doświadczeniu, o tym, co mnie czeka za waszą łagodną otwartością. Za sobą mam noc, zacinne pohukiwanie pieca, przyjazne skrzypienie starej podłogi i dostrzegalnych jakimś szóstym zmysłem dobrych duchów ciemności, krążących w moim dzieciństwie pod sufitem i ulatujących z pierwszym brzaśkiem w zapajęczony kącik nad piecem. Przed sobą mam zawsze was, moje dobre stare drzwi, zawsze widzę świat szeroki najpierw w waszym dobrotliwym obramieniu, zawsze będziecie dla mnie zamyśleniem i modlitwą przed drogą.

Po zawilościach niedługiej nocnej wędrówki jestem w naszej cerkwi drewnianej. Kryje się w lesie, jest jak gdyby wyniesiona ponad łomot i zgiełk naszego miasta, schowana przez Boga między wzgórze wielkiego miejskiego lasu. Mamy rzeczywiście swój piękny i ogromny miejski las, nie wiemy, jakim cudem się uchronił od zniszczenia prawie w środku miasta, właściwie tuż obok tumultu śródmieścia – i mamy w tym błogosławionym lesie przepiękną cerkiewkę, małe arcydziełko architektury drewnianej i rzeźby. Jest przedziwnie odmienna od ducha całego miasta, nie mieści się w jego renesansowym, barokowym i zresztą bardzo wiedeńskim charakterze, nie mogłaby w nim istnieć bez owego uchronionego i chroniącego ją lasu, którego jest sercem i niespodziewanym dziwem. Dogłębnie słowiańska, wiejska i górską, po jakimś czasie nagle przypomina oglądającemu pagodę – zupełnie po buddyjsku trzy jej wieże piętrzą się łagodnie pięcioma daszkowymi kondygnacjami ku małym kopułkom uwieńczonym nieoczekiwanie chrześcijańskimi krzyżami. Albo – karawelę, gotową do odpłynięcia ku swej szczęśliwej Palestynie.

Wnýdu w dom twój, pokłoniúsia ko chrámu swiatómu twojemu...

We wnętrzu tego domku Pańskiego jest teraz podwójnie mrocznie od nikłych płomyków lampadek przy ledwo widocznych obliczach ikon. Świece i światła zabłysną dopiero po sześciopsalmie i ektenii pokoju, przy śpiewie hymnu *Boh Hospód' i jawýsia nam – Pan jest Bogiem, On nas oświeca* (Ps 118, 27). Mrok ten stoi przed nami spokojnie z otwartymi oczyma o nieprzeniknionej czerni, niby pogrążony w rozważaniach nad sobą samym. Prawie zupełnie ciemne są okienka ikon – przezrocza nadrzeczywistości.

Przed świtem Wielkiej Soboty wchodzimy w inny już rytm, inny oddech przeżywania Strastnego Tygodnia. Jak gdyby odpłynęliśmy już gdzieś daleko od burzliwego i straszliwego Wielkiego Piątku na

głębokie wody rozmyślania o tym, co się wydarzyło, o palącym ogniu tajemnicy Męki Pańskiej, strasznym ogniu działania Pańskiego, którego odbłask przyświecać będzie naszym spokojnym i niebiańsko smutnym pogrzebowym śpiewom. Przyszedszy tutaj, w ciemność i ciepło milczącej jeszcze cerkwi – odgłosy niezliczonych minionych nabożeństw uwieźły w drewnie ścian i ikonostasu – czekamy pierwszego lekkiego otwarcia diakońskich drzwi, światobliwego szelestu czarnych rjas, brzęczenia kadzielnic, obwieszczającego początek bohosłужenia, pierwszej złocistej aklamacji – świetlistego wozhłasu, rozcinającego mrok i wzlatującego wysoko ponad czerni i niemotę śpiącego gdzieś głęboko w dole świata swym uskrzydłonym i niedosięgłym zakończeniem – *...i na wieki wieków ...i wo wky wików ...ke is tus eónas ton eónon*.

Na samym środku cerkwi złoci się w ciemności ozdobnymi obrzeżami całun – święta płaszczanica z wizerunkiem złożenia do grobu Chrystusa i otaczających jego ciało Bogurodzicy i Apostołów. Będą go przez całą jutrznię otaczać i okadzać księża i diakoni, będą go całować wierni, będzie on ośpiewywany dwoma chórami śpiewaków, prawym i lewym klirsem.

Musimy przygotować księgi. Niektóre nabożeństwa potrzebują ich dużo, wymagają od lektora umiejętności np. szybkiego przelatywania od psalmu w czasosłowie do kanonu w oktoichu i potem do troparionu w minei, przy czym wszystkie trzy melodie – tzw. hłasy albo tony – będą różne. Zmieniać hłas należy całkiem niespostrzeżenie, z zupełną jak gdyby lekkością, bez najmniejszej cezury. Zresztą, lektorzy szczytą się tą umiejętnością, z lubością obkładają się ogromnymi księgami i drobnymi modlitewniczkami, dumnie tkwią między nimi jak żydowscy talmudyści – i, podobnie jak oni, po nabożeństwie mogą godzinami roztrząsać rozliczne kwestie tonacyjno-horologiczne.

Księgi hymnów o tak dzwiecznych nazwach – Anthologion, Imnologion, Mineja, Oktoich, Mały i Duży Czasosłów, Kwiecisty Triod – jakimż cudem byłyście dla mnie w dzieciństwie, jakże mnie przyciągałyście swą tajemniczością i niepojętością, jakiegoż wysiłku żądałyście, żebym mógł was zgłębić! Z jakąż miłością uczyłem się waszego niebiańsko szorstkiego języka, brnąć przez nieskończone twarde znaki, rozkraczone jery i daszkowate jatie! Trzymam wasze piękno na języku, cudowne litery i słowa, dotykam ustami w pocałunku – *piszeszéstwowaw Izrájl... proziabájaj trawú skotóm... jáko stríly twojá unzósza wo mni...*

Stoimy w ciemnej cerkwi, łagodnie ujęci ciepłym drewnem w tym świętym pudełku – i oto płynie pierwsza chwała przenajświętszej,

jednoistotnej, żywotwórczej i nierozdzielnej Trójcy. Czytam sześciopsalm. Przemierzam w przyspieszonej recytacji wielkie obszary użałań i boleści – *Panie, jak liczni są wrogowie moi, jak wielu powstaje przeciwko mnie* – podziwiam w myśli ten starosłowiański początek Psalmu 63, który niepodobna przetłumaczyć, chyba że – *Boże, Boże mój, do ciebie jutrznięję* – ogromne, groźne fale nasuwają się z Bożego morza – *i wsia wótny twój nawet jesz na mia* – ale tam dalej wznoszą się zbawienne, niedosiężne wysokości – *jak wysoko jest niebo nad ziemią, tak wielka jest dobroć jego*.

Po sześciopsalmie (Ps 3, 38, 63, 88, 103 i 143) i po ektenii pokoju, w świecącej się już cerkwi śpiewamy wszyscy główny troparion Jerozolimskiej Jutrzni (wyhaftowany również na obrzeżach całunu), poświęcony troskliwości św. Józefa z Arymatei:

*Nobliwy Józef,
zdzjąwszy z drzewa przeczyste ciało twoje,
całunem czystym owinął,
wonnościami okrył
i w grobie nowym złożył.*

I od razu zaśpiewuję Neporoczní, trzon tej służby – 176 nadgrobnych trenów, przywiązanych do tyłuż wersetów najdłuższego w Piśmie Świętym Psalmu 119. Zaśpiewem są starosłowiańskie słowa pierwszego wersetu: *Błazenni neporoczní w put' – Błogostawieni ci, którzy żyją nienagannie, którzy postępują według zakonu Pana*. Treny są podzielone na trzy działy, tzw. stacje, rozgraniczone kadzeniami i krótkimi ekteniami, strofy w każdej następnej stacji są krótsze i bardziej zwarte. Przed każdą stacją podaje się inny wzór melodii, do tego wzoru trzeba błyskawicznie dostosować liczbę sylab w strofie i ciągle zmieniające się akcenty. Dlatego konieczny jest podział na dwa chóry-klirosy. W czasie, gdy śpiewa przeciwległy kliros, można przyjrzeć się następnej zwrotce i skonstruować w myśli jej melodyczną linię. Toteż śpiewanie starych napiewów zawsze jest w cerkwi swoiście twórcze, wymaga bowiem od tego, kto bierze udział w śpiewie, skupianej uwagi – uwagi duchowej, „teologicznej” i muzycznej. Kto chociaż raz wpłatał swój głos w ową tkaninę cerkiewnego śpiewu, zawsze będzie do niego wracał, został już bowiem sam wpleciony przez aniołów w niewidzialną liturgię, która celebduje się zawsze.

Siedzimy na długich ławkach przy haftowanym grobie Pańskim, śpiewamy na przemian wersety psalmu o miłości do zakonu Bożego

i nad wyraz piękne treny pogrzebowe – świetni rycerze śpiewu, dwa rabinackie półkola, prześpiewujące się nawzajem w głębi przedświtu. Jesteśmy tu wszyscy: starzy dziadkowie, mrużący głuchowatymi i zgrzytliwymi basami, młode niewiasty, kierujące naszą pobożność ku ciągłemu docenianiu piękna Bożego świata, małe dzieci, patrzące na wszystko rozszerzonymi oczami, po których widać, że nic z dzisiejszego misterium nie zostanie zapomniane, że to w nich przetrwa.

Śpiewamy treny Bogu zmarłemu.

*Żywocie, jakże umierasz?
jakże i w grobie przebywasz?
śmierci zaś królestwo obalasz
i z piekła zmarłych przywracasz.*

Zstąpienie do piekieł musiało być wydarzeniem poza wszelką sferą czasu; czas istnieje tylko tutaj dla nas, tylko w naszym doświadczeniu ziemskim oddziela on poszczególne śmierci minutami, godzinami, dniami, dziesiątkami lat.

Tyś wydał rozkazy swoje,
Aby ich pilnie strzeżono.

*Miary ziemi położyłeś
i w małym mieszkasz,
Jezusie Wszechkrólu, grobie dziś,
Ty, który z grobów zmarłych podnosisz.*

Empiryczna śmierć Wcielonego Boga również odbyła się – z ziemskiego punktu widzenia – w pewnym momencie naszego czasu, o pewnej godzinie i porze, w pewnej epoce historycznej; ale przecież każda śmierć jest już końcem czasu, każda śmierć jest przejściem poza czas, i dlatego tam, po tej drugiej, nieziemskiej, stronie bytu, śmierci już nie są oddzielone od siebie żadnymi interwałami.

Raduję się z drogi, którą wskazują mi ustawy twoje,
Jak z wielkiego bogactwa.

*I do grobu zaszedłeś,
i od piersi, Chryste, ojcowskich
bynajmniej się nie odłączyłeś –
to jest dziwne i chwalebne zarazem.*

Wszystkie śmierci, które były, są i będą, niezliczone śmierci człowieka, zwierzęce i roślinne, śmierci rzeczy, uczuć i przywiązań, każde ginące w niepamięci odejście kogokolwiek i czegokolwiek na zawsze, na wieki.

Okaż dobroć słudze swemu,
Abym żył i przestrzegał słowa twego!

*Ten, który ziemię utrzymuje w dłoni,
uśmiercony ciałem,
pod ziemią dziś jest utrzymywany,
zmarłych wybawiając z piekielnego utrzymania.*

Tam, poza sferą czasu, w tych wszechogarniających ciemnościach nieczasu – są właściwie jedną jedyną śmiercią.

Jestem gościem na ziemi,
Nie ukrywaj przede mną przykazań swoich!

*Jak świeca na świeczniku,
dzisiaj Ciało Boże
pod ziemię jak pod korzec się kryje
i odpędza przebywającą w piekle ciemność.*

I swoją śmiercią Chrystus wszedł w tę jedyną wszechśmierć, lecz nie zdołała ona go wchłonąć, gdyż było to wejście Boga, który przyszedł po to, by mocną dłonią wyrwać jej te wszystkie umarłe istnienia.

Dusza moja przylgnęła do prochu,
Ożyw mnie według słowa twego.

*Na ziemię zszedłeś,
żeby zbawić Adama,
i na ziemi nie znalazłszy jego, Władco,
nawet do piekła zstąpiłeś szukający.*

Przeto każda śmierć będzie spotkaniem z Bogiem, który w nią zstąpił – w swej miłującej światłości – żeby wyciągnąć rękę do Adama – każdego zmarłego.

Opowiedziałem ci losy moje, a Ty wysłuchałeś mnie;
Naucz mnie ustaw twoich!

*Wstrząsnęła się strachem, Słowie, cała ziemia,
i jutrzienka promienie skryła,
widząc w ziemi ukryte
najjaśniejsze twe światło.*

Jutrznia Jerozolimska to wyśpiewany obraz, słowésna ikóna zstąpienia do piekieł, „teologiczny płacz” nad przerażającą otchłanią Strastój Hospódnich, jutrznia żałoby, nieskończone lamentacje na ogromnej równinie Psalmu 119, pieśń o tajemnicy Hóspoda, który kiedyś przez sześć dni tworzył niebo i ziemię, a w dniu siódmym odpoczął, i oto teraz znowu, dokonawszy dzieła zbawienia, zszedł w odpoczynek najgłębszy.

Daj mi rozum, abym zachował zakon twój
I przestrzegał go całym sercem!

*Duchowe zastępy
widząc ciebie wyciągniętego dla nas, martwego,
przerażają się i zastaniają skrzydłami, Zbawco.*

Jutrznio, poranne westchnienie przed Bogiem w obecności mnóstwa łagodnych płomyków, hoży wieńcze Bożego dnia, bizantyjski diamencie, który świecisz nam z wersetów czasosłowa, uskrzydłony śpiewie, który rozświecisz twarz mądrym uniesieniem, cichy sumienny bólu, który ujawniasz wszelką nieprawość w sercu, tęsknotę, która płyniesz w cyrylicznych brzegach...

Spełnij słudze twemu obietnicę swoją,
Daną tym, którzy się ciebie boją!

*Jak lew, Zbawca,
usnąwszy ciałem,
niby lwiątko młode się podnosisz,
odłożywszy starość cielesną.*

Światłość i mądrość twoja, jutrznio – w zdziwionych oczach małego Wasylka, który przygląda się wszystkiemu z zachwytem i pyta mamę, kiedy dziś zacznie śpiewać ptaszki.

Dusza moja tęskni do zbawienia twojego,
Oczekuje słowa twojego.

*Placz najświętszy przyjdźcie zaśpiewamy
Chrystusowi zmarłemu,
jak ongiś Niewiasty Myrofory,
abyśmy i Raduj się! usłyszeli z nimi.*

Jaśniejiesz światłem niegasnącym, świtom neweczérnim, brzęczysz kadzielnicami, pocieszasz wonnościami, wiesz się złotą drogą psalmodii ku spełnieniu w Boskiej Liturgii.

Widziałem koniec wszelkiej rzeczy,
Lecz przykazanie twoje trwa najdłużej.

*Zachodzisz pod ziemię, Zbawco, Słońce prawdy,
przeto Księżyc – twoja Rodzicielka – żalami niknie,
widoku twego pozbawiana.*

Święci mężowie i nauczyciele, Andrzeju Kreteński i Janie Damasczeński, uczyście miłości bliźniego w orientalnych wywijańcach waszych troparionów i kanonów, prowadźcie ku boskiej prostocie wzdłuż meandrow یرmosów i trójpieśni, wyraziliście niezmierną grzeszność i tęsknotę ludzką w zawiłej linii neumatycznego śpiewu, przynieśliście kiedyś w nasze wiosenne śniegi wasze świetliste jutrznie.

Słowo twoje jest pochodnią nogom moim
I światłością ścieżkom moim.

*Piękna w sobie, Słowie, przedtem nie miałaś,
ani widoku, gdy cierpiałaś,
ale zmartwychwstawszy blaskiem zajaśniałaś,
upiększywszy ludzi boskimi zorzami.*

Złocisty i wonny Wschodzie, ojczyzno świetności i kadzidła, przychodzisz do prostoty i skromności Pana ze swymi obfitymi darami, obdarzasz go przepięknymi szaty, o które żołnierze nieprawości będą rzucać losy.

Blisko są ci, którzy prześladują mnie złośliwie,
Oddalili się od zakonu twojego.

*Śmierć śmiercią Ty uśmiercasz, Boże mój,
boską mocą swoją.*

Obdarzasz i nas, duchowy Wschodzie, pięknem i głębią obrzędów, obfitością śpiewów, które są jak modlitewne wino, obdarzasz nas wonnym niebem na ziemi, zechciałeś bowiem przynieść w nasz kraj od Boga trochę nieznanych kolorów i zapachów.

Prawda jest treścią słowa twego
I na wieki trwa sprawiedliwy wyrok.

*Światłości oczu moich, najśłodsze me dziecko,
jakże w grobie teraz się ukrywasz?*

Niebiański Wschodzie, rzeźbiona przez Boga brama królewska, zawsze będziesz niewidzialnie otwarty dla każdego, kto jak dziecko wejdzie w twe ogrody i ujrzy twych prześwieatnych diakonów, śpiewających w uroczystym pochodzie *Chrystós woskrése iz mértwych, Chrystus powstał z martwych, Christós anésti ek nekrón.*

Wyczekuję zbawienia twego, Panie,
I pełnię przykazania twoje.

*Powstań, Litościwy,
z czeluści piekielnych podnoszący nas.*

Po ostatniej krótkiej strofie nadgrobnych pieśni od razu zaczyna się hymn „Anielski sobór”, który jest w swym rytmie jak porywczy bieg niewiast z wonnościami do grobu, jak błyskawiczna wieść o zmarłychwstaniu:

Błogosławiony Tyś, Panie, naucz mię ustaw twoich!

*Anielski sobór się zdziwił,
widząc, jak zostałeś poczytany za zmarłego,
jak twierdząc śmierć zburzyłeś
i z sobą Adama wydzwignąłeś,
i z piekła wszystko uwolniłeś.*

Od tego momentu, zbliżając się powoli ku końcowi jutrzni (aczkolwiek jest jeszcze przed nami cały tzw. Kanon, psalmy pochwalne ze stychierami i trzy czytania z Pisma Świętego), coraz bardziej odczuwamy oscylowanie wyśpiewywanych tekstów między „już” i „jeszcze nie”: już zabłysła wieść o powstaniu z martwych, już nabrzmiewa radość, ale wciąż jeszcze wracamy do nadgrobnych lamentacji, do płaczu Matki i do przerażenia aniołów:

Przerzyły się chóry anielskie, patrząc, jak Siedzący w piersiach Ojca w grabie został złożony, jak martwy, Nieśmiertelny, którego zastępy anielskie otaczają i chwałą wraz ze zmarłymi w piekle jako Stworzyciela i Pana.

Odczytawszy Psalm 51 – pokutną cezurę między dwoma zalewami „pieśniośpiewów” – przechodzimy do Kanonu. Składa się on z ośmiu (w Wielkim Poście z dziewięciu) pieśni, z których każda jest nawiązaniem do pewnej pieśni biblijnej, np. pierwsza – do pieśni Izraelitów po przejściu przez Morze Czerwone (2 M 15,1-19), trzecia – do pochwalnej modlitwy Anny („Weseli się serce moje w Panu”, 1 Sam 2,1-10), szósta – do modlitwy Jonasza we wnętrzościach ryby (Jon 2,3-10), siódma i ósma – do zwycięskiej pieśni trzech mężów judzkich, Szadracha, Meszacha i Abed-Nego, we wnętrzu rozpalonego pieca (Dn 3,26-88), dziewiąta – do pieśni Bogurodzicy (Łk 1,46-55). Więc każda z tych pieśni opisuje przejście, w każdej jest wyspiewywane jakieś przekroczenie egzystencjalnej granicy, przełomowe dla życia spotkanie z czynem Bożym. Dziś, w Wielką Sobotę, widzimy, jak ogromna fala morska pokrywa prześladowającego Izraelitów gnębi-ciela-faraona, by o wiele wieków później „dzieci” zbawionych mogły skryć swego Zbawiciela pod ziemią; widzimy, jak ten, który kiedyś zawiesił całą ziemię na wodach bez opory, sam wisi na miejscu kaźni; oto Pan wychodzi z piekła, jak Jonasz, który wyszedł ze zwierzęcia jak z komnaty, bo piekło króluje, ale nie wieknie nad rodzajem ludzkim. Ostatnia, dziewiąta pieśń, której melodia, jedna z najpiękniejszych i najsmutniejszych w każdym prawosławnym kraju, różni się od poprzednich, jest cichą prośbą: *Ne rydaj mené, Måty, zriàszczy wo hróbi – Nie płacz za mną, Matko, widząc w grobie Syna, którego w łonie poczęłaś*. Za cztery miesiące znowu przyjdziemy na Jutrznie Jerozolimską, tylko będzie to tym razem pogrzeb Bogurodzicy, sierpniowe odzwierciedlenie Wielkanocy – ciche Uspénije.

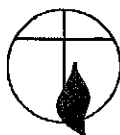
Następujące po Kanonie psalmy pochwalne (148, 149 i 150), z wplecionymi w nich stychierami, są już w pełni przepojone paschalną radością. Wprawdzie znowu opowiadamy śpiewnie w stychierach – w pewnym anagogenicznym nawrocie – o tym, jak przyszedł Józef z Arymatei do Piłata prosić ciała Jezusowego, *Zywot wszystkich: daj mi tego wędrownego, który nie ma gdzie głowy przychylić...* – ale rozbrzmiewające przedtem świetlicie i zwycięsko Chwalite, jak również Wielka Doksologia, ostatni z rozległych jutrzennych hymnów, zupełnie zmieniają nastrój nabożeństwa. Kończą jutrznię trzy czytania z Pisma Świętego – o wskrzeszeniu wyschłych kości (Ez

37), o starym kwasie i nowym zaczynie (1 Kor 5), o zapieczętowaniu grobu (Mt 27,62-66) – i przewlekłe, już całkiem wielkanocne, Alleluja, wiejące bezkresnymi melizmatami jak potężny, obfity wiatr, ożywcze tchnienie w pustyni. *Przyjdź, ożywcze tchnienie, z czterech stron i tchnij na tych zabitych, a ożyją...*

Zawsze w Wielką Sobotę było słońce. Nie pamiętam, żeby ten dzień był kiedykolwiek pochmurny. Przy ostatnich ekteniach, zamykających jutrznię, jest już w pełni słonecznie. Wyszedszy z podwójnie złocistej teraz cerkwi, wynurzywszy się w rozkwitającą wiosnę, odejdę parę kroków drogą między starymi drzewami, spojrzę jeszcze raz na smukłe daszkowe wieżyczki w pełnym słońcu, potem pójdę powoli wśród szumiących drzew, wśród życia drzew, chroniących w słońcu swoją prawdę.

Sejny, listopad 1998 r.

ANDRIJ SZKRABJUK, ur. 1969, studiował historię na Uniwersytecie Lwowskim i filozofię na KUL-u, pisarz, filozof i tłumacz, autor pełnego ukraińskiego przekładu „Sklepów cynamonowych” i „Sanatorium Pod Klepsydrą” Brunona Schulza. Mieszka we Lwowie.



Krzysztof Renik

Chanaty środkowej Azji

Posowiecka Azja środkowa przeżywa czas głębokiej transformacji. Transformacja ta znajduje swój wyraz zarówno w działaniach, których efektem jest budowanie młodych państwowości, jak i w transformacjach politycznych, gospodarczych i społecznych charakterystycznych dla całego regionu. Rozpad Związku Sowieckiego zaowocował powstaniem w tej części świata pięciu niepodległych państw: Kazachstanu, Kirgistanu, Tadżykistanu, Turkmenistanu i Uzbekistanu. W wielu aspektach droga rozwojowa tych krajów jest obecnie podobna, a nawet tożsama, w wielu innych różni się od siebie zdecydowanie. Co zatem łączy ich drogi rozwoju po upadku komunizmu i po rozpadzie Związku Sowieckiego, a co dzieli?

Dekada niepodległości

Początkiem przemian, których efektem było powstanie niepodległych państw w Azji środkowej stała się pieriestrojka i głośność, czyli polityka zapoczątkowana przez Michaiła Gorbaczowa w połowie lat osiemdziesiątych. Stosunkowo szybko w warunkach pieriestrojki i głośności dały o sobie znać dążenia narodowościowe i niepodległościowe ludów tworzących istniejący jeszcze wówczas Związek Sowiecki. Tłumione przez okres istnienia Sowietów dążenia odśrodkowe ujawniły się z chwilą zapoczątkowania nieśmiałych eksperymentów z demokratyzacją i liberalizacją życia publicznego w Związku Sowieckim. Szybko okazało się, że budowanie społeczeństwa sowieckiego, w którym uczucia narodowe miały zaniknąć, było iluzją i zakończyło się niepowodzeniem. Narody Azji środkowej opowiedziały się zdecydowanie za suwerennością. Wiosną 1991 r. parlamenty, wówczas jeszcze rady najwyższe, wszystkich pięciu byłych republik sowieckich proklamowały niepodległość.

Obserwator azjatyckiej sceny politycznej nie może nie zapytać, w jakim stopniu owo dążenie do niepodległości było rzeczywistym dążeniem Kazachów, Uzbeków, Tadżyków, Turkmenów i Kirgizów, a w jakim – było motywowane chęcią utrzymania władzy przez dawne elity polityczne, tyle że w innych już warunkach geopolitycznych. Ludzie będący wówczas u władzy zdawali sobie bowiem spra-

wę, że istnienie Związku Sowieckiego w jego ówczesnym kształcie nie jest już możliwe. System się wyczerpał i trzeba było poszukać nowego. To szukanie nowego modelu wcale nie musiało oznaczać oddania władzy. I, jak dziś widać, nie oznaczało.

Korzenie współczesnych elit politycznych krajów posowieckiej Azji środkowej są w gruncie rzeczy wspólne. Są nimi komunistyczne partie poszczególnych republik sowieckich. Najwyraźniej widać to w przypadku politycznych rodowodów prezydentów państw Azji środkowej.

Zacznijmy od największego z krajów tej części kontynentu azjatyckiego – od Kazachstanu. Nursułtan Nazarbajew, prezydent młodego państwa kazachskiego, był przez długie lata działaczem komunistycznej partii sowieckiego Kazachstanu. Był działaczem na tyle aktywnym, że w końcowym okresie istnienia imperium sowieckiego awansował na pierwszego sekretarza komunistycznej partii Kazachstanu, stając się *de facto* moskiewskim namiestnikiem w swej ojczyźnie. Jak widać, nie przeszkodziło mu to stać się pierwszym prezydentem niepodległego Kazachstanu. Komunistyczne i partyjne korzenie prezydenta zaowocowały, rzecz jasna, wejściem do elit politycznych niepodległego państwa jego partyjnych sojuszników z czasów sowieckich. Tak więc, bez ryzyka dużego błędu, można uznać, iż współczesne rządzące elity polityczne Kazachstanu, to w przeważającej mierze dawne elity partyjnej nomenklatury czasów sowieckich.

Wedle zupełnie podobnego scenariusza przebiegały wydarzenia w niedalekim Turkmenistanie. Korzenie polityczne Saparmurada Nijazowa, prezydenta tego kraju, nie odbiegają w istocie od rodowodów innych polityków współczesnej Azji środkowej. Początkowo był on szeregowym członkiem partii, potem stopniowo awansował w aparacie partyjnym. Był, jak widać, pojętnym uczniem sowieckiego systemu zarządzania, skoro doszedł aż do komitetu centralnego komunistycznej partii Turkmenii, a w biurze politycznym tego komitetu osiągnął pozycję pierwszego sekretarza, czyli głównego administratora komunistycznej Turkmenii. Pierestrojka, rozpad sowieckiego imperium, zaskoczyły pierwszego sekretarza. Ale na krótko. Szybko okazało się, że czerwone sztandary można zastąpić zielonymi – i rządzić dalej. W 1990 r. Nijazow został prezydentem Turkmenistanu. Wraz z nim elitę polityczną kraju stanowią nadal jego dawni sojusznicy z turkmeńskiego politbiura.

Nie inaczej działo się w Uzbekistanie. Obecny prezydent tego kraju, Islam Karimow, przeszedł podobną drogę, jak jego koledzy-

-prezydenci z Kazachstanu i Turkmenistanu. Ten był elektryk był, rzecz jasna, działaczem partii komunistycznej. Zaczynał od stanowiska zwykłego aparatchyka, z czasem osiągał coraz wyższe szczeble w partyjnej karierze, by zakończyć tę drogę w randze pierwszego sekretarza komunistycznej partii sowieckiego Uzbekistanu. A kiedy upadł Związek Sowiecki stał się, dzięki swym towarzyszom z Rady Najwyższej, zdominowanej przez komunistów, pierwszym prezydentem niepodległego państwa Uzbeków. Nie powinno zatem dziwić, że w rządzących Uzbekistanem elitach aż roi się od dawnych działaczy partii komunistycznych.

Nieco inna była droga na szczyty władzy obecnego prezydenta Kirgistanu Askara Akajewa. Spośród środkowoazjatyckich prezydentów, Akajew wyróżnia się swoją przeszłością. Nie w tym sensie, żeby nie należał do komunistycznej partii ZSRR. Oczywiście należał, tyle że nie pełnił w niej żadnych odpowiedzialnych funkcji. Był fizykiem jądrowym i znaczną część swego życia spędził w dawnym Leningradzie zajmując się przede wszystkim pracą naukową. Kiedy w 1991 r. wybuchła kirgiska niepodległość i kiedy zwaśnione klany były o krok od poważnego konfliktu w kwestii wyboru prezydenta, Askar Akajew pojawił się na politycznej scenie młodego państwa. Był do przyjęcia dla wszystkich i przytłaczającą większością głosów wybrano go na prezydenta. Swoją funkcję pełni już drugą kadencję.

Warto zwrócić uwagę na ten właśnie fakt – pełnienie funkcji prezydenta przez kilka kadencji. To także cecha charakterystyczna dla prezydentur w tej części Azji. Za pomocą różnych metod władcy czterech krajów środkowej Azji zapewniają sobie ciągle trwanie u steru rządów. Są to albo niekonstytucyjne referenda, uchwalane przez zależne od urzędu prezydenckiego parlamenty, w wyniku których kadencje są przedłużane, albo przedterminowe wybory, w których nie są przestrzegane żadne standardy obowiązujące przy demokratycznych procedurach wyborczych, albo wreszcie otrzymywanie od marionetkowego parlamentu dożywotniego mandatu prezydenckiego, co zapewnił sobie w styczniu tego roku prezydent Turkmenistanu, Saparmurad Turkmenbaszi Nijazow.

W tym skróconym wyliczeniu zabrakło piątego państwa regionu, czyli Tadżykistanu. Nieprzypadkowo. Początkowo scenariusz przejmowania władzy wyglądał w tym państwie podobnie, jak w czterech pozostałych. Po załamaniu się sierpniowego puczu Janajewa w Moskwie we wrześniu 1991 r. Tadżykistan ogłasza niepodległość. Komu-

nistyczna partia sowieckiego Tadżykistanu zmienia przymiotnik „komunistyczna”, na „socjalistyczna”, wygrywa wybory z braku konkurencji i na stanowisko prezydenta wybiera Rachmana Nabijewa, dawnego pierwszego sekretarza komunistycznej partii sowieckiego Tadżykistanu. Sielanka trwa jedynie rok. Silne nastroje proislamskie, właśnie pomiędzy klanami, kontakty z afgańskimi mudżaheddinami sprawiają, że w Duszanbe dochodzi do protestów, a Nabijew zostaje zmuszony wiosną 1992 r. do oddania władzy. Od tego czasu zaczyna się w Tadżykistanie czas wojny domowej i niestabilnych rządów. Sytuacja Tadżykistanu jest w tej chwili zupełnie inna aniżeli pozostałych państw posowieckiej Azji środkowej. Jest to bowiem kraj w stanie wojny, w której jedną ze stron jest także Federacja Rosyjska.

Z powyższego zestawienia łatwo można by wyciągnąć wniosek, że niepodległość krajów Azji środkowej jest w większym stopniu zasługą dawnej nomenklatury partyjnej, która w decydujących momentach rozpadu Związku Sowieckiego opowiedziała się za niepodległością, aniżeli efektem niepodległościowych dążeń Kazachów, Kirgizów, Tadżyków, Turkmenów czy wreszcie Uzbeków. Przy dokładniejszej analizie wydaje się jednak, że byłoby to uproszczenie zbyt daleko idące. Niepodległościowe dążenia tych narodów dawały o sobie znać przez cały okres istnienia Związku Sowieckiego, a w okresie pierestrojki zaowocowały ujawnieniem się ruchów społecznych na rzecz demokratyzacji; w Tadżykistanie również na rzecz renesansu islamskiego – i właśnie niepodległości. Wystarczy w tym miejscu wymienić takie ruchy, jak tadżycką partię odrodzenia islamskiego, uzbecki ruch Birlik (Jedność), stworzony przez uzbeckich intelektualistów, czy milionowe poparcie dla kazachskiego ruchu Nevada-Semipałatyńsk, domagającego się zaprzestania wybuchów jądrowych na poligonie w Semipałatyńsku w północnym Kazachstanie. Tego typu aktywność przygotowywała grunt pod niepodległość państw Azji środkowej i pod ich wyzwolenie spod dyktatu Moskwy. Dlaczego wszakże dzisiaj, u schyłku dekady niepodległości, niewiele o nich słychać, a środkowoazjatyccy władcy bez trudu przedłużają swoje prezydenckie kadencje w sposób odbiegający, zdaniem międzynarodowych organizacji monitorujących przestrzeganie prawideł demokratycznych, od uznanych w świecie standardów demokracji? Aby odpowiedzieć na to pytanie trzeba skierować uwagę na sposób, w jaki budowane są te młode państwowości oraz na zasięg oddziaływania instytucji demokratycznych w tych krajach.

Demokracja deklarowana

Gdy sięgniemy do oficjalnych dokumentów któregośkolwiek z młodych państw Azji środkowej natychmiast dowiemy się, że państwo to jest państwem demokratycznym, pragnącym budować gospodarkę wolnorynkową. Dowiemy się także, że państwa te podpisują niemal wszelkie konwencje dotyczące swobód demokratycznych, a ich akces do Organizacji Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie świadczy o głębokim zaangażowaniu w proces budowania wolnego i demokratycznego świata. Celem potwierdzenia tych wszystkich informacji przywołuje się fakt istnienia podziału władzy: na władzę ustawodawczą – we wszystkich tych państwach są parlamenty, władzę wykonawczą – istnieją w tych krajach urzędujące rządy, oraz sądowniczą – sądy są, wedle tych informacji, niezawisłe.

Zatrzymajmy się przez moment na władzy ustawodawczej. Parlamenty, te konieczne do istnienia każdej demokracji instytucje, rzeczywiście istnieją w posowieckich państwach Azji środkowej. Mają nawet swe siedziby w gmachach nad wyraz okazałych. Przykładem może być choćby Astana, nowa stolica Kazachstanu, gdzie gmach parlamentu jest pięknym przykładem nowoczesnej architektury nawiązującej do miejscowych tradycji architektonicznych. Podobnie jest i w Aszchabadzie, stolicy Turkmenistanu, gdzie budowany właśnie gmach parlamentu będzie z pewnością architektoniczną ozdobą miasta. Tyle że dla demokracji istotne jest nie to, jak wyglądają gmachy parlamentów, tylko to, co dzieje się w tych gmachach. Słowem istotne jest to, jaka jest jakość parlamentarnego życia politycznego.

I tutaj zaczynają się kłopoty. Państwa posowieckiej Azji środkowej nie wytworzyły przez ostatnie dziesięć lat żadnego realnie istniejącego systemu partii politycznych. Partii, które reprezentują różne programy wyborcze, które zabiegają o konkretne elektoraty, które wreszcie konkurują pomiędzy sobą w życiu publicznym. Przedstawiciele środkowoazjatyckiego życia publicznego pytani o to, jakie partie polityczne działają w ich parlamentach, nie kryją zakłopotania, a właściwie zdziwienia. Partyjne różnicowanie sceny politycznej jest tutaj nieznanne, a partie opozycyjne nie istnieją. W każdym razie nie pojawiają się w tutejszych parlamentach. Zadaniem środkowoazjatyckich parlamentarzystów jest bowiem wyłącznie akceptowanie polityki wytyczanej przez prezydenta, podobnie jak zadaniem rządu jest realizowanie tej polityki. Czy w takich warunkach można mówić o budowaniu demokracji i tworzeniu instytucji demokratycznych

w życiu publicznym? Oczywistym nadużyciem byłoby twierdzenie, że tak.

Piotr Iwaszkiewicz, dyplomata polski pracujący w misji OBWE w Aszchabadzie, stolicy Turkmenistanu, mówił mi w lipcu ubiegłego roku: *Ktoś, kto przyjedzie z Europy i przyjrzy się temu, co tu się dzieje – demokracją tego nie nazwie. I będzie miał rację. Strona turkmeńska mówi w takich wypadkach, także ustami swego prezydenta, o środkowoazjatyckiej drodze do demokracji. Od europejskiej drogi do demokracji droga środkowoazjatycka różni się w sposób zasadniczy. Nie przypomina ona demokracji starego kontynentu, no, może poza dekoracjami. Warto w tym miejscu zauważyć, że i z dekoracjami nie jest najlepiej. W przypadku Turkmenistanu ma tego pełną świadomość cytowany powyżej przedstawiciel OBWE: Sprawami, które budzą nasz niepokój, i z którymi przynajmniej na razie trudno jest się nam przebić do świadomości tutejszych elit rządzących, są sprawy związane z procedurami wyborczymi. Turkmeńska ordynacja wyborcza pozostawia wiele do życzenia. W Turkmenistanie nie istnieje niezależna prasa, nie istnieją partie polityczne, a poza tym nie istnieją rzeczywiście niezależne organizacje pozarządowe.*

Scharakteryzowana w ten sposób rzeczywistość społeczno-polityczna Turkmenistanu nie odbiega specjalnie od stanu, z jakim obserwator środkowoazjatyckich krajów spotyka się w innych regionach tego obszaru. Sposób budowania i działania instytucji demokratycznych jest bowiem we wszystkich państwach posowieckiej Azji środkowej podobny, czyli praktycznie nieobecny. W Kazachstanie na przykład, jak twierdzi Nurbułat Masanow, profesor antropologii kulturowej z Ałmaty i jednocześnie przedstawiciel zupełnie niewidocznej w tym państwie opozycji, panuje system patronacko-kliencki. Najwyższym patronem jest prezydent. Jego klienci to polityczna i gospodarcza elita kraju. Ale i oni są patronami dla klientów wywodzących się z niższych szczebli zarządzania. I tak drabina ta schodzi aż na sam dół hierarchii społecznej. Tak ściśle powiązana ze sobą struktura zależności patronacko-klienckich wykazuje zadziwiającą żywotność. I oczywiście nie ma w tej strukturze miejsca na tworzenie instytucji demokratycznych i budowanie demokratycznych procedur.

Z podobną sytuacją spotkać się można także w Kirgistanie i w Uzbekistanie. Dekoracyjny charakter wszystkich instytucji typu demokratycznego jest tam uderzający. Niedawne wybory prezydenckie w Uzbekistanie oraz wybory parlamentarne w Kirgistanie są tego świetnym potwierdzeniem. Szczególnie interesujący jest pod tym

względem przypadku Kirgistanu. Obserwatorzy środkowoazjatyckiej sceny politycznej przez długi czas uważali prezydenta tego kraju za jedynego, prodemokratycznego przywódcę w posowieckiej Azji środkowej. Akajew był zwolennikiem reform rynkowych i daleko posuniętej liberalizacji gospodarki. Z pewnością takiej właśnie polityce Kirgizi zawdzięczają rozwój małych inicjatyw gospodarczych, możliwość swobodnego handlu bazarowego, wreszcie próby odchodzenia od centralnie sterowanej gospodarki. A także obecność zagranicznego kapitału, szczególnie w zakładach zajmujących się wydobywaniem cennych metali kolorowych. Prezydent Akajew doprowadził także do zamknięcia jednego z ważnych poligonów dawnej armii sowieckiej ulokowanego na wodach jeziora Issyk-kul, gdzie przez dziesięciolecia testowano broń podwodną, głównie torpedy. Pierwsza połowa lat 90. zapowiadała zdecydowaną przemianę Kirgistanu. Stało się jednak inaczej.

W drugiej połowie lat 90. trudno już mówić o kontynuacji tej drogi. Kirgistan został co prawda w 1998 r. przyjęty do Międzynarodowej Organizacji Handlu, ale w dziedzinie budowania gospodarki wolnorynkowej nastąpiło istotne spowolnienie przemian. W kontaktach gospodarczych zaczyna się ponowne zacieśnianie więzi z Rosją. Do tego wszystkiego dochodzi konflikt prezydenta z parlamentem oraz ograniczenie procesu demokratyzacji państwa. Znika na przykład opozycyjna prasa, a w mediach elektronicznych trudno szukać przejawów jakiegokolwiek krytyki poczynąń prezydenta. W marcu tego roku dochodzi do demonstracji działaczy opozycyjnych protestujących przeciw wynikom przeprowadzonych nieco wcześniej wyborów parlamentarnych, które zdaniem obserwatorów środkowoazjatyckiego życia politycznego nie miały nic wspólnego z zachowaniem standardów demokratycznych. Demonstracje te zostały rozpędzone przez policję. Askar Akajew zaczyna podążać drogą wytyczoną przez trójkę pozostałych chanów Azji środkowej. Chociaż być może ciągle jeszcze zasługuje na miano chana samoograniczającego się.

Czy korzenie takiego właśnie, nadal autorytarnego, sposobu sprawowania władzy w krajach Azji środkowowschodniej, tkwią wyłącznie w tradycji rządzenia, znanej w tej części świata od stuleci? Czy nawiązują do tradycyjnego systemu rządzenia, systemu, który w swej zdegenerowanej formie obowiązywał także w latach istnienia Związku Sowieckiego?

Rzecz jasna, nie można lekceważyć rodzimej tradycji i historycznego dziedzictwa, także dziedzictwa sposobu sprawowania władzy. Ma

ono przemożny wpływ także na to, co dzieje się współcześnie. W tej części Azji mało kto przejmował się europejskimi, czy też amerykańskimi, pomysłami na budowanie społeczeństw demokratycznych. Silna władza jednostki była tu zawsze w cenie, a kult wodza odgrywał istotną rolę w kształtowaniu życia publicznego. Budując swój złoty posąg, obracający się wokół własnej osi na postumencie wysokości kilkudziesięciu metrów, prezydent Turkmenistanu wpisuje się doskonale w tradycyjne wyobrażenie tutejszego przywódcy narodu... Na dodatek, kreowanie elit politycznych wiązało się ściśle z zależnościami plemiennymi i klanowymi, które to zależności w tej części naszego globu od zawsze odgrywały istotną rolę w budowaniu struktur życia politycznego i zbiorowego. Mimo swego partyjnego rodowodu prezydent Kazachstanu wywodzi się ze społeczności, z której tradycyjnie zawsze pochodzili kazachscy chanowie... W tej części Azji od wieków istniało zapotrzebowanie na chanów i rządy twardej ręki.

Wydaje się wszakże, że kontynuowanie autorytarnego systemu rządzenia nowo powstałymi państwami w Azji środkowej ma, oprócz przedsowieckiej oraz sowieckiej tradycji sprawowania władzy, także i inne korzenie. Korzeniami tymi jest, jak się wydaje, także sytuacja gospodarcza młodych państw Azji centralnej. Również ona nie sprzyja budowaniu prawdziwie demokratycznych społeczeństw w tej części świata.

Gospodarczy cud nie nadchodzi

W swoją niepodległość społeczeństwa państwa Azji środkowej wchodziły z nadzieją na poprawę bytu ekonomicznego. Samodzielność miała przynieść racjonalizację gospodarki, lepsze wykorzystanie bogactw naturalnych, produkcji przemysłowej i rolnej. Wydawało się, że uwolnienie gospodarki z gorsetu centralnego sterowania będzie sprzyjało jej dynamicznemu rozwojowi. Wywodzące się z dawnej nomenklatury elity polityczne jakby zapomniały przy tym, że dziedzictwo okresu sowieckiego w dziedzinie gospodarczej nie będzie łatwe do przezwyciężenia. Oczekiwania szybko okazały się większe od realnych możliwości.

W okresie sowieckim Azja centralna była traktowana jako zaplecze surowcowe dla całego Związku Sowieckiego. Rozwijano tu sektory wydobywcze, tworzone system przemysłowy, który został powiązany tyłoma nitkami z resztą imperium, iż jego samodzielne funkcjonowa-

nie było jeżeli nie niemożliwe, to z całą pewnością bardzo utrudnione. Zasadą sowieckiej polityki gospodarczej w Azji środkowej było wywożenie z tego obszaru surowców i przerabianie ich zupełnie gdzie indziej. Dotyczyło to również gospodarki rolnej, której podstawą były – w Kazachstanie uprawy zbóż, natomiast w Turkmenistanie i w Uzbekistanie uprawy bawełny. Nie budowano na terenie tych ówczesnych republik związkowych zakładów przetwórczych, przydzielając im jedynie rolę dostawców surowców.

Wraz z odzyskaniem niepodległości, kiedy więzy z rosyjskim centrum zaczęły się rozluźniać, kraje te stanęły przed trudnym do rozwiązania problemem, co zrobić ze swoimi przemysłami surowcowymi, co zrobić z rolnictwem, którego organizacja zupełnie nie przystawała do nowych realiów.

Znakomitym przykładem problemów z posowieckim rolnictwem jest sytuacja, w jakiej znalazła się dawna gospodarka pokółchozowa w Kazachstanie. W latach władzy sowieckiej Kazachstan, szczególnie północny Kazachstan, był bowiem spichlerzem dla ogromnej części byłego ZSRR. Ogromne arealty uprawy zbóż były uprawiane nie na potrzeby ludności Kazachstanu, ale na potrzeby całego Związku Sowieckiego. Opłacalność tej produkcji była wątpliwa, ale ludzie w kazachskich kołchozach i sowchozach mieli pracę, mieli poczucie stabilizacji. Wraz z powstaniem niepodległego Kazachstanu zaczęto ograniczać produkcję zbóż. Ludzie w kołchozach i sowchozach tracą pracę, a kołchoźniane wsie przedstawiają zwykle obraz nędzy i rozpacz. Brakuje dosłownie wszystkiego, a energia elektryczna dociera do nich przez dwie-trzy godziny na dobę. Nie dlatego, że jej brakuje, tylko dlatego, że kołchozy i sowchozy nie mają czym za nią płacić. Rozgoryczeni ludzie pokazują leżące odłogi pola i zadają dramatyczne pytanie – dlaczego? Przecież przyjdzie głód, gdy nie będziemy uprawiali tych pól.

Jednakże na pytanie o to, czy w sklepach brakuje pieczywa, mąki, przetworów zbożowych, najczęściej pada odpowiedź – nie brakuje. W niepodległym Kazachstanie okazało się, że produkcja zbóż na terenie republiki była zbyt wysoka, jak na potrzeby niepodległego Kazachstanu. A do tego była jeszcze dotowana. Młodego państwa nie stać na takie dotacje, a eksport pozostaje w sferze marzeń, bo niby kto ma kupować kazachskie zboża? Nie są one najwyższej jakości, nadprodukcja zbóż na świecie jest faktem, a ewentualny odbiorca, czyli Federacja Rosyjska, albo nie bardzo ma czym zapłacić, albo woli kupić brakujące tony zbóż gdzie indziej. Także dlatego, że Fede-

racja Rosyjska wcale nie jest zainteresowana dynamicznym rozwojem kazachskiej gospodarki...

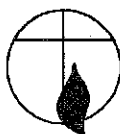
Z podobną sytuacją boryka się Uzbekistan, tylko że w jego przypadku chodzi o uprawy bawełny. W czasach sowieckich ogromne zbiory bawełny były wywożone z Uzbekistanu, a także z sąsiedniego Tadżykistanu, do fabryk położonych na terenie Rosji. Teraz współpraca z Rosją została rozluźniona z podobnych, jak w przypadku Kazachstanu, powodów i oba państwa nie bardzo wiedzą, co zrobić ze swymi monokulturowymi uprawami. Rzecz jasna, sytuacja ta odbija się niekorzystnie na położeniu ludności wiejskiej.

Dwa z nowo powstałych krajów: Kazachstan i Turkmenistan, liczą poza tym na pieniądze pochodzące z eksportu ropy naftowej i gazu ziemnego. Dla prezydenta Turkmenistanu, Saparmurada Nijazowa, było zupełnie oczywiste, że jego państwo w krótkim czasie stanie się drugim Kuwejtem. Zasoby gazu oraz ropy znajdujące się w basenie Morza Kaspijskiego należą do najbogatszych na świecie. Zainteresowanie złożami okazywane przez wielkie, zachodnie koncerny petrochemiczne pozwalało ufać, iż po rozpoznaniu tych zasobów szybko nadejdzie czas ich intensywnej eksploatacji. Wraz z nią przyjdą pieniądze i dobrobyt. Ciągłe jednak tak się nie dzieje. Powodów jest kilka.

Po pierwsze, współczesny świat nie przeżywa braku tych surowców, a na światowych rynkach utrzymuje się ich niewielka nadprodukcja. Po drugie, koncerny zachodnie zainteresowane są tymi złożami, ale widzą w nich raczej rezerwy strategiczne, a nie obszary, na których już obecnie rozpocznie się wydobywanie. Po trzecie, nie bardzo jest jak przesyłać te surowce z terenu Turkmenistanu oraz sąsiedniego Kazachstanu, który również liczył na pieniądze pochodzące z eksploatacji złóż kaspijskich i zagłębia tengizkiego. Cała dotychczasowa sieć gazociągów i ropociągów jest w tym rejonie siecią posowiecką, która prowadzi na ziemi Federacji Rosyjskiej, do rosyjskich zakładów petrochemicznych. Budowa nowych sieci przesyłowych omijających terytorium Rosji, która nie jest zainteresowana tranzytem turkmeńskich czy kazachskich surowców w obawie przed konkurencją dla gazu i ropy z Syberii, jest ogromnie kosztowna. Niestabilność w rejonie Kaukazu, a także w Afganistanie, stawia pod znakiem zapytania budowę nowych linii przesyłowych także z powodów politycznych. Tak więc, nadzieje na szybką eksploatację złóż kaspijskich nie bardzo mają szansę na realizację. To oczywiście sprawia, że sytuacja gospodarcza państw Azji środkowej staje się coraz trudniejsza.

I to jest właśnie kolejny powód coraz bardziej widocznego w tym rejonie świata autorytaryzmu rządzącej elity. W obawie przed utratą władzy, spowodowaną gospodarczą niestabilnością oraz trudnościami codziennego życia, elity polityczne młodych państw Azji centralnej ograniczają swobody demokratyczne, tworzą system o charakterze totalitarnym, budują kult wodza. W ich przekonaniu bowiem jedynie rządy twardej ręki pozwolą zachować odzyskaną niedawno niepodległość, a kult wodza będzie gwarantował spójność społeczeństw, które, jak twierdzą miejscowi obserwatorzy sceny politycznej, były przyzwyczajone od wieków do życia pod rządami despotycznych chanów.

KRZYSZTOF RENIK, ur. 1952, polonista, antropolog kultury. Od 1992 r. dziennikarz Polskiego Radia. Mieszka w Warszawie.



Niepodległość jest cenna

Z dr. Markiem Gawęckim, ambasadorem Polski
w Kazachstanie, rozmawia w Ałmaty Krzysztof Renik

— *Obserwatorzy społecznej sceny Kazachstanu często operują pojęciem trzech żuzów: młodszego, średniego i starszego. Co to są żuzy?*

— Żuzy są to ugrupowania ponadplemienne, często jednak – i mylnie – nazywane plemionami. W ramach każdego żuzu istnieje kilka plemion, które z kolei dzielą się na wielkie rody. Jest to pewien fenomen społeczny na ziemiach Kazachstanu, który przetrwał okres sowiecki, i który funkcjonował w czasach sowieckich. Świadomość przynależności do określonego żuzu jest dla Kazachów pierwszym elementem samoidentyfikacji. Kazach, zapytany o to, kim jest, powie albo z jakiego jest rodu, albo z jakiego żuzu. Dopiero później dowiemy się, że jest Kazachem.

Ugrupowania żuzowe związane są także z terytorium, chociaż związki te bywają dość płynne. W dużych miastach, na przykład, przemieszanie żuzowe jest dość silne. Daje się to odczuć szczególnie w Ałmaty. Ale nawet i tu mało jest Kazachów, którzy nie znalazłby swej przynależności żuzowej.

— *A czy wśród Kazachów jest również ludność pozażuzowa?*

— Tak, jest jeszcze grupa ludności o nazwie „biała kość”. W świadomości tutejszej są to potomkowie proroka Mahometa – okreśłani mianem hodża, oraz potomkowie Czyngis Chana. Jest to elita życia publicznego. Elita ta jest ponad hierarchią żuzową i jest otoczona największym prestiżem społecznym.

W strukturze etnicznej Kazachów istnieje pewna gradacja. Na przykład starszy żuz jest żuzem, który z reguły sprawował władzę. Mimo że jest on najmniejszy, to z niego właśnie wywodziła się największa liczba chanów. Z żuzu średniego wywodziли się z kolei ludzie uważani za dobrych gospodarzy, rolników, pasterzy. Żuz młodszy, to społeczność najbardziej wojownicza, z niego wywodziли się kazachscy wojownicy.

— *W jaki sposób struktury żuzowe przeżyły okres sowiecki? Czy w okresie sowieckim żuzy zachowały swoje tradycyjne role w strukturze społecznej Kazachów?*

— Tak, mimo że propaganda sowiecka i etnografia sowiecka mówiły, że takie przeżytki, jak żuzy – zostały zlikwidowane bądź wyparte przez model powstającego społeczeństwa sowieckiego. Ale już nawet na szczeblu republikańskim przynależność żuzowa była czymś istotnym. Co więcej, była respektowana przez władzę. Jeżeli, na przykład, pierwszy sekretarz partii należał do starszego żuzu, to otaczał się ludźmi ze swojego rodu lub ze swojego żuzu. Struktura żuzowa znana była decydom moskiewskim. W ramach powszechnej zasady divide et impera, która w Związku Sowieckim była realizowana niemal perfekcyjnie, naznaczano najwyższych urzędników w zgodzie z tradycyjnymi zależnościami żuzowymi: bądź wspierając wybranego ludźmi z jego żuzu, bądź też tworząc wokół niego otoczenie z żuzów konkurencyjnych. To były takie elementy antropologii stosowanej. Zależności te funkcjonowały od najwyższych szczebli, czyli pierwszego sekretarza republikańskiej partii, aż po struktury administracji terenowej.

— *Czy elity żuzowe wypracowały własną strategię wchodzenia w strukturę władzy sowieckiej?*

— Nie mam na to pytanie gotowej i wyczerpującej odpowiedzi. Sądzę wszakże, że taka strategia została przez elity żuzowe stworzona. Autorytety żuzowe włączały się w system funkcjonowania państwa komunistycznego. I to wcale nie było oceniane w sposób jednoznacznie pejoratywny. Nawet dzisiaj, gdy Kazachstan jest państwem niepodległym i odcina się mocno od komunistycznej przeszłości, działalność w strukturach państwa sowieckiego oraz wszelkie gratyfikacje będące następstwem tej działalności są powodem do dumy i zadowolenia z dawnej aktywności.

— *W jaki sposób kształtowały się i kształtują współczesne elity władzy w Kazachstanie? Czy zależności żuzowe odgrywają, podobnie jak w czasach sowieckich, istotną rolę w kształtowaniu się tych elit?*

— Tak. Jest pewna kontynuacja. Władzę w niepodległym Kazachstanie przejęła dawna elita partyjna. W jakimś stopniu była ona elitą

żuzową. Nazarbajew pochodzi wprawdzie ze starszego żuzu, ale nie z najważniejszego rodu. Ma jednak wsparcie żuzowe. Jednak wraz z przechodzeniem Kazachstanu na tory gospodarki rynkowej tworzą się nowe elity, które już nie zawsze dają pierwszeństwo zależnościom żuzowym. Do większego znaczenia dochodzą przedstawiciele średniego i młodszego żuzu. Mówi się, że niektóre ugrupowania rodowe z tych żuzów w większym stopniu niż inne rody panują nad przemysłem naftowym, inne zaś nad przemysłem metalurgicznym. Tak więc, takiego czystego podziału zbudowanego na zależnościach żuzowych już nie ma. Tak zwani nowi Kazachowie często pochodzą z ostatnich rodów nie najważniejszego żuzu. Swoje znaczenie osiągają dzięki przedsiębiorczości i dość specyficznemu procesowi prywatyzacji, a nie dzięki bezpośrednio działającym zależnościom żuzowym. Mając pieniądze konkurują z tymi, którzy osiągnęli swe pozycje wyłącznie dzięki przynależności rodowej.

— *Przemiany gospodarcze Kazachstanu, zwrot ku gospodarczemu liberalizmowi, mogą zachwiać tradycyjną strukturą żuzową?*

— Tak, mogą nią zachwiać. Ona nie będzie w nowej sytuacji odgrywała już takiej roli, jaką odgrywała w sposób podskórny, nieoficjalny, w społeczeństwie sowieckim, czy jaką odgrywała w pierwszych latach niepodległości Kazachstanu. Z drugiej wszakże strony jest ona tak mocno zakorzeniona w myśleniu każdego Kazacha, że świadomość, z kim ma się do czynienia, jest bardzo istotna. I ten element szybko nie zginie. Natomiast rola tradycji żuzowej w tworzeniu współczesnych elit państwowych, politycznych, gospodarczych będzie, sądzę – malała.

— *Ważnym elementem kształtowania życia publicznego w tej części globu była w przeszłości tradycja religijna, islam. Czy w tej chwili islam kształtuje w Kazachstanie obraz życia publicznego?*

— Obecnie można dopiero mówić o tworzeniu życia religijnego w Kazachstanie. Tereny Kazachstanu zostały zislamizowane późno, to jest przecież dopiero XIX w. Elity rodowe były co prawda zislamizowane wcześniej i posiadały pewną wiedzę religijną, natomiast świadomość religijna wśród przeciętnych koczowników kazachskich była powierzchowna. Nie była głębsza od wiedzy religijnej Tatarów w Polsce. Wiadomo, że jest się wyznawcą islamu, ale już głębszej

wiedzy brakuje. Tutaj, na przykład, nawet przedstawiciel elity akademickiej Almaty ma problem z określeniem, czy w Kazachstanie funkcjonuje islam nurtu sunnickiego czy szyickiego.

Kazachowie są sunnitami, ale w tej chwili świadomość islamską buduje się tu, prawdę powiedziawszy, na nowo, od podstaw. Natomiast bardzo liczne są w islamie Kazachów elementy wierzeń przedmuzułmańskich, bardzo typowe dla społeczeństw koczowniczych. To są elementy tradycji szamańskich. One przetrwały i zostały włączone w ludowy, lokalny islam stepów Kazachstanu. Dzisiaj bardzo trudno odejść tutajszym muzułmanom od tych tradycji.

— *Czy tego typu spuścizna muzułmańska sprzyja budowaniu w Kazachstanie państwa islamskiego, sprzyja rozwojowi muzułmańskiego fundamentalizmu?*

— Tutaj nie ma gruntu dla fundamentalizmu islamskiego, nie ma gruntu dla religijnego ekstremizmu. To, co proponują muzułmańskie nurty fundamentalistyczne, choćby odrzucanie kultu przodków, jest nie do pogodzenia z tradycją stepową Kazachów, gdzie kult przodków był zawsze elementem bardzo silnym. Osobiście, nie widzę tu szans na szerszy rozwój wahabizmu na przykład, czy innych nurtów fundamentalistycznych.

— *Jaką rolę może odegrać islam w budowaniu współczesnej państwowości Kazachstanu? Czy może być spoiwem tej państwowości?*

— Niewątpliwie tak. Każde młode państwo potrzebuje elementów, które identyfikują obywatela z tym państwem. Islam jest postrzegany przez tutejsze władze jako jeden z tych elementów, który spaja społeczeństwo, i który jest elementem samoidentyfikacji. Może być nawet uważany za element ważniejszy aniżeli przynależność żuzowa. Przynależność żuzowa może być bowiem elementem dezintegrującym państwo, islam natomiast jest czynnikiem integrującym.

— *Ale Kazachowie to przecież około pięćdziesięciu procent społeczeństwa Kazachstanu. Pozostała część to, mówiąc dość nieprecyzyjnie, ludność rosyjskojęzyczna. Czym dla tej ludności będzie odradzający się islam?*

— Myślę, że nie będzie zagrożeniem. Trzeba przyznać, że polityka religijna Kazachstanu jest dość liberalna. Nie preferuje się tu specjalnie islamu. Pozostawia się swobodę praktyk religijnych innym wyznaniom. Zwłaszcza wyznaniom chrześcijańskim. Kościół katolicki rozwija się w Kazachstanie bardzo dynamicznie i często spotyka się z wyraźną pomocą władz. Zarówno na szczeblu najwyższym, jak i na szczeblu lokalnym. W ostatnich latach powstało w Kazachstanie kilkadziesiąt kościołów i często były one budowane ze środków kołchozowych. Istnieje tu potrzeba zapełnienia próżni duchowej po okresie sowieckim i władze uważają, iż te wielkie religie, których wyznawcy tu mieszkają, mogą tę próżnię zapełnić. Sądzę, że ideały chrześcijaństwa nie są odległe od ideałów islamu i stąd ta tolerancja.

— *W jakim stopniu ludność rosyjskojęzyczna akceptuje państwowość kazachską i identyfikuje się z nią?*

— Szczegółowych badań na ten temat nie znam. Rosjanom należącym do tej grupy trudno jest pogodzić się z nową sytuacją. Trudno zresztą pogodzić się z nią i Polakom, i Koreańczykom. Trudno tym społecznościom zaakceptować fakt, że rola rdzennej ludności tych ziem, czyli Kazachów wzrosła, że rozwija się kazachski język, że jest wymagana znajomość tego języka jako języka państwowego. Trzeba pamiętać, że przez wiele dziesięcioleci w życiu publicznym dominowali na tych ziemiach Rosjanie. I z tym godzili się wówczas wszyscy. Byli Rosjanie i jakby w opozycji do nich byli wszyscy inni. Teraz jedna nacja z tych innych i niegdyś sobie równych, czyli Kazachowie, doszła do władzy. Trudno się z tym pogodzić Polakom, Niemcom, Koreańczykom, a najtrudniej Rosjanom.

— *Czy Rosjanie w Kazachstanie mają świadomość, że znaleźli się dzisiaj w podobnej sytuacji, w jakiej byli kilkadziesiąt lat temu Brytyjczycy, gdy rozpadało się imperium, nad którym nigdy nie zachodziło słońce?*

— Nie. Niestety imperium sowieckie nie potrafiło się znaleźć tak elegancko, jak znaleźli się Brytyjczycy żegnając się ze swoją mocarstwowością. Tutaj te konwulsje są zdecydowanie silniejsze.

— *Czy te konwulsje widziane z perspektywy Ałmaty mogą zagrozić młodej państwowości Kazachstanu?*

— Nie sędę. Dla miejscowych elit politycznych wartość tej państwowości i niepodległości jest zbyt cenna. Nie zgadzam się z tymi politologami, którzy w młodych krajach Azji środkowej widzą jedynie formę przejściowej państwowości.



sesje - sympozja

**EDUKACJA
DLA WSZYSTKICH**

*Wizja
lidera ekumenicznego
XXI wieku
Seminarium
„Ecumenical leadership:
Patterns and Possibilities
in the 21st Century”*

**Instytut Ekumeniczny Bossey
w Céligny koło Genewy,
24 – 31 marca 2000**

W seminarium na temat: „Przewodnictwo ekumeniczne: modele i możliwości w XXI wieku” brało udział 23 przedstawiciele różnych Kościołów chrześcijańskich reprezentujących niemal wszystkie kontynenty świata. Zaproszono ośmiu prelegentów, głównie reprezentujących kontynent europejski. Program seminarium był bardzo napięty: każdego dnia po śniadaniu, o godz. 8.45, miała miejsce wspólna poranna modlitwa w kaplicy, po czym z przerwami na kawę i lunch odbywały się kolejne sesje i prelekcje, które trwały aż do godz. 18.00. Jedynie w niedzielę 26 marca było więcej czasu, a uroczyste nabożeństwo zostało odprawione o godz. 10.30 w kaplicy – jego punktem

kulminacyjnym była długa homilia. Nabożeństwu przewodniczyła miejscowa pastorka Kościoła ewangelicko-reformowanego. Natomiast w poniedziałek 27 marca po południu uczestnicy seminarium zwiedzili siedzibę Światowej Rady Kościołów w Genewie.

Spośród 23 uczestników seminarium aż 17 osób reprezentowało Kościoły protestanckie. Przybyły 3 osoby z Kościoła ewangelicko-reformowanego: świecka studentka teologii z Węgier, pastorka z Holandii i pastor z Zambii. Przybyło również trzech reprezentantów Kościoła Zjednoczonego Kościoła Chrystusa: dwóch pastorów z Zambii i Zimbabwie oraz jedna osoba świecka z Wysp Salomona. Kościół ewangelicko-augsburski reprezentowały dwie osoby: studentka teologii z Niemiec przygotowująca się do pracy jako pastorka oraz jeden pastor. Również Kościół ewangeliczny reprezentowały 2 osoby: pastor z Syrii oraz świecka osoba z Kamerunu. Kościół prezbiteriański reprezentował pastor z Korei Płd., Kościół Chrystusa – osoba świecka z Nikaragui, profetyczny Kościół Pana – pastorka z Nigerii, Kościół metodystów – pastor z Malezji, Kościół baptystów – osoba świecka z Birmy. Ponadto przybyła jedna protestantka z Indonezji oraz asystent biskupa Czeskiego Kościoła Husyckiego. Natomiast Kościół prawosławny reprezentowały dwie osoby: kapłan z Ugandy (patriarchat aleksandryjski) oraz świecki Rumun obywatelstwa czeskiego pracujący w kurii metropolity Pragi. Kościół rzymskokatolicki reprezentowały 4 osoby: świecki student teologii

protestanckiej z Czech, kleryk-karmelita bosy z Francji oraz dwóch przedstawicieli Instytutu Ekumenicznego KUL: o. Bazyli Mosionek, karmelita bosy, oraz autor niniejszego sprawozdania. 24 i 25 marca uczestnicy seminarium poznawali siebie nawzajem, mówili o swoich zaangażowaniach ekumenicznych oraz o swych oczekiwaniach związanych z tym seminarium.

26 marca przybył pierwszy prelegent, dr Gert Ruppell, luteranin z Finlandii, stały współpracownik przy Światowej Radzie Kościołów (SRK), który wygłosił swój odczyt na temat historii ruchu ekumenicznego, koncentrując się raczej na przeszłości niż na aktualnych zagadnieniach ekumenicznych. Następnego dnia odbyła się prelekcja pt. „Kobiety w ruchu ekumenicznym” wygłoszona przez Nicole Fischer, protestantkę ze Szwajcarii. Poruszyła ona sprawę dyskryminacji i przemocy wobec kobiet. Nie omieszczała również poruszyć kwestii ordynacji kobiet na duchownych w Kościołach protestanckich. Następnie pastor Kościoła baptystów z Wielkiej Brytanii Simon Oxley, współpracownik SRK, wygłosił referat nt. „Edukacja w ruchu ekumenicznym”. Skoncentrował się na niepokojącym dysonansem pomiędzy tym, co proponuje SRK, a tym, co prezentują Kościoły członkowskie SRK. Wskazał, że recepcja postanowień SRK w poszczególnych Kościołach pozostawia wiele do życzenia. Prelegent docenił istnienie w Kościołach protestanckich tzw. szkółek niedzielnych, które powstały przede wszystkim z tego powodu, że w niedzielne popołudnie dzieci z nudów zakłócały

spokój na ulicach. Wskazał również, że studia teologiczne same w sobie powinny być ekumeniczne w przeciwieństwie do studiów na temat ekumenizmu. We wtorek 28 marca przybył na seminarium sekretarz generalny SRK, pastor Kościoła ewangelicznego z Niemiec, Konrad Raiser, który wygłosił prelekcję nt. ruchu ekumenicznego z perspektywy sekretarza generalnego SRK. Mówił m.in. o zjawisku globalizacji. W tym kontekście powiedział, że w ostatnim czasie Kościół metodystów Republiki Tubalu (na Pacyfiku) liczący 10 tys. wiernych zapragnął stać się członkiem SRK, a członkostwo w SRK wymaga, by Kościół liczył co najmniej 25 tys. członków. Problem polega jednak na tym, że Republika Tubalu liczy nieco ponad 10 tys. obywateli tak, że wręcz można powiedzieć, że Kościół metodystów w tym kraju jest Kościołem narodowym. Dlatego postanowiono zrobić wyjątek i w ten sposób Kościół metodystów Republiki Tubalu stał się członkiem SRK. Sekretarz generalny SRK podjął również zagadnienie stosunku naród–państwo, dystansując się od wszelkich form nacjonalizmu i kosmopolityzmu. Następnym prelegentem tego dnia był ks. dr Ioan Saucă z Rumuńskiego Kościoła Prawosławnego. Przedstawił on prawosławny punkt widzenia na istniejące obecnie stosunki między Kościołami. Powiedział o zaangażowaniu Kościołów prawosławnych w dzieło ekumenizmu. Podkreślił nieodłączność dokonania dekulturacji Kościołów prawosławnych. Chodzi o to, aby prawosławne Kościoły lokalne nie wiązały się ściśle z jedną narodowością czy

kulturą, ale żeby były bardziej otwarte na uniwersalizm Kościoła. W przeciwnym razie bowiem lokalne zwyczaje danego Kościoła prawosławnego urastają do rangi dogmatu. W kwestii stosunków między prawosławnymi a grekokatolikami podkreślił, że Kościół rzymskokatolicki winien pomóc Kościołowi grekokatolickiemu we wdrożeniu postanowień II Soboru Watykańskiego. W ten sposób Kościół grekokatolicki mógłby stać się bardziej otwarty na dialog ekumeniczny z Kościołem prawosławnym. Należy również, zdaniem prelegenta, przypominać Kościołowi grekokatolickiemu o jego wschodnich korzeniach, których niejednokrotnie członkowie tego Kościoła się wstydzają. Ostatni prelegent tego dnia, prof. Faitala Talapusi, pastor Kongregacyjnego Kościoła Chrześcijańskiego z Samoa, mówił na temat edukacji w Instytucie Ekumenicznym w Bossey, o możliwościach uzyskania stopnia magistra bądź doktora teologii ekumenicznej w tym instytucie. W środę, 29 marca, pierwszą prelekcję wygłosił pastor Kościoła ewangelicznego z Niemiec dr Martin Robra nt. „Sprawiedliwość, pokój i integracja stworzenia”. Poruszał on zagadnienia współczesnej teologii ekologii. Kolejny prelegent, prof. dr Julio de Santa, reprezentujący Kościół metodystów z Urugwaju mówił na temat globalizacji oraz solidarności w szerokim tego słowa znaczeniu. Nawiązał nawet do związku zawodowego „Solidarność”, który ponieważ doprowadził do obalenia systemu totalitarnego w Europie Środkowo-Wschodniej. Wskazał również na

głębokie znaczenie słowa „sprawiedliwość”, które ściśle jest związane z greckim słowem „eleemosyne” występującym w Biblii – słowo to przeszło również do innych języków nowożytnych (angielskie słowo „alms” czy francuskie „aumône”). Poruszył on również kwestię współzależności Kościołów i państw oraz Kościołów i związków zawodowych. Zastanawiał się także, czy jako chrześcijanie winniśmy wciąż podkreślać naszą solidarność z ubogimi. Zadał ponadto inne, bardzo istotne, pytanie wzywające Kościoły do rachunku sumienia: czy Kościołom nie zależy bardziej na przetrwaniu jako instytucji niż na refleksji, jak dziś głosić Ewangelię. Prof. dr Julio de Santa, mówiąc z sympatią o katolickich teologach wyzwolenia, zacytował jednego z nich, któremu Kościół rzymskokatolicki zakazał nauczać tego rodzaju teologii: *Jest bardzo dobrze być pokornym, ale nie jest bardzo dobrze być upokarzonym*. W końcu prof. dr Julio de Santa podjął refleksję nt. politycznej ekonomii Ducha Świętego. Kolejnym i ostatnim już prelegentem był Melaku Kifle, członek wschodniego Kościoła etiopskiego. Mówił on o istotnych problemach Afryki. Jednym z nich jest rozprzestrzeniający się wirus HIV oraz wysoki procent ludności chorującej na AIDS. Innym problemem jest mentalność postkolonialna Afrykańczyków: zamiast rozwiązywać swoje problemy między sobą, politycy afrykańscy przyzwyczaili się traktować Francję czy Wielką Brytanię jako państwa rozjemcze.

Głównym tematem dyskusji było zagadnienie święcenia kobiet. Przed-

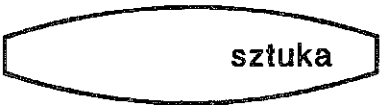
stawiciele Kościołów protestanckich zapytali katolików i prawosławnych, dlaczego nie chcą święcić kobiet, na co ci odpowiedzieli, że jest to sprzeczne z Tradycją Kościoła. Ponadto, powiedzieli katolicy, należałoby zapytać, czy w ogóle Kościół rzymskokatolicki może święcić kobiety. Pojawia się bowiem problem, czy zakaz wyświęcania kobiet wynika z prawa Bożego czy tylko z prawa kościelnego. Z kolei, strona katolicka zapytała stronę protestancką, czy wszystkie Kościoły protestanckie wyświęcają kobiety. Protestanci przyznali, że nie. Skoro jednak protestanci akcentują jedynie powszechne kapłaństwo wiernych, to według tej teologii nie ma żadnych podstaw ku temu, aby wyświęcać kobiety na duchownych. W tym kontekście strona katolicka zapytała, dlaczego mimo to nie wszyscy protestanci godzą się na święcenia kobiet. Protestanci odpowiedzieli, że w obecnym czasie istnieją nadal pewne bariery psychologiczne czy socjologiczne co do wyświęcania kobiet na duchownych. Strona katolicka zapytała zatem protestantów, czy nie jest tak, że kierują się oni tutaj swego rodzaju tradycją, na co protestanci nic nie odpowiedzieli. W ten sposób zakończyła się dyskusja na temat święcenia kobiet.

Innym diskutowanym tematem było zagadnienie odpowiedzialności za ruch ekumeniczny. Zadano sobie pytanie, czy za ekumenizm odpowiedzialni są tylko biskupi i teologowie, czy może wszyscy chrześcijanie. Ponadto zastanawiano się nad znaczeniem i sensownością Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan. Zauważono przy tej okazji, że im

mniej informacji, tym więcej nieporozumień. Co do odpowiedzialności za ekumenizm uczestnicy seminarium podkreślili, że wszyscy chrześcijanie są odpowiedzialni za przywrócenie jedności, choć w sposób szczególnie odpowiedzialność za to ponoszą zwierzchnicy Kościołów oraz teologowie.

Seminarium było bardzo owocne, zwłaszcza dla katolików, którzy stanowili tutaj mniejszość i byli wręcz zmuszeni do wsłuchania się w racje protestantów.

Marek Blaży SJ



sztuka

MAGIA ORIENTU

Wojna i pokój Skarby sztuki tureckiej ze zbiorów polskich od XV do XIX w.

**Muzeum Sztuki Tureckiej
i Islamu w Stambule,
czerwiec – październik 1999
Muzeum Narodowe
w Warszawie,
luty – maj 2000**

Ogromna liczba obiektów sztuki i kultury materialnej, jaka trafiła do Polski z obszaru Imperium Osmańskiego w ciągu pięciuset lat wzajemnych kontaktów między wie-

kami XV a XX, drogą handlową i w wyniku wojen, wywarła przełożny wpływ na orientalny rys naszej kultury. Zapotrzebowanie na wyroby tureckie i perskie było tak duże, że wytwarzano je według orientalnych wzorów w polskich manufakturach. Tkaniny na ubiory i stroje liturgiczne, wyroby gotowe, jak kobierce, makaty, kontusze, żupany, delie, pasy kontuszowe, broń biała i palna, rzędy końskie, wyroby z ceramiki i szkła aż do końca XVIII w. konkurowały skutecznie z importami zachodnimi lub produktami w stylu zachodnim wykonywanymi w kraju. Względem patriotyczne przesądziły, że orientального pochodzenia narodowy strój polski noszony był ostentacyjnie w niektórych regionach kraju pod zaborami aż do końca XIX w.

Wcześniej zaczęto je gromadzić w kolekcjach prywatnych. Spora ich liczba trafiła w XVII w. do skarbców kościelnych i klasztornych jako wota. W wiekach XIX i XX napływały one z rąk prywatnych do zbiorów muzealnych, archiwów i bibliotek. Dzięki temu w Polsce zachowało się turecczyzny więcej niż w innych krajach poza Turcją, a niektóre wyroby, jak np. paradne namioty zgromadzone i wystawione na Zamku Królewskim na Wawelu i w Muzeum XX. Czartoryskich w Krakowie nie mają sobie równych w świecie. Mieli więc w czym wybierać organizatorzy omawianej tu wystawy ze strony polskiej, z Tadeuszem Majdą z MN w Warszawie, oraz tureckiej – w osobie pani Nazan Ölçer, dyrektorki Muzeum Sztuki Tureckiej i Islamu w Stambule, penetrujący magazyny naszych

muzeów. W Stambule też miała wystawa swoją premierę.

Pierwsze kontakty dyplomatyczne między Rzeczpospolitą a Imperium Osmańskim zostały nawiązane na początku XV w. za czasów Jagiełły. Te pokojowe próby, po śmierci króla, zniweczyła ryzykowna wyprawa podjęta przez jego dwudziestoletniego syna Władysława Warneńczyka, króla Polski i Węgier, na zajęcie przez Turków Bałkany. Przegrana bitwa pod Warną i śmierć niedoświadczonego młodziutkiego króla na polu walki przechyliły szalę zwycięstwa na rzecz Turcji w tym pierwszym starciu dwu potęg o równym wtedy potencjale militarnym. Do dalszych starć nie doszło i przez blisko 200 lat, wyjąwszy krótką wojnę w 1524 r. na tle konfliktu z podległymi Turcji Tatarami, trwał pokój. Gwarantowały go począwszy od 1489 r. traktaty dobrego sąsiedztwa, tzw. listy przymierne, wymieniane wielokrotnie między obiema stronami. Niektóre z tych tureckich arcydzieł kaligrafii pokazano na wystawie.

Wiek XVII przyniósł groźne dla Polski zmiany. W 1620 r. wybuchła wojna zakończona pod Cecorą klęską wojsk polskich i śmiercią hetmana Stanisława Żółkiewskiego na polu bitwy. Do 1673 r. pięciokrotnie Polacy ruszali na wojny z Turcją i dopiero wyprawa Sobieskiego pod Wiedeń w 1683 r., gdzie król na czele sprzymierzonych wojsk krajów europejskich odniósł zwycięstwo, położyła kres ekspansji tureckiej. Traktat karłowicki z 1699 r. zamyka stulecie zmagani wojennych polsko-tureckich, otwiera znów erę kontaktów pokojowych. Okazały się one ze

strony tureckiej wyjątkowo przyjazne w ciężkim dla Polaków okresie rozbiorów, których jak wiadomo, Turcja nigdy nie uznała. W ciągu XIX w. udzielała ona azylu i pomocy rzeszom polskich powstańców po kolejnych nieudanych zrywach wolnościowych. W drugiej połowie wieku pojawiają się też nad Bosforem coraz częściej polscy artyści malarze budzący zainteresowanie i otrzymujący zamówienia na obrazy także z kręgów zbliżonych do dworu. Spora część ich prac: egzotycznych scen rodzajowych, widoków miast, scen batalistycznych, znalazła się potem w kraju i pokazana została na wystawie.

Jej trzon tworzyły dużej klasy artystycznej tkaniny: kobierce tureckie i perskie, trzy całe namioty i płot dużego namiotu sułtańskiego, makaty, pasy kontuszowe oraz duża liczba niezwykle w Polsce popularnych jastyków – haftowanych złotą i srebrną nicią oraz jedwabiem dużych paradnych poszewek na poduchy. Do najokazalszych eksponatów należały szaty liturgiczne sporządzone z tureckich tkanin w kraju i tu haftowane m.in. kapa z 2 poł. XVI w., wł. Muzeum Archidiecezji Warszawskiej, ornat i dalmatyka z XVII w. z tychże zbiorów, kolumny ornatów z XVII w., wł. MN w Krakowie, haftowane antepedium ołtarzowe z tkaniny tureckiej z XVII w., wł. Muzeum Archidiecezji Poznańskiej.

Do najbardziej atrakcyjnych eksponatów należały militaria, nierzadko prawdziwe dzieła sztuki jubilerskiej, wykonane z użyciem szlachetnych metali i kamieni, w tym głównie turkusów. Te ostat-

nie wyroby wykonywano dla celów reprezentacyjnych. Mniej efektowne, choć nie pozbawione estetycznych walorów artystycznego rzemiosła, były przedmioty stanowiące wyposażenie wojowników: szable, jatagany, zbroje, tarcze i strzelby, łuki i strzały w ozdobnych kołczanach oraz rzadki egzemplarz podręcznej butli ze skóry zdobionej z 2 poł. XVI w., wł. MN w Warszawie, jeden z trzech zachowanych do dziś na świecie.

Największa liczba obrazów na wystawie pochodziła z XIX w., kiedy do Turcji zaczęli licznie napływać malarze z Europy, w tym z Polski, w poszukiwaniu modnych, egzotycznych tematów. Niektórzy z nich, jak np. Stanisław Chlebowski (1835–1884), zwrócili na siebie uwagę samego sułtana i otrzymali od niego zamówienia na obrazy. W latach 1864–1876 powstała większość prac Chlebowskiego o tematyce rodzajowej i batalistycznej. Pokazano także obrazy o podobnej tematyce takich malarzy, jak Kazimierz Żwan, Wacław Pawliszak, Józef Brandt, Jan Ciagliński oraz słynne płótno Jana Matejki „Utopiona w Bosforze”, echo krajoznawczej wyprawy mistrza wraz z żoną Teodorą do Stambułu w 1883 r.

Przechowywane z pietyzmem z pokolenia na pokolenie w polskich rodzinach magnackich i szlacheckich dzieła sztuki tureckiej traktowane były zawsze jako istotna część narodowej spuścizny. Kunstem wykonania, barwnością i blaskiem zaspokajały sarmackie gusta i upodobanie do splendoru. Z większością tych przedmiotów czas obszedł się łagodnie nadając ich pierwotnie pstrym

barwom szlachetną patynę. Jeśli tylko, pomimo tylu zawieruch wojennych, udało się je ocalić.

Krystyna Paluch-Staszkiel



OBUDZIĆ W SOBIE BESTIE

Podziemny krąg ***(Fight Club)***

USA, 1999

reżyseria – David Fincher,

wyk.: Brad Pitt,

Edward Norton,

Helena Bonham Carter i inni

140 min., Syrena

Współczesna cywilizacja zachodnia obok podziwu nad jej sprawnością techniczną coraz częściej budzi także przerażenie. Tym, co powoduje narastające niepokoje, jest postępująca „standaryzacja” ludzi, którzy, wtłoczeni w ramy nastawionej na efektywność i masowość społecznej maszyny, nie potrafią odnaleźć w dzisiejszym świecie niezbędnej przestrzeni swobodnej ekspresji, a tym samym – miejsca na swoją indywidualność. W nurcie tej problematyki, która dawno już wyszła poza sale akademickie i wkroczyła w świat popularnej kultury, należy umieścić „Podziemny krąg” Davida Finchera, twórcy mrocznych filmów „Gra” i „Siedem”. Reżyser

z żelazną konsekwencją rozwija podjęte w nich wątki, które ukazują, w sposób dość kontrowersyjny, upadek, jakiego doznaje ludzkie życie w cywilizacji.

Bohater „Gry”, (pochłonięty pracą zawodową bajecznie bogaty biznesmen) w swoje czterdzieste urodziny zostaje wciągnięty przez niesforne brata w diaboliczną grę, która ma stanowić dla niego rodzaj zbawczej katharsis. Członkowie tajemniczego klubu, zebrawszy o bohaterze odpowiednio dużo informacji, starają się pozbyć go wszelkiego rodzaju zabezpieczeń, jakimi dysponuje współczesny człowiek. Przez wydobywanie z jego psychiki dawnych traumatycznych doznań, niszczą jego wewnętrzny spokój będący gwarantem stabilnej egzystencji. Z drugiej strony, pozbawiają go majątku i doprowadzają do sytuacji, w której musi walczyć o własne przetrwanie. Aby tę walkę wygrać, bohater nie może kierować się wpojonymi przez kulturę normami i zasadami. Wprowadzając chaos w jego wewnętrzny i zewnętrzny świat zmuszają go, by kierował się najbardziej podstawowymi instynktami niczym zaszcute zwierzę.

W „Podziemnym kręgu” też mamy do czynienia z podobnie pojętą katharsis. Tylko, o ile poprzednio stanowiła ona ekstrawagancją „rozrywkę” bogaczy, o tyle tu staje się zjawiskiem o wymiarze społecznym. Bezimienny Narrator (Edward Norton), i jego przyjaciel Tyler Durden (Brad Pitt) odkrywają nową, nieznaną przedtem przyjemność – brutalną i bezwzględną walkę na pięści. O dziwo, szybko znajdują naśladowców i wkrótce w całym

kraju tworzą się „podziemne kręgi”, które na miejsce walk wybierają opuszczone piwnice. Źródłem przyjemności stają się dla nich nie tyle – jak w boksie czy zapasach – współzawodnictwo i pragnienie zwycięstwa, lecz odczucie bólu i danie upustu hamowanej i kanalizowanej przez cywilizowany świat agresji. Dlatego też nawet zmaltretowane ofiary tych walk zdają się dostępować radości i autentycznego szczęścia. Z czasem w głowie anarchistycznego Durdena rodzi się plan „Chaos”, którego celem jest wyzwolenie z cywilizacyjnych okowów już nie tylko wybranych, lecz całego społeczeństwa...

Trzeba przyznać, że „Podziemny krąg” jest filmem zrealizowanym perfekcyjnie. Praca kamery, oświetlenie oraz sceneria piwnic i przemysłowej dzielnicy, w której znajduje się dom Durdena, znakomicie oddają klimat psychopatycznej świadomości bohatera. Problem jednak w tym, że tego, co tu się dzieje, nie można po prostu „wziąć w nawias” i potraktować tylko i wyłącznie jako opisu wymagowanego wybryku chorej świadomości. Działanie psychopatycznego mordercy z filmu „Siedem”, który zabija ludzi według znanych z katechizmu grzechów głównych, można ostatecznie zredukować do jednostkowego głosu sprzeciwu wobec zdemoralizowanej cywilizacji, gdyż jego działanie pozostaje jednak w pewnej mierze izolowane. W „Podziemnym kręgu” Durden swoim przykładem zjednuje sobie całą rzeszę ślepo zapatrzonych w niego ludzi. Tym samym delikatnie zarysowana teza z „Gry” zostaje obecnie uogólniona. Najlepiej można

ją wyrazić cytując Chucka Palahniuka, autora książki, która stała się podstawą scenariusza. Zgodnie z jego słowami wszyscy jesteśmy zwierzętami, *które zapomniały o radościach wynikających z bycia zwierzęciem. Żyjemy w nierealnym świecie i nie mamy pojęcia, ile możemy wytrzymać, bo nigdy nie stajemy w obliczu wyzwania czy próby.*

Często biologistyczne potraktowanie człowieka, jakie ukazuje film Finchera, wraz z sugerowaną koncepcją szczęścia, to kracicowy przykład zwątpienia we wszystko – nihilizm absolutny, przekraczający dotychczasowe najbardziej pesymistyczne wizje człowieczeństwa. Jeśli bowiem niejednokrotnie wskazywano, że jesteśmy zwierzętami i mówiono *homo homini lupus*, to uznawano jednocześnie, że formy życia społecznego są swego rodzaju sukcesem, gdyż przewyższają naszą wredną naturę. A nawet jeśli przyjmowano, że w samej swej istocie człowiek jest zły, to pozostawiano nadzieję, że sztuka czy religijność pozwalają człowiekowi żyć wbrew własnej istocie.

Tymczasem u Finchera wszystko to, co zawsze widziano jako typowo ludzkie osiągnięcie, niezależnie od tego, czy postrzegano je jako zgodne, czy też jako niezgodne z najgłębszą ludzką naturą, zostaje ukazane jako zagrożenie dla spontanicznego i autentycznego bycia człowiekiem. Idealem staje się „zezwierzęcenie”, czyli sprowadzenie istoty ludzkiej do najprostszych i najbardziej pierwotnych instynktów.

Twórcy „Podziemnego kręgu” mają rację, że współczesna cywilizacja zachodnia zabija indywidualność

i spontaniczność. Jednak bynajmniej nie wynika z tego tak sugestywnie podsunięta teza, która patologię wynosi do poziomu normy, a z degenerata czyni hominem-mensuram. W tym ujęciu film Finchera należy uznać za głęboko antyhumanistyczny. Nie zmienia tego zaskakująca (nic więcej nie zdradzę), lecz niejednoznaczna ideowo końcowa partia filmu. W świetle ukazanych zdarzeń można ją bowiem interpretować jako zwykłą słabość bohatera, który nie podołał własnej misji...

Jan Pniewski



NIEMOC „DOMOWA”

Janusz Krasiński

Niemoc

Prószyński i S-ka,

Warszawa 1999, s. 512

Janusz Krasiński napisał jedną z najważniejszych powieści PRL-u; nie dodaję spodziewanego tu: „o PRL-u”, uważając nie tyle, że książka ta mogła, a nawet powinna być napisana w latach przedłużającego się beznadziejnie trwania poprzedniej formacji ustrojowej, ale że wynika ona z doświadczeń i obserwacji kogoś żyjącego tam i wtedy, wchodzi w sedno obchodzących nas w tamtym czasie (a mniej teraz)

sporów ideowych – które toczyły się oczywiście na ogół w nieoficjalnych, w końcu konspiracyjnych, okolicznościach – że jest zatem podporządkowana racjom i kryterium dyskursu z naszego punktu widzenia w jakiejś mierze już historycznego. Narrator z całą swą intencjonalną wolą koncentruje się na zadaniu prawdziwego odtworzenia specyficznego klimatu, charakteru epoki, a zwłaszcza wnikięcia w treść i psychodramę międzyludzkich związków w ramach odgórnie narzuconego i mało kogo już wtedy przekonującego systemu polityczno-społecznego; raczej nie próbuje pokusić się o spojrzenie na przedmiot z teraźniejszej perspektywy, uwzględniającej zatem postęp obiektywnej wiedzy o polskich latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych i późniejsze własne doświadczenia, nie dąży do sporządzenia uniwersalnej syntezy czy diagnozy przedmiotu swoich literackich dociekań. Wnikliwą autoanalizę narratora-bohatera, podporządkowaną wszakże wyzwaniom i kłopotom ówczesnego czasu, a przeprowadzaną z pieczołowitością, realistyczną troską o wręcz niuanse psychologicznych interakcji, wspiera w powieści celny przegląd i rozbiór zachowań i postaw Polaków wplecionych w swoisty zbiorowy „obłęd” (jak go zwał literacki rówieśnik Krasińskiego Jerzy Krzysztoń) czasu.

Przed wszystkim jest to jednak testowanie, zgłębianie samego siebie, badanie zakresu i domniemanego sposobu swojego uczestnictwa w zbiorowym samooszustwie, krytyczne, ale i wyrozumiałe sondowanie stopnia swej politycznej spolegli-

wości, układności, środowiskowej grzeczności (piszę, że wyrozumiałe, bo na ekshibicjonistyczną bezkompromisowość wobec siebie w podobnych okolicznościach psycho-społecznych umieją się zdobyć tylko samotne „wilki” dwudziestowiecznej wspólnoty społecznej – jak Hesse, Gënet czy Bernhard, u nas chyba mało kto, na pewno nie np. Andrzejewski czy K. Brandys). Wielkiej, symbolicznej wymowy w powieści nabiera scena publicznej inicjacji debiutującego nieco wcześniej na łamach prestiżowych czasopism utalentowanego prozaika Szymona Bolesty – na forum zjazdu pisarzy w Lublinie, w którym zresztą uczestniczył w nie odbiegającej zbyt od powieściowej roli Janusz Kasiński (o reprezentatywności postaci Bolesty, bohatera całej trylogii, wobec persony autora pisałem w 1998 r. na łamach „PP” omawiając dwa poprzednie tomy „trylogii” Kasińskiego). Podretuszowana łagodnym dowcipem wylewna szczerość niedawno wypuszczonego ze stalinowskich kazamatów wchodzącego na trybunę zjazdową i wygłaszającego swą filipikę Bolesty, głośnego (także za sprawą swoim więziennych przeżyć) debiutanta, staje się niespodziewanie panaceum łagodzącym ostre napięcia politycznej dyskusji na zjeździe pomiędzy wyrwywającymi się do głosu pupilkami a nielicznymi oponentami władzy; Bolestę ponosi impuls szczerości, a sala wypełniona kwiatem ówczesnej literatury z zapartym tchem czeka na reakcję łaskawie patronującemu imprezie za stołem przydialnym despoty – i niespodziewany łaskawy śmiech Gomułki zaskarbia

mówcy sympatię jego dotychczasowych adwersarzy, a agentom systemu da sygnał, że o duszę Bolesty warto zabiegać. I „Niemoc” zdaje sprawę m.in. z procederu tych zabiegów w czasie kontynuacji złagodzonego dopustu „hańby domowej”, uczciwie analizując postępowanie otoczonego przez dysponentów władzy, cenzorów, redaktorów, to sekowanego, to kokietowanego autora państwa PRL-owskiego.

Książka, jak już nadmieniałem, stanowi trzecią część pisanej przez wiele lat swoistej intencjonalnej opowieści wysnutej z własnego życia pisarza, którego los nie oszczędzał, który spędził długie najlepsze lata swej młodości – jako domniemany szpieg amerykański – w zbiorowych celach i karcerach bierutowskich więzień. O ile w dwóch pierwszych tomach sumienność autorska, dokumentalna wierność pamięci odwołująca się do wymowy samych faktów daje angażujące naszą wrażliwość i wyobraźnię rezultaty – także ze względu na wciąż skąpą znajomość konkretów i realiów epoki bierutowskiej przedstawionych w literackich opracowaniach tematu – o tyle w „Niemocy” zdaje się ona stanowić już niewystarczający wehikuł treści; uczciwości, rzetelności relacji wymaga się przede wszystkim od reportażu bądź dokumentu historycznego, książka Kasińskiego chce być jednak przede wszystkim powieścią – której wreszcie rządzi się swoimi prawami i dopuszcza najbardziej wyrafinowaną iluzję, byle odpowiednio umotywowaną. Janusz Kasiński poszukując swego „utraconego” – tym razem w dużej mierze straconego

nie z własnej winy ani woli – czasu pragnie nam podsunąć pod oczy całość, summę swoich doświadczeń i przeżyć w okresie szukania dla siebie miejsca na ziemi po wyjściu za bramę więzienną i uniknięciu najgorszego (które czaiło się w najbliższej odległości); pieczętowanie przegląda w pamięci przezroczą pierwszych dni wolności Bolesty, pierwsze kroki skierowane do przyjaciół „zza murów” i ich rodzin, śledzi tydzień za tygodniem oswajania się bohatera z nową rolą w życiu, jego pierwsze erotyczne olśnienia, niepewne kontakty z Innymi, potem miesiąc za miesiącem powolnego zakorzeniania się w – skorumpowanej przez system – wspólnotie pisarzy i redaktorów pism, coraz bardziej po chwili oddechu w 1956 r. poddawanych kontroli cenzury i sekretarzy. Ten dyktat sumienia, autorski postulat jak najbardziej, rzetelnego odzworowania przeszłości byłego uczestnika czasu „niemocy domowej” wywiera z upływem akcji fabularnej niekoniecznie dobry wpływ na jej koherentny i atrakcyjny z punktu widzenia czytelnika przebieg, artystyczną jakość, pod koniec wręcz nuży swoim wszytkoizmem, owym dążeniem do skompilowania „całościowego” zwierciadła losów Szymona Bolesty. Wartko i żywo, z barwnie skreślonymi charakterami postaci (Kraśniński jest jednym z niewielu żyjących pisarzy, którzy potrafią „wodzić” narrację w stylu wielkich epików) biegnie relacja z epizodu pobytu bohatera w sanatorium dla rekonwalescentów, gruźlików, samych wybranych z aparatu i komitetów – jest to jeden z motywów

kupowania Bolesty przez władzę; ale już, na przykład, rozdział zatytułowany sprawiedliwie „Reportaż z uboju” jest w istocie dość tuzinkowym realistycznym reportażem z uboju, zdającym sprawę z charakteru zajęć i zainteresowań próbujących swych sił w dziennikarce Bolesty – czyli długim splecionym pamięci. Wątek dotyczący Czerwca 1956 w Poznaniu jest jednym z najbardziej celnie i dramatycznie przedstawionych literackich świadectw tych wydarzeń w literaturze – ale wołałbym, żeby znalazł się on w osobnej książce Kraśnińskiego. Pozbierane później segmenty narracji, poszczególne wycinki rzeczywistości społecznej i obyczajowej PRL-u, które łączy postać bohatera, nie układają się więc w owe pożądane, spójne zwierciadło zbiorowego losu, raczej stają się antologią fabuł obrazujących przygody myślącego człowieka w państwie bezmyślności i układości.

Mieczysław Orski

I MUZYKA BYWA MISJĄ...

Jurate Trilupaitiene *Jezuitu Muzikine veikla Lietuvoje*

Wyd. Muzika, Vilnius 1995,
ss. 221

Dzieje polityczne Polski i Litwy doczekały się w ostatnich latach kilku rzetelnych opracowań. Gorzej, gdy chodzi o badanie wspólnych

korzeni i dokonani. Dlatego z ciekawością i zainteresowaniem przyjąłem pracę J. Trilupaitiene, znanej muzykologom m.in. z doniesień na temat Adama z Wągrowca. W 1995 r. nakładem wydawnictwa Muzika ukazała się praca poświęcona działalności jezuitów w XVI-XVIII w. na Litwie, a ściślej – ich aktywności muzycznej w tym okresie. J. Trilupaitiene pisała w oparciu o zachowane materiały i istniejącą literaturę. Bogate i jeszcze do końca nie spenetrowane archiwa przynoszą dużo konkretnych danych, poszerzających naszą wiedzę i ukazujących jak wspólne są nasze losy i jak niewskazane jest dzielenie – „to nasze a to wasze”. Już omawiany przeze mnie na łamach „Muzyki” reprint książek M. Mażwida (A. Jazdon, *Zapomniane źródła do dziejów pieśni polskiej*, w: „Muzyka”, nr 1/1996, s. 71-81) pokazał, że więcej nas łączy niż dzieli. Przyjęcie przez Litwę chrześcijaństwa spowodowało, iż kraj ten dostał się w orbitę państw europejskich, związanych wspólną religią i kulturą.

Książka J. Trilupaitiene nie powstała oczywiście w próżni. Dotychczasowy stan badań po obu stronach granic autorka przedstawia we wstępie, przechodząc następnie do warunków politycznych i kulturowych, jakie panowały wówczas na Litwie. Pierwszym ośrodkiem misyjnym, muzyce kościelnej z tamtych czasów i percepcji przyjmowanych także z Polski pieśni poświęcony jest wstęp i pierwszy rozdział. Należy pamiętać, że właśnie na tych terenach silnie rozwijała się reformacja. Jej narodowy charakter spowodował

rozwój piśmiennictwa w języku ojczystym. Autorka omawia działalność A. Kulwiecia, J. Zabłockiego i M. Mażwida. Wskazuje przyczyny, dla których sprowadzono tu właśnie jezuitów, mieszkających w pobliskim Braniewie. Biskupi wileńscy uważali, że tylko ich działalność, ich poziom intelektualny są w stanie przeciwstawić się reformacji.

Oczywiście ani jezuici, ani protestanci nie organizowali życia muzycznego od zera. Świadomie wykorzystywali istniejącą tradycję muzyczną. W rozdziale poświęconym muzyce chrześcijańskiej autorka omawia jej rozwój od czasów chrztu Litwy (1386), sporo miejsca poświęcając początkom działalności kościoła i zakonu bernardynów, którzy pierwsi rozpoczęli misje na tych terenach. Zakonnicy pochodzili głównie z Polski i wnosili tradycję muzyczną opartą głównie na chorale gregoriańskim. Trudno, oczywiście, w tym przypadku pominąć postać Władysława z Gielniowa. Przez krótki okres (1498–1501) przebywał w Wilnie H. Fink, działał C. Bazylik. M. Mażwid opracowując „*Gesmes...*” (*Gesmes Chrikszczoniskas gedomas bassniczосу per Aduenta ir Kaledas ik Gramniczu*, Królewiec 1566, cz. 2. *Gesmes Chrikszczoniskas gedomas bassniczосу per Welikas ir Sekminias ik Aduenta*, Królewiec 1570, /wspomniane prace to śpiewniki zawierające pieśni na rok kościelny/) czerpał m.in. z tradycji polskich pieśni kościelnych. W rozwoju muzyki kościelnej wyróżnia Trilupaitiene dwa etapy: 1. Silny wpływ polskiej muzyki kościelnej; 2. Po osłabieniu reformacji, większy wpływ muzyki z za-

chodniej Europy, związanej z Rzymem.

Szczególłą rolę odgrywał założony przez jezuitów Uniwersytet Wileński. Wśród innych nauk rozwijała się teoria muzyki. Duże znaczenie miały badania prowadzone przez matematyka A. Milewskiego. Dużą popularnością cieszyły się na Litwie poglądy A. Kirchnera. Ich gorącym zwolennikiem był m.in. J. Bosgrave. Osobny rozdział poświęciła Trilupaitienė na omówienie powszechnej edukacji muzycznej, której poddawani byli uczniowie w bursach czy studenci na uniwersytecie.

Jezuici bardzo dużą wagę przywiązywali do tworzenia nowych pieśni i wielokrotnie byli animatorami ich powstania. Szczególną troskę przywiązywali też do drukowania pieśni i utworów liturgicznych. Pierwszy w języku polskim – zawierający 28 pieśni – śpiewnik katolicki przygotował jezuita W. Bartoszewski. 190 utworów zawierał śpiewnik S.M. Sławoczyńskiego, przetłumaczony na język litewski z języka polskiego i łacińskiego. W obszernym rozdziale omawia autorka wszystkie dostępne jej w oryginale czy reпринcie druki, w miarę szczegółowo omawiając ich zawartość.

Muzyka uprawiana była nie tylko w kościołach. Jezuici kultywowali ją w bursach i w akademii, gdzie kapela powstała w połowie XVII w. Zachowane inwentarze muzykaliów czy instrumentów świadczą o bogactwie i wszechstronnym repertuarze. Ich działalność jest bogato udokumentowana, znane są nazwiska poszczególnych dyrektorów zespołu, kapelmistrzów, muzyków. Świadczy

to o kontaktach zespołów z Warszawą i Kopenhagą.

Szczególnie dużo miejsca poświęciła autorka działalności teatrów szkolnych i udziałowi muzyki w innych uroczystościach. Jezuici dużą wagę przywiązywali do przedstawień szkolnych. Temat ten już w przeszłości wzbudzał zainteresowanie innych autorów i znalazł odzwierciedlenie w licznych publikacjach (m.in. J. Poplatek, *Studia z dziejów jezuickiego teatru szkolnego w Polsce*, Wrocław 1957; J. Lewański, *Muzyka w dramatach szkolnych na wschodnich ziemiach dawnej Rzeczypospolitej. Polsko-rosyjskie miscellanea muzyczne*, Kraków 1967; J. Okoń, *Dramat i teatr szkolny jezuitów w Polsce wieku XVII...*, Kraków 1970). J. Trilupaitienė dokładnie omawia rozwój widowisk muzycznych, udział jezuitów w nich, a także mówi o udziale zespołów muzycznych związanych z zakonnikami w świeckich przedstawieniach i uroczystościach. Właśnie na ich przykładzie widać, jak mocno kultura muzyczna Litwy ulegała wpływom europejskim, czerpiąc również z rodzimej tradycji. Obok przedstawień znanych z innych ośrodków jezuickich nie brakuje przykładów miejscowej twórczości. Dużą rolę w kształtowaniu dramatu muzycznego odegrała „Poetica Practica” i prace teoretyczne Sarbiejeviusa. Teatr odgrywał w tym czasie istotną rolę w kształtowaniu świadomości, komentowaniu wydarzeń. Nieodłączną częścią przedstawień teatralnych i baletowych była muzyka. Kapela systematycznie uczestniczyła również w innych wydarzeniach o cha-

rakterze liturgiczno-dewocyjnym. W rozdziale zatytułowanym „Widowiska parateatralne” autorka charakteryzuje udział muzyki w procesji Bożego Ciała oraz dorocznym, bardzo uroczystym obchodzoną, odpuszczeniem ku czci św. Katarzyny – patronki nauki, i św. Kotrynosy. Oczywiście, w książce – mimo iż jest poświęcona jezuitom – nie mogło zabraknąć rodziny Radziwiłłów i innych magnatów, którzy aktywnie uczestniczyli w życiu muzycznym. Często stali oni po przeciwnej stronie barykady, ale często również jezuita doświadczali dobrodziejstw ich mecenatu. Wielokrotnie spotykamy na łamach książki wzmianki o wielkich postaciach z naszej wspólnej historii.

Osobny rozdział poświęciła J. Trilupaitiene biografii kompozytorów, których nazwiska najczęściej spotykamy na łamach archiwaliów. I ku mojemu zaskoczeniu – bo spodziewałem się raczej informacji o znakomitościach lokalnych, mniej u nas znanych – najwięcej miejsca autorka poświęciła postaciom znanym w polskiej i rosyjskiej muzykologii. Postacie J. Branta, M. Kreczmera i Sz. Berenta kojarzymy raczej z historią muzyki polskiej. Wielokrotnie jednak – zwłaszcza M. Kreczmer – przebywali oni w Wilnie i ich muzyka była tam często wykonywana. M.P. Dylecki urodził się w Kijowie, zmarł w Moskwie. Kształcił się przypuszczalnie w Warszawie i wiele wskazuje na to, iż znał muzykę polską. Przebywał również w Wilnie, gdzie wydał w 1675 r. polską wersję (zaginioną) swojej popularnej „Gramatyki Muzycznej”.

Dwa ostatnie, bardzo krótkie, rozdziały są powierzchownym omówieniem dwóch rękopisów ze zbiorów Litewskiej Biblioteki Narodowej im. M. Mażwida. Pierwszy z nich przynosi informację o rękopisie z Kroź i działalności dwóch kompozytorów: Adama z Wągrowca i V. Bertolusiego. Pozbawiony incipitów muzycznych tekst, jest rozszerzoną wersją artykułu J. Trilupaitiene znanego z „Muzyki” (J. Trilupaitiene, *Nieznaną XVII-wieczny rękopis z Kroź*, w: „Muzyka”, nr 1/1993, s. 97-102). Nieco więcej miejsca poświęciła autorka tym razem postaci V. Bertolusiego. Ostatni, bardzo krótki, rozdział przynosi interesującą informację o XVII-wiecznej tabulaturze organowej z Braniewa. Była ona własnością Jakuba Apfella, studiującego w kolegium jezuitów w Braniewie, a następnie przebywającego w klasztorze cystersów w Oliwie. Według autorki tabulatura została przywieziona do Wilna z Braniewa przez któregoś z muzyków jezuickich. Licząca 330 stron tabulatura zawiera utwory m.in.: O. Di Lasso, H.L. Haslera, O. Vecchi, L. Viadany, D. Cato i A. Stabilo. Całość jest zapisana notacją niemiecką. Transkrypcje 10 anonimowych utworów znaleźć można w indeksie. Przypis odsyła nas do obszerniejszego materiału opublikowanego w „Menotyrze” nr 1/1995.

Oprócz wspomnianych wyżej transkrypcji, autorka umieściła utwory znane z wydań polskich (Brant, Kreczmer), a także kompozycję Bertolusiego i kilka innych, krótkich, anonimowych utworów. Uzupełnieniem tekstu są ilustracje umieszczone na końcu książki.

Otrzymaliśmy interesującą książkę o naszych wspólnych dziejach. W znaczny sposób rozszerza ona naszą wiedzę o działalności muzycznej jezuitów. Pożyteczne wydaje się przetłumaczenie jej na język polski. Być może, zapoczątkowałoby to podjęciem szerszych badań na temat muzycznej działalności jezuitów także w Polsce.

Barierą przy czytaniu książki jest oczywiście język. Dołączone streszczenie w języku angielskim jest tylko ogólnym omówieniem zawartości książki. Brakuje szczegółów, danych, które możemy poznać dopiero przy uważnej lekturze całości. Słownik jest niezbędny. I okazuje się, że nadal brakuje porządných opracowań. Ten, z którego korzystałem zawiera tylko 50 000 słów i brakuje w nim terminów muzycznych. Pewnym utrudnieniem dla czytelnika nie znającego języka litewskiego, a szukającego polskich kompozytorów, jest podanie ich nazwisk w litewskim brzmieniu. Dużo czasu upłynęło nim przyzwyczaiłem się, że Viljamas Berdas to W. Bird, Brantas Jonas to Jan Brant, a Zygmuntas Šveikovskis to Zygmunt Szweykowski.

Daleki od wszelkich narodowościowych kwestii, a nawet obojętny wobec nich, wychowany w duchu tolerancji, ze zdziwieniem słuchałem moich interlokutorów, z którymi prowadziłem rozmowy na temat książki. Urodzeni przed wojną, często na kresach, odbierali ją zupełnie inaczej. Nie przypuszczałem nigdy, że badania muzykologiczne mogą być odbierane z innego punktu widzenia, przez pryzmat „swojej małej ojczyzny”. Nauczyły mnie te

rozmowy, że nawet sztuka może być w tym przypadku drażliwą sprawą, że rozmowy na jej temat same bywają nie lada sztuką.

Andrzej Jazdon

OŚWIECONY BISKUP

Teresa Kostkiewiczowa
Studia o Krasickim

Instytut Badań Literackich,
Warszawa 1997, ss. 227

Rodzime polskie Oświecenie właściwie zawsze było wolne od antychrześcijańskiej fobii. Od szkolnych lat wiemy, że najwybitniejsi jego przedstawiciele to biskupi, prałaci, zakonnicy – pijarzy, jak Stanisław Konarski, a nawet jezuiti. Francuska antyklerykalna, a nawet antychrześcijańska, wersja wieku świateł została poddana łagodnej „polonizacji”. Jednym z najwdzięczniejszych przykładów tej swoistej inkulturacji idei oświeceniowych jest postać najwybitniejszego przedstawiciela polskiego Oświecenia, biskupa Ignacego Krasickiego.

Trudno się dziwić, iż pisano o nim wiele: *o twórcy tym napisano już niemal dużą bibliotekę*, pisze w słowie wstępnym do swoich „Studiów o Krasickim” prof. Teresa Kostkiewiczowa. A jednak tych siedem esejów – niektóre z nich były już wcześniej drukowane – wpisuje życie i twórczość autora „Monachomachii” we współczesną refleksję krytycznoliteracką, pokazu-

jąc jego zaskakującą aktualność i nie zawsze zauważaną mądrość.

Najciekawsze wydają mi się uwagi o języku i to nie tylko poetyckim. Oto, jakby od niechcenia rzucona, uwaga o niebezpieczeństwie manipulacji słownej: *przedstawiając ludzi, którzy posługują się mową jako narzędziem społecznego porozumiewania, poeta formułuje również spostrzeżenia na temat natury języka, a także – po raz pierwszy chyba w naszej tradycji poetyckiej – sygnalizuje niebezpieczeństwa nadużywania tego narzędzia, bezbronnego wobec różnego rodzaju manipulacji* (s. 133).

Albo uwaga o języku niejednolitym poetycko, czerpiącym z różnych źródeł: *Był on tym poetą, który przywrócił poezji możliwość mówienia zróżnicowanego i sięgania do różnych źródeł językowej ekspresji. Podczas gdy Naruszewicz potrafił utrzymywać swoje wiersze przede wszystkim w wysokiej tonacji retorycznego zadziwienia, a Karpiński najlepiej wyrażał intencje twórcze w obrębie potocznego języka mówionego – Krasicki z powodzeniem przywracał poezji wielorakie rejestry ludzkiej mowy. Warto zacytować dalszy fragment tego interesującego wywodu: Dostrzegł i wykorzystał szansę bogactwa i różnorodności jej tonów, odrzucił wyłączność pompacyjnego stylu wysokiego i udostępnił wypowiedzi poetyckiej całą szeroką paletę zabarwień: od żartu, parodii, skupionej refleksji, po autentyczną wzniosłość, ironię i sarkazm* (s. 219).

Pisanie Teresy Kostkiewiczowej o wybitnym przedstawicielu Oświecenia jest przykładem rzadkiej sztuki

odrzućcia, a może raczej dyskretnego ukrywania, ogromnego warsztatu erudycyjnego. Uczona „mieszka” niejako w wielowymiarowej refleksji humanistycznej i dlatego nie musi jej na każdym kroku przywoływać. Ze swobodą, ale i zwięźle, nazywa ona różnorodne tradycje obecne w wierszu „Szczęśliwość”: *Literackim i myślowym kontekstem takich wierszy jest z jednej strony poetyka refleksyjnej, filozoficzno-moralnej ody, z drugiej zaś – tradycja horacjańska, widoczna nie tylko w strofice i toku zdań, ale przede wszystkim w tak znamiennej postawie, w której stoicka idea umiaru wzbogaca się inspiracją etyki chrześcijańskiej – heroicznej radości w ograniczeniu* (s. 73).

Skoro już o poezji i wierszach mowa, może warto zwrócić uwagę na, niedostatecznie dostrzeganą, osobistą tonację niektórych z nich, ot choćby:

*O najmiłsza osobności,
Tyś jest źródłem szczęśliwości,
Ty mnie wznagasz, ty mnie zdobisz,
Ty mnie ku myślom sposobisz,
W tobie rozkosz moja cała,
Bogdajeś nie ustawała.*

Zaskakujący ton u poety oświeceniowego, kojarzonego przecież zwykle z postawą dystansu, żartu, a nawet zgryźliwej ironii. W wierszach skierowanych do bliskich poecie osób znajdujemy wiarę w człowieka, nieczęstą np. u uznanego za pokrewnego Krasickiemu twórcę La Rochefoucaulda: *W lirykach Krasickiego ponad ironiczne napięcia i tony sarkazmu wybija się bowiem mądry, choć trudny spokój*

trzeźwego myśliciela. Zachowana zostaje wiara, że człowiekowi dany jest przywilej i satysfakcja dostrzeżenia i uświadomienia sobie, w poznawczym akcie rozumu, istoty własnej natury i ograniczeń egzystencji. Przeświadczenie to jest podstawowym gwarantem spokoju ludzkiego, pozwalającym człowiekowi znosić własną trudną, ale rozpoznawalną sytuację (s. 82).

Kostkiewiczowa daje też własną propozycję odczytania powieści Krasickiego „Mikołaja Doświadczyńskiego przypadki”, która nie tylko stała się punktem wyjścia do licznych naśladowań wśród rodzimych twórców, ale była też tłumaczona na język niemiecki, francuski i rosyjski. Miał książkę biskup własne zdanie o ludziach epoki, umiał też celnie oceniać ówczesną produkcję piśmniczną. Jest godne uwagi, że jego zdanie o epoce rozumu wcale nie było entuzjastyczne, wręcz przeciwnie, z bezlitosną przenikliwością obnażał jego głupotę. Oto, co pisał w liście do Kajetana Ghiogiotiego wysłanym 17 września 1789 r. z Heilsberga: *Dzięki tak zwanej filozofii naszego stulecia, najgłupszego ze wszystkich, wydani jesteśmy na pastwę wszelkich nieszczęść, a na domiar złego wypowiadamy o sobie nawzajem tyle bredni, że nasze wnuki i prawnuki, czytając historię osiemnastego wieku powątpiewać będą w prawdziwość wydarzeń* (s. 153).

Jaki więc był ten wiek światła, jeśli tak pisał o nim jego najwybitniejszy w Polsce przedstawiciel? Eseje prof. Teresy Kostkiewiczowej stawiają również to pytanie.

Stanisław Obirek SJ

**POETA
Z POŁUDNIOWYCH STOKÓW
BESKIDU ŚLĄSKIEGO**

Wilhelm Przeczek
*Małe nocne
modlitwy.*
Wpisane w Beskid

Ilustracje: Kazimierz Mrózek
Wyd. Macierzy
Ziemi Cieszyńskiej,
Cieszyn 1996, ss. 83

Zamieszkały na Zaolziu prozaik i poeta Wilhelm Przeczek prezentował się już czytelnikom zamieszkałym na północ od Beskidów i oświadczył (w 1975 r. zdobył I nagrodę w ogólnopolskim konkursie „Warszawska Jesień Poezji” za poemat „Psałterz Beskidzki”), i w druku (w 1994 r. opublikowano w Warszawie jego oryginalny tom prozatorski „Kazinkowe granie”). Nasza krytyka, zajęta głównie różnorakimi echemi literackimi transformacji ustrojowej, nie opisała tego zjawiska (a właściwie go nawet nie odnotowała). Już zupełnie nie zauważony pozostał tom poezji, wydany w cztery lata później, a do zrozumienia pisarstwa Przeczka mający znaczenie podstawowe. Jeśli bowiem pierwszy jego człon – owe „nocne modlitwy” – zawiera wiersze z pierwszej połowy lat 90., drugi – „wpisany w Beskid” – jest swoistym miniwyborem liryków inspirowanych zarówno pejzażem ojczystej ziemi poety, jak i szczególnymi, historycznymi i współczesnymi, doświadczeniami odkładającymi się

z okresu tuż powojennego, z silniejszym uwypukleniem pierwiastka religijnego. Trudno tu oprzeć się przypuszczeniu, że to uproszczenie formuły wypowiedzi poetyckiej Przeczka wiąże się z utratą partnera do dialogów nie ograniczanych uboższymi horyzontami intelektualnymi i bardziej oniesmieloną wrażliwością artystyczną otoczenia, w którym poecie przyszło żyć i tworzyć.

Najcenniejsze tedy w jego „uspokojeniu” artystycznym wydają się tony duchowego pogłębienia i „wniknięcia w siebie”, takie jak wyznanie (z wiersza „Pozwoliłeś mi Panie”):

*proszę spraw teraz z łaski swojej
żebym pojednał się z niepokojem
którym mnie świat naznaczył
panie
niech słowo znowu słowo znaczy*

To Tuwimowskie odniesienie (do znanego fragmentu „Kwiatów polskich”: *Lecz nade wszystko słowom naszym / Zmienionym chytrze przez krętaczy / Jedność przywróc i prawdziwość: / Niech prawo zawsze prawo znaczy / A sprawiedliwość – sprawiedliwość*) jest nie tylko znamię głębokiego pokrewieństwa łączącego Przeczka z polską tradycją poetycką, ale także uzasadnieniem tonu głębokiego przekonania o własnej racji poetyckiej, wyartykułowanego z powściągliwą godnością etyczną i estetyczną w wierszu „Dziękuję panie”:

*...w oczekiwaniu świadków zbyt
[wymownie niemych
pierwszy wiersz z brzegu
[najdonośniej krzyczy*

*Dziękuję panie łaskawy za światy
które mi życie w życiu przemieszało
i mogłem znowu w bruzdy słowa
[trafić
niby w mgławicę znaczeń
[nieskończenie białą.*

Wacław Sadkowski

LOGIKA A MYŚLENIE POTOCZNE

Teresa Hołówna
*Błędy, spory,
argumenty.*
Szkice z logiki stosowanej

Wydział Filozofii i Socjologii
UW, Warszawa 1998, ss. 112

Niewielka rozmiarami książeczka Teresy Hołówny zaskakuje przede wszystkim dlatego, że stanowi rzadkie w literaturze przedmiotu zjawisko, którego niezwykłość polega na prostej konstatacji, iż stan wiedzy logicznej oraz kondycja samej logiki pozostawiają, wbrew pozorom, wiele do życzenia. Już samo określenie dyscypliny jako „logika stosowana” budzić może poważne zaniepokojenie adherentów logiki czystej, należącej do matematyki, a więc programowo lekceważącej swoje związki z myśleniem potocznym.

Tymczasem autorka „Błędów, sporów, argumentów” niespodziewanie stwierdza, że nie jest wcale jasne, czy ludzie myślą w sposób logiczny, że wszelkim argumentom za lub przeciw tezie o „logiczności”

potocznego myślenia przeciwstawić można równie mocne argumenty przeciwne. Albo ludzie myślą poprawnie – zastanawia się autorka – i wtedy logików udzielających podręcznikowych porad „logicznego” myślenia musi ogarnąć zażenowanie, albo też ludzie myślą niepoprawnie i wtedy zażenowanie logików powinna wzbudzić ich nieporadność w formułowaniu wskazówek, jak należy błędów w myśleniu unikać. Z pewnością jednak ludzie myślą, a ich myślenie pozostaje w określonym stosunku (poprawności lub niepoprawności) do tego, o czym mówią logicy. Związek między logiką a myśleniem potocznym obiera sobie zatem autorka za przedmiot swego opracowania, zaś o jej odwadze świadczy właśnie ów specyficzny rachunek sumienia, jaki czyni w imieniu logiki.

Celem książki T. Hołównki nie jest udzielenie definitywnych odpowiedzi na pytanie o istotę potocznego myślenia. Autorka dąży do zarysowania rzeczywistych skłonności potocznego myślenia do nieprzestrzegania (lub przestrzegania) zasad poprawnego wnioskowania, z drugiej zaś stara się rozpoznać intelektualne samopoczucie logików opowiadających się za lub przeciw poprawności tego myślenia.

Tak więc przedmiotem zainteresowania T. Hołównki jest obecność zasad poprawnego wnioskowania w potocznym myśleniu. Zrozumiałe jest więc, że najpierw przygląda się ona podręcznikom logiki, uprawiając coś, co nazwać można swoistym „podręcznikoznawstwem”. Ponieważ jednak podręczniki te odzwierciedlają jedynie to, co wiedzą ich auto-

rzy, ci zaś wiedzą rzeczywiście niewiele, autorka jest zmuszona kontynuować poszukiwania wszędzie, gdzie to tylko możliwe. To oryginalne „podręcznikoznawstwo” ma jeszcze tę zaletę, że pozwala przezwyciężyć pewien szkodliwy mit powstały za sprawą tych właśnie podręczników. Podręcznik ma bowiem tę specyficzną cechę, iż obce jest mu sokratejskie wyznanie *wiem, że nic nie wiem*, a z racji tego, że z założenia skierowany jest do odbiorcy, który rzeczywiście – tyle że w innym sensie – wie, iż o logice nic nie wie, wywołuje w tym odbiorcy przeświadczenie, iż jakiegolwiek powątpiewanie w podręcznikowe prawdy zakrawałoby na świętokradztwo. Zastanawiając się więc nad problemem, który z podręcznikami logiki nie ma z pewnością nic wspólnego, autorka przy okazji wyświadcza przysługę tym wszystkim, których nikt wcześniej nie uprzedził, iż nawet logika ma swoje nie rozwiązane problemy.

Kwestia stosunku autorów podręczników logiki do rozumowania potocznego zajmuje autorkę zapewne dlatego, że autorzy usilnie starają się wzbogacić swe wywody przykładami rozumowań, które mają wyglądać na zaczerpnięte z życia. Tymczasem przykłady błędów wnioskowania, jak słusznie zauważa autorka, nie zdołałyby zwiesić nawet kilkuletniego dziecka. Sprawa wyglądałaby prosto, gdyby podręczniki logiki w ogóle nie zawierały przykładów rzeczywistych wnioskowań, gdyż wówczas nie narażałoby potencjalnego czytelnika na podejrzenie, iż logika ma cokolwiek wspólnego z potocznym myśleniem. Jeżeli

jednak autorzy ci (T. Hołówka omawia tu zarówno podręczniki polskie, jak i anglojęzyczne) uważają za stosowne przestrzegać przed wnioskowaniami błędnymi, to jednak w pewien sposób sugerują związek omawianej przez siebie logiki z myśleniem potocznym.

Ta bezradność logików wobec konkretów staje się przedmiotem osobnych dociekań zakończonych konkluzją, iż o myśleniu praktycznym wiadomo dotychczas, z punktu widzenia logiki, bardzo niewiele. Nie znajdując w istniejącej literaturze zachęcających badań w tej dziedzinie T. Hołówka postuluje stworzenie samodzielnej nauki o błędzie, czegoś w rodzaju „błędologii”, która starałaby się odnaleźć lub zbudować pomost między logiką jako nauką normatywną a jej potocznymi „realizacjami”. Owa błędologia uprawiana dotychczas w podręcznikach raczej marginalnie i bardziej z poczucia obowiązku oraz autorskiej sumienności, niż z przekonania o autentycznej potrzebie oddzielnej analizy błędów, stanowi dla autorki przedmiot oddzielnych badań. Ponieważ wyniki tych badań nie napawają optymizmem, T. Hołówka nie szczędzi krytycznych uwag pod adresem tego, co do tej pory na obszarze teorii rozumowania potocznego dokonano.

Mimo że poszczególne rozdziały „Błędów, sporów, argumentów” są poświecone dość różnorodnej problematyce – od analizy błędów potocznego wnioskowania poczynawszy, przez praktyczne sposoby argumentowania, na logicznej prawomocności stereotypów skończywszy – to jednak wszystkie je łączy pewna

wspólna więź przewodnia, tj. uwikłanie rozważań w dwie, nie zawsze przystające do siebie, dziedziny: czystą logikę z jednej strony, i praktyczne myślenie – z drugiej. Dokonując pobieżnego przeglądu różnych sytuacji, w których praktyczne myślenie może wykazać się swym umiłowaniem logicznej poprawności, autorka za każdym razem zauważa, że na dobrą sprawę nic nie jest w badanej przez nią dziedzinie do końca pewne.

Nie są więc pewne wyniki eksperymentów, których autorzy z prawdziwą Schadenfreude wyciągają wnioski, jakoby potoczne myślenie podążało drogami, które jeżeli mają cokolwiek wspólnego z logiką, to tylko przypadkowo. Podawane przez autorkę uzasadnienia niewystarczającości tego typu wniosków brzmią równie przekonująco, jak przytaczane przez nią argumenty fałszywości wniosków przeciwnych. W odróżnieniu od autorów wielu podręczników oraz eksperymentatorów, którzy „odkryli”, iż myślimy poprawnie (lub że nie myślimy poprawnie) T. Hołówka poprzestaje na zasianiu w umysłach czytelników intelektualnego niepokoju o to, czy aby na pewno są oni w swym myśleniu racjonalni.

Trudności napotykają też próby usytuowania pracy T. Hołówki w obrębie starych, solidnych nauk: logiki, filozofii, teorii myślenia, teorii komunikacji czy może psychologii. Autorka porusza się na pograniczu kilku dyscyplin. Interdyscyplinarność ta nie oznacza, iż książka jest eklektycznym zlepkiem opinii, jakie na temat praktycznego myślenia wygłaszają różne nauki.

Poszukiwanie przez autorkę odpowiedzi na nurtujące ją pytanie w mieszanca luźno powiązanych ze sobą dyscyplin, świadczy o samodzielności dociekań i świeżości spojrzenia.

Wypada wreszcie zauważyć, iż poruszana przez T. Hołówkę tematyka, wbrew skłonnościom autorów wielu podręczników, nie jest sprawą marginalną i w stosunku do problemów „czystej” logiki drugoplanową. Wystarczy jednoznacznie zadać sobie pytanie, czy ludzie myślą zgodnie z prawami logiki, czy też nie, by zauważyć, iż od odpowiedzi na to pytanie będzie zależeć rozwiązanie najbardziej istotnych dla współczesnej filozofii problemów. Jeżeli okazałoby się, iż myślimy inaczej niż nakazują to zasady poprawnego wnioskowania, to, po pierwsze, należałoby odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób, w takim razie, myślimy, i jak to się dzieje, że w ogóle jesteśmy w stanie cokolwiek wymyślić, a po drugie – w poważnych tarapatach znalazłby się takie dziedziny, jak etyka, która zakłada przecież racjonalność istot. Już choćby z tego względu, jasne wykazanie, że o praktycznym myśleniu nic pewnego nie da się powiedzieć, przesądza o doniosłości pracy T. Hołówki.

„Błędy, spory, argumenty” spełniają dwa najważniejsze warunki, jakie powinien spełniać tekst filozoficzny. Pokazują jasno stan wiedzy (właściwie stan niewiedzy) o myśleniu rzeczywistym, oraz pokazują, dlaczego ten stan jest tak mało zadowalający.

Wojciech Słomski

Z HISTORII KATOLICYZMU W GRUZIJI

Tymon Tytus Chmielecki *Gruziński katolicyzm w XIX i na początku XX wieku w świetle archiwów watykańskich*

Wyd. Uniwersytetu
im. M. Kopernika w Toruniu,
Toruń, 1998, ss. 402

Na naszym rynku wydawniczym ukazała się niedawno wyjątkowej wartości publikacja, godna ze wszech miar zainteresowania wszystkich tych, których ciekawi historia Kościoła katolickiego. Publikacją tą jest praca Tymona Tytusa Chmieleckiego, pt. „Gruziński katolicyzm w XIX i na początku XX wieku w świetle archiwów watykańskich”, wydana staraniem Uniwersytetu im. Mikołaja Kopernika w Toruniu w 1998 r., w niewielkim niestety nakładzie 400 egzemplarzy. Dzieje chrześcijaństwa gruzińskiego w ogóle, a niewielkiej gruzińskiej społeczności katolickiej (której istnienie swego czasu usiłowano nawet zupełnie, za sprawą Ormian, zakwestionować) zwłaszcza – to problematyka dotąd niemal nieobecna w polskiej historiografii, słabo rozpoznana zresztą także poza Polską. U nas marginalnie zajęli się nią jedynie B. Kumor i A. Furier, na Zachodzie zaś wyróżnić należałoby jedynie prace dwóch uczonych – Włocha P. Licinio i francuskiego

asumpcjonisty, ks. R. Janina. Najwybitniejszym gruzińskim badaczem dziejów chrześcijaństwa w swej ojczyźnie, uwzględniającym szczególnie historię wspólnoty katolickiej, był katolicki duchowny Michał Tamaraszwili (1858–1911), znany na zachodzie Europy jako Michel Tamarati, autor wydanej w Rzymie w 1910 r. (w jęz. francuskim) fundamentalnej pracy pt. „L'Eglise géorgienne des origines jusqu'à nos jours”. Oprócz niego warto nadmienić jeszcze o M. Tarchniszwili i Z. Cziczinadze. Autor prezentowanej przez nas pracy obszernie wykorzystuje zwłaszcza jedno z opracowań tego ostatniego („Kościoł katolików w Gruzji”, Tyflis 1903), które zresztą na użytek własnych badań przetłumaczył był z języka gruzińskiego na polski.

W książce Tymona Tytusa Chmieleckiego, oprócz znakomitej znajomości dotychczasowego stanu badań nad analizowanym problemem i spożytkowania w zasadzie całej wartościowej literatury przedmiotu (dostępnej głównie w językach zachodnioeuropejskich, gruzińskim i rosyjskim), szczególnie cenne jest oparcie naukowych dociekań na szerokiej bazie źródłowej. Autor ze znanym wykorzystuje liczne archiwalne źródła watykańskie (łącznie z trudno dostępnymi) z Archiwum Historycznego Sekcji Sekretariatu Stanu do Spraw Stosunków z Państwami, Archiwum Kongregacji Propagandy Wiary, Archiwum Pontificium Collegium Urbanum oraz z Tajnego Archiwum Watykańskiego. Nadto przebadał on kilka

zespołów archiwaliów z tyfliskiego Archiwum Kościoła św. Piotra i Pawła oraz liczne źródła drukowane, których edycje dokonano w latach 1853–1919 w Saratowie i w Odessie. Godny podkreślenia jest też fakt świetnej znajomości gruzińskich, i w ogóle zakaukaskich, realiów przez autora, który przez trzy lata (1995–1997) przebywał na Zakaukaziu jako attaché, a następnie pierwszy sekretarz nuncjatury apostolskiej w Gruzji, w Armenii i w Azerbejdżanie, i który miał sposobność poznawać postsowieticką rzeczywistość tego regionu pracując u boku kard. Francesco Colasuono i msgr. Jeana Paula Gobela.

„Gruzinski katolicyzm...”, będąc pracą o charakterze naukowym, cechuje się klarownością kompozycji i jasnością wywodów merytorycznych. Przedstawia fachowo i w zsyntetyzowanych formach historyczne tło gruzińskiej państwowości i gruzińskiego chrześcijaństwa – niejako tytułem wstępu. Podobnie zostaje dokonany historyczny przegląd stosunków Gruzji ze Stolicą Apostolską i dziejów misji katolickich w Gruzji do końca XVIII w. Potem w wyczerpujący sposób zostaje przybliżona i zanalizowana historia misji kapucyńskich w Gruzji w pierwszej połowie XIX w. (mających nawet przez pewien czas życiowe wsparcie w osobie prawosławnego egzarchy gruzińskiego Warlama Eristawiego, piastującego tę godność w latach 1811–1817). Kolejno są omawiane w dalszej części pracy: losy katolików obrządku łacińskiego w Gruzji po wydaleniu kapucynów, zabiegach Rzymu o resty-

tuowanie misji na ziemiach gruzińskich i o uregulowania konkordatowe, a także – organizacja strukturalna Kościoła rzymskokatolickiego w Gruzji w ramach diecezji tyraspolskiej (1848–1919) oraz problemy katolicyzmu gruzińskiego pod jurysdykcją tyraspolskich hierarchów. Indeksy, tabele, wykazy duchownych katolickich pracujących w Gruzji w omawianym okresie – przyczyniają się dodatkowo do pełniejszego poznania mapy i struktury osobowej gruzińskiego Kościoła, który, oprócz rdzennych Gruzinów, tworzyli także duchowni i świeccy: Ormianie, Polacy i Niemcy oraz, mniej licznie – Rosjanie i przedstawiciele innych narodowości.

Reasumując – fakt pojawienia się w Polsce książki tak kompetentnie i wszechstronnie omawiającej interesującą i nieznaną bliżej problematykę historii katolicyzmu gruzińskiego, należy uznać za rzeczywiste doniosły. Praca Tymona Tytusa Chmieleckiego nie tylko ma szanse spełnić swe zadanie w kręgach odbiorców, do których adresowana jest na pierwszym miejscu (społeczność akademicka, inteligencja katolicka). Może ona również zostać zauważona i doceniona przez innych czytelników, zainteresowanych przeszłością i teraźniejszością Kościoła na ziemiach postsowieckiego Wschodu, z którym tak bardzo, i tak tragicznie, związane były w dwudziestym stuleciu losy tysięcy Polaków.

Istotnym faktem jest również to, że studium na temat gruzińskiego katolicyzmu pojawiło się na półkach naszych księgarń i bibliotek akurat teraz, gdy po niedawnej wizycie

Ojca Świętego w Gruzji można odnotować w Polsce wzrost zainteresowania Gruzją i tamtejszym chrześcijaństwem, od wieków walczącym z wpływami wojującego islamu.

Wojciech Szczepański

**W KREGU MITÓW,
HEROSÓW, RYTÓW
I GESTÓW**

Michał Masłowski
*Gest, symbol
i rytuały
polskiego
teatru romantycznego*

Wyd. Naukowe PWN,
Warszawa 1998, ss. 400

Obszerna, wielowątkowa książka Michała Masłowskiego „Gest, symbol i rytuały polskiego teatru romantycznego” jest pierwszą próbą kompleksowej antropologicznej refleksji o arcydramatach romantycznych, ich bohaterach, historiozofii oraz o wchodzących z nimi w różne relacje mitach, stereotypach, symbolach, gestach i rytuałach, które złożyły się na paradygmat polskiej kultury. Praca ta jest także szeroko zakrojoną dyskusją z dotychczasowymi, często uznawanymi za oczywiste, powtarzanymi sędziami o polskim romantyzmie oraz interpretacjami „Dziadów” Adama Mickiewicza, „Kordiana” Juliusza Słowackiego

go i „Nie-Boskiej komedii” Zygmunta Krasińskiego. Masłowski w swojej książce przekracza granice metodologiczne i czasowe, ujawnia także własne lektury z różnych dziedzin: antropologii, filozofii, socjologii, historii, teologii oraz z obszaru analizy twórczości Mickiewicza, Słowackiego i Krasińskiego. Różnorodność poruszanych tematów, wielowątkowość, dygresyjność, która czasami może sprawiać wrażenie, iż autor zamierza dać kompendium wiedzy o omawianych utworach i ich opracowaniach (szczególnie w rozdziałach poświęconych: „Dziadom”, „Kordianowi” i „Nie-Boskiej komedii”), wynika ze sformułowanego na wstępie założenia: *Należy budować pomost między dziedzinami, które mogą dostarczyć nowych narzędzi analizy. (...) Pomost ten winien połączyć antropologię, etnologię, psychoanalizę, lingwistykę i hermeneutykę z historią idei, literatury i teatru. Pomost taki trudny jest do zbudowania od razu, bowiem złącza poszczególnych segmentów winny być szczególnie precyzyjne. Ale integracja wiedzy wydaje się jednym z podstawowych problemów zatowiszowanej świadomości naszej cywilizacji; konieczna jest, by dotrzeć do podstawowych, głębinowych warstw dzieła, których wagę trudno jest przecenić* (s. 13-14).

Praca Masłowskiego ma charakter interdyscyplinarny, łączy w sobie różne dziedziny wiedzy i metodologię. Zważywszy zaś, że przedmiotem naukowej refleksji stały się dzieła, które poddawane są nieustannym naukowym i artystycznym

reinterpretacjom na gruncie literaturoznawstwa i teatru, jest zrozumiałe, że książka nie należy do lektur łatwych, tym bardziej że autor operuje pojęciami „gest”, „rytuał”, „heros”, „symbol” w znaczeniach przyjętych na gruncie antropologii kulturowej, często jeszcze niedookreślonych precyzyjnie, ale – co oczywiste – odbiegających od ich potocznego rozumienia. Występujący w tytule termin „teatr romantyczny” odsyła czytelnika nie tylko do określonej estetyki i poetyki sztuki teatru oraz dramatu. Masłowski rozszerza pojęcie teatru w sposób, który przywodzi na myśl zarówno rozpowszechnioną przez Shakespeare’a refleksję: *Świat jest teatrem, aktorami ludzie / Którzy kolejno wchodzą i znikają* (tł. L. Ulrich), jak i jej naukowe rozwinięcie na gruncie socjologii i antropologii, np. w pracach E. Goffmana: *Dyskurs tworzy działanie, ale i sam się z działania tworzy. Uchwycić świat w momencie, gdy ludzkie działanie, akcja, stają się strukturą, znaczącym zachowaniem, świadomością i gdzie gra objawia się jako model rzeczywistości, to zobaczyć życie jako spektakl. To także próbować symbolizacji i zrozumienia tego, co nie jest jeszcze znaczące, zwerbalizowane, a co jest czystym stawaniem się. Oznacza to wreszcie zrozumieć świat nie jako pozór i nie jako system, a jako proces*.

Trzej poeci, o których mowa, spróbowali zamknąć w dramatycznej strukturze historyczną przemianę ich świata, która – związana z wykształcającą się nowoczesnością – była mutacją świata w ogóle. Sta-

rali się znaleźć jej sens, bądź narzucić jej sens taki, który byłby jednocześnie wskazówką działania... (s. 12).

Kierunek analizy antropologicznej wyznaczyły – przyjęte jako kluczowe – pojęcia symbolu i symbolicznego ładu, herosa (bohatera kulturowego), gestu, ideologii (rozumianej jako kulturowy obraz świata) i rytuału. Odwołując się m.in. do prac Ricoeura Masłowski uznał za cechę wspólną omawianych dramatów dominację struktury i sekwencji mitu heroicznego. *W micie heroicznym – stwierdza autor – bardzo ważne są przejścia bohatera, jego zachowania: gesty. Kodyfikują one bowiem dla wspólnoty kulturowej zachowania ludzkie. „Gesty”, zwłaszcza historycznie nowe, spontanicznie rodzące się w jakichś okolicznościach – same w sobie nic nie znaczą, można jedynie określić ich funkcje. O ile gesty fizjologiczne (mikrogesty), czy też gesty codzienne, spontaniczne lub skonwencjonalizowane wchodzą w skład różnych metasystemów dobrego wychowania, o tyle gesty angażujące osobowość, gesty etyczne (metagesty), zyskują sens w odniesieniu właśnie do metafizyka kulturowego mitu i/lub sytuacji rytualnej* (s. 17). Rytuał stał się pojęciem nadrzędnym wobec rozważań o „Dziadach”, w których transformacja rytuału od obrzędu folklorystycznego, przez rytuał literacki, do rytuału teatralnego jest – zdaniem autora pracy – podstawową zasadą, według której *konstruowana jest oryginalna formuła zbiorowej, współczesnej inicjacji, stawiającej podstawy autonomicznego i dynami-*

cznego nowoczesnego światopoglądu (s. 83). Gest stanowi centralne zagadnienie podjętej analizy antropologicznej „Kordiana”, choć – wbrew tytułowi tej części pracy – równie wiele miejsca zajmują problem herosa oraz komentarz historyczny i historycznoliteracki do dramatu Słowackiego. Autor dokonał tu szerokiej, kontekstualnej interpretacji skoku Kordiana przez bagnety jako gestu symbolicznego *wobec Ludu, w imię Ludu i dla Ludu*, w którym *zbiegają się tożsamość indywidualna, tożsamość narodowa i myśl o możliwym ładzie moralnym świata* (s. 151). Pojęcie symbolu wyznaczyło kierunek interpretacji „Nie-Boskiej komedii”. Symbol bowiem – w opinii autora – *odpowiada tu bądź tradycji, bądź nowej rzeczywistości rozpoznanej zbiorowo jako Sens; ma charakter paradygmatu*. Obszernie też omówione zostały kwestie związane z funkcją rytów religijnych, społecznych i fantastycznych występujących w dramacie Krasińskiego oraz z kolejną realizacją mitu herosa (heroicznego schematu). Wnikliwa analiza dramatu, jego symboliki, konstrukcji, losów głównych bohaterów, wizji eschatologicznych i metafizycznego planu kręgu ostatecznej rzeczywistości prowadzi do wniosku, iż *Ani Henryk, ani Pankracy nie przekroczą stanu „życia dla siebie” – heroizmu pogańskiego* (s. 183), a jedynym rzeczywistym Herosem jest Chrystus. *Istota heroizmu ludzkiego polega więc na służbie Herosowi wieków i Ludzkości – Chrystusowi. Wystylizowany jest On w finale na rycerza. Krzyż jest bronią duchową, która*

w odróżnieniu od innych, ostatecznie zawsze zwycięża (s. 188).

Przeprowadzone analizy i interpretacje znalazły swoje podsumowanie i rozwińnięcie w bardzo interesującej V części pracy zatytułowanej „Teatr uczestnictwa”. Masłowski proponuje w niej m.in., aby stosowane dotychczas terminy: „polski dramat romantyczny”, „polski teatr romantyczny” czy „dramat metafizyczny”, zastąpić mianem „polski dramat eschatologiczny”. Zdaniem badacza, to nie problematyka narodowa jest najważniejszym czynnikiem łączącym romantyczne arcydramaty, ale najważniejsze wydaje się przedstawienie problematyki dojrzwania i przemian jednostki oraz losów wspólnoty narodowej w eschatologicznej perspektywie, umożliwiającej zbiorowe odzyskanie poczucia *Sensu*. Dopiero bowiem perspektywa eschatologiczna determinuje, i to w sposób absolutny, wartość zachowań i czynów i pozwala odbudować zbiorową więź. Jest ona obecna w sposób oczywisty w „Dziadach” i w „Nie-Boskiej komedii”, a w „Kordianie”, choć uryta, możliwa do odcyfrowania w symbolach i wizjach, znajduje jednak również bezpośredni wyraz w końcowych wersach „Przygotowania” (gdyż reszta jest politycznym pamfletem). Ze względu na tę specyficzną strukturę profetyczną, która pozwoliła Polakom na uzyskanie autonomii duchowej mimo zaniku instytucji politycznych i „zdrady” instytucjonalnego Kościoła (s. 227-228). Właśnie strukturę eschatologiczną uważa autor za podstawowy

wyznacznik *jedności ideologicznej, rytualnej i symbolicznej* omawianych dzieł (s. 241), co uwydatniają także podjęte rozważania o strukturach: dramatycznej, gestycznej, werbalnej, rytualnej i symbolicznej.

Dążąc do *rekonstrukcji głębokich struktur antropologicznych* dramatów, autor wielokrotnie przywołuje konwencję i estetykę teatru romantycznego. Szkoda, że tylko bardzo ogólnie wspomina o teatralnych dziejach omawianych utworów, koncentrując się raczej na dramatach jako pewnych *projektach estetycznych, czy projektach realizacji*. Nie ulega wątpliwości, iż te trzy dramaty ustanowiły w teatrze symboliczną przestrzeń *theatrum mundi* Historii, przestrzeń, której czas był organizowany dzięki możliwej działalności człowieka, dochodzącego poprzez przejścia polityczne do kosmicznej i metafizycznej świadomości uniwersalnej odpowiedzialności i solidarności (s. 249-250). Natomiast stwierdzenie, że rytualne, inicjacyjne bogactwo „Dziadów” nie było, jak się wydaje, w pełni wykorzystane (i tu autor w przypisie wspomina tylko inscenizacje Jerzego Grotowskiego /1961/ i Konrada Swinarskiego /1974/) skłania do polemiki. „Dziady” w inscenizacji litewskiego reżysera Jonasa Vaitkusa (1990), Jerzego Grzegorzewskiego (1995) telewizyjna realizacja Jana Englerta (1997), czy wreszcie film „Opowieść o »Dziadach« Adama Mickiewicza – Ława” Tadeusza Konwickiego (1989) wpisują się w historię przekształceń i obecności rytuału, prezentują kolejne warianty sche-

matu przejścia herosa, dokonują swoistej re- i dekonstrukcji struktury symbolicznej towarzyszącej realizacji modelu przejścia. Lektura pracy uświadamia także, co jest cenne, potrzebę powrotu do najważniejszych, teatralnych redalizacji „Dziadów”, „Kordiana”, Nie-Boskiej komedii” i podjęcia próby ich odczytania z perspektywy antropologicznej, uwzględniającej te tropy interpretacyjne, jakie wskazuje w swojej pracy Maślowski. Załączona wkładka z ilustracjami wybranymi przez Krystynę Duniec inicjuje taką refleksję.

Ostatnią część książki („Wiara i historia”) poświęcił autor zagadnieniom związanym z postawą, a właściwie przemianami postawy religijnej Mickiewicza. Przeprowadzona rekonstrukcja *teologii implicitie* wpisanej w „Dziady” pozwoliła w pełni ukazać fakt, iż Mickiewiczowska myśl religijna miała charakter nowatorski. Autor „Ksiąg narodu i pielgrzymstwa polskiego” był prekursorem nurtu religijności i zaangażowania Kościoła w sprawy publiczne. *W obronę interesu zbiorowego „ludów” przeciw polityce „tronów”* (s. 266). (...) *Okazało się, że wpisana w dzieła poetyckie myśl tworzy system, model o dużej sile perswazyjnej. W perspektywie współczesnej możemy też stwierdzić, że wbrew wszelkim zarzutom pochodzącym tak z epoki powstania dzieła, jak z obecnego okresu – nie tylko system ów w swoich najistotniejszych zrębach nie był heretycki ani sekciarski, ale okazał się dziełem pionierskim. Odwołując się do podstawowych*

dogmatów i odniesień wiary chrześcijańskiej proponuje on nowy jej model – wiary wcielającej się i dynamicznej. Zasadniczy akcent został położony na wymiarze wspólnotowym i historycznym religii, jak też na postawie dziejowego heroizmu zbiorowego; jego wyrazem była idea ewangelizacji polityki. Bariera między życiem duchowym (i etycznym) jednostki a życiem zbiorowym została obalona, a fundament systemu stał się dynamizm rozwoju osobowości poprzez zaangażowanie w sprawy życia zbiorowego, w tym również na poziomie parlamentarnym. Mikrokosmos stawania się człowieka jest tu podstawą makrokosmosu stawania się świata (s. 340).

Nie sposób tu wymienić szerokiego zakresu podejmowanych przez Maślowskiego analiz i sformułowanych na ich podstawie wniosków. Lista tematów, a także opinii i interpretacji, z którymi polemizuje byłaby długa. I nie wielość poruszanych zagadnień stanowi o wartości blisko 400-stronicowej rozprawy, której meandryczność rozważań i kategoryczność sądów mogą czasem trochę nużyć, ale też mogą być wyzwaniem intelektualnym dla człowieka. Kompleksowość ujęcia problemów, wyraziste, wsparte rzeczową argumentacją ukazanie ponadczasowego, opartego na uniwersalnych modelach i schematach, charakteru tradycji romantycznej, ciągłości kultury i jej paradygmatów – to walory tej nowatorskiej pracy, której swoistym podsumowaniem są niezwykle trafnie dobrane przez Duniec sugestywne

ilustracje. Zamieszczone we wkładce fotografie obrazują zarówno drogę analizy i interpretacji, jaką autor poprowadził swoich czytelników, jak i wnioski zawarte w zakończeniu, w którym m.in. czytamy: *Religia, kultura, polityka. Trzy podstawowe dziedziny życia zbiorowego Polaków, trzy kluczowe pojęcia otwierające lub zamykające okno na nowoczesny świat, na własną wizję „europejskości”, na poczucie sensu indywidualnego życia. Wszystkie trzy są silnie zdeterminowane przez romantyzm i specjalnie przez polski teatr romantyczny. Właśnie „teatr”, a nie dramat, ponieważ wymiar rytualny scenicznej wizji autorów okazał się niezwykle ważny, ba, decydujący o znaczeniach i antropologicznej sile oddziaływania polskiego, romantycznego „dramatu eschatologicznego”, i to mimo późnych, dopiero XX-wiecznych realizacji scenicznych* (s. 359). (...) *Heroiczny paradygmat romantycznego bohatera jest (...) ciągle aktualny jako model osobowości dynamicznej, rozwijającej się zgodnie ze strukturą zbiorowych wartości i zapewniającej ich realizację w świecie poprzez indywidualne wcielenie. Słowem nie autorytarny „rząd dusz”, lecz rozwój osobowości i związany z nim rozwój świadomości prowadząc do sensu, mogą ustanowić nową metafizyczną oś świata* (s. 362). Książka Maślowskiego nie jest pierwszą pracą, która dowodzi trwałości romantycznej tradycji, jej roli w tworzeniu paradygmatu naszej kultury, wskazuje na uniwersalne treści arcydramatów, ale jest pierwszym tak kompleksowym,

dokonanym z antropologicznej perspektywy, interdyscyplinarnym dyskursem.

Mirosława Kozłowska

Z życia Kościoła

Kościół rzymskokatolicki prosi o przebaczenie

2 marca br. Międzynarodowa Komisja Teologiczna zaprezentowała dokument pt. „Pamięć i pojednanie: Kościół i winy przeszłości”. Natomiast 12 marca br. w I niedzielę Wielkiego Postu Roku Jubileuszowego podczas mszy św. w Bazylice św. Piotra Jan Paweł II wraz z przełożonymi dykasterii prosili o przebaczenie grzechów przeszłych i obecnych popełnionych przez synów Kościoła.

Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej

Dokument „Pamięć i pojednanie: Kościół i winy przeszłości” przed ukazaniem się został zaakceptowany przez prefekta Kongregacji Nauki Wiary, kard. Josepha Ratzingera, który jest również przewodniczącym Międzynarodowej Komisji Teologicznej. W jej skład wchodzi 30 teologów z całego świata. Komisja ta stanowi gremium doradcze Stolicy Apostolskiej w podstawowych sprawach wiary. Jedynym polskim członkiem Komisji jest ks. Tomasz Węclawski, dziekan Wydziału Teologicznego Uniwersytetu A. Mickiewicza w Poznaniu.

Autorzy dokumentu podkreślają, że w stosunku do Żydów ze strony chrześcijan konieczny jest szczególnie rachunek sumienia. Wrogość i nieufność chrześcijan wobec Żydów jest bolesnym faktem historycznym. Choć autorzy dokumentu zdecydowanie dystansują się od twierdzenia, że Kościół rzymskokatolicki miał realny wpływ na antysemicką politykę narodowego socjalizmu, to jednak zadają sobie pytanie, czy prześladowanie Żydów nie zostało ułatwione przez antyżydowskie nastawienie niektórych chrześcijan. Z drugiej strony, w dokumencie podkreślono również, że bardzo wielu chrześcijan pomagało Żydom, ryzykując nawet własne życie. Dokument wzywa także do jedności w Kościele. Nawiązując do papieskiego listu „Tertio Millenio adveniente”, zauważono stosowanie metod niegodnych chrześcijan: brak tolerancji czy przemoc w służbie prawdy. Przyznano, że Kościół w ciągu wieków stosował formy ewangelizacji niezgodne z duchem Ewangelii. Autorzy dokumentu ubolewają, że Ewangelia była niekiedy szerzona bez poszanowania sumienia tych, którym głoszono Dobrą Nowinę. Nie szanowano też kulturalnych wartości ewangelizo-

wanych ludów. *Na odrzucenie zasługują wszelkie formy przemocy stosowanej w walce z błędami.* Autorzy dokumentu podkreślili również, że choć podmiot odpowiedzialności wygasa wraz ze śmiercią jednostki, to obiektywna odpowiedzialność trwa w historii, ponieważ zły czyn w swoim destruktywnym oddziaływaniu żyje nadal i obciąża pamięć historyczną kolejnych pokoleń. Autorzy dokumentu stwierdzili dalej, że prośba o przebaczenie win jest próbą *przewyciężenia w świadomości indywidualnej i zbiorowej wszelkich form resentymentów i przemocy, które w spadku pozostawiła przeszłość.* Pogłębiona ocena historyczno-teologiczna może przyczynić się do odnowy działania moralnego. Przykładem może tu być zniesienie wszystkich ekskomunik. Toteż autorzy dokumentu podkreślają, że *wolny od potępień i serdeczny rachunek sumienia należy tylko powitać z radością.* Tego aktu nie należy jednak utożsamiać z domaganiem się wycofania bądź relatywizowania wcześniejszych wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego jako konsekwencji prośby o przebaczenie. Autorzy dokumentu wskazują, że adresatem wszelkich prośb o przebaczenie jest jedynie sam Bóg, a chrześcijanie mogą tylko prosić o wybaczenie błędów. Ponadto w dokumencie zaapelowano przeciwko *zniesztalaniu obrazu historii Kościoła i ukazywaniu jej jedynie jako „chronique scandaleuse” oraz przeciwko ukazywaniu bez końca negatywnego wizerunku Kościoła czy postawie ciągłego samooskarżania.* Międzynarodowa Komisja Teologiczna zaprasza do dialogu; *tylko w oparciu o badania historyczne można będzie przeszkodzić tworzeniu mitów.*

Jan Paweł II o rachunku sumienia Kościoła

Już w liście „*Tertio Millenio adveniente*” (1994) Jan Paweł II mówi o ewangelicznej motywacji wyznania win. Następnie w 1994 r. papież przesłał kardynałom dokument pro memoria, w którym po raz pierwszy w sposób wyraźny pojawiła się idea *rachunku sumienia na koniec tysiąclecia.* Papież napisał, że *kiedy dobiega kresu drugie tysiąclecie chrześcijaństwa, trzeba, aby także Kościół z własnej inicjatywy zrewidował mroczne aspekty swojej historii, oceniając je w świetle zasad Ewangelii.* Również w bulli ogłaszającej Wielki Jubileusz „*Incarnationis Mysterium*” (1998) papież nawiązuje do tego tematu. Jan Paweł II podczas swojego pontyfikatu w ponad stu swoich tekstach wskazywał na odejście chrześcijan od Ewangelii: pierwszy raz papież poruszył ten temat w listopadzie 1979 r., kiedy mówił o krzywdach uczynionych Galileuszowi. Jan Paweł II nawiązuje tutaj w pewien sposób do swojego poprzednika, Pawła VI, który we wrześ-

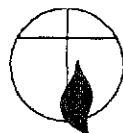
niu 1963 r. prosił o przebaczenie chrześcijan-niekatolików podczas otwarcia drugiej sesji II Soboru Watykańskiego. Z drugiej strony, jest to osobista decyzja Jana Pawła II, która zmienia wizerunek papieństwa. Luigi Accatoli, wybitny watykanista, twierdzi wręcz, że papieska inicjatywa rachunku sumienia i prośby o przebaczenie mogła się ziścić dzięki polskiemu pochodzeniu Jana Pawła II, który w przeciwieństwie do papieży-Włochów nie jest *skrępowany kurialną tradycją*.

Dzień Przebaczenia

Dnia 12 marca br., w I niedzielę Wielkiego Postu w Bazylice św. Piotra podczas mszy św. sprawowanej pod przewodnictwem papieża Jana Pawła II została odmówiona specjalna modlitwa z okazji Dnia Przebaczenia. Miała ona charakter siedmiokrotnej prośby o przebaczenie win popełnionych przez katolików. Na początku tej modlitwy papież prosił Boga o to, *aby wejrzał na skrucę swojego ludu* pokornie wyznającego swoje winy, *i aby okazał mu swoje miłosierdzie*. Następnie po krótkiej modlitwie w milczeniu odmówiono siedem modlitw mających charakter wyznania win. Każda modlitwa składała się z dwóch części na podobieństwo modlitwy powszechnej odmawianej w Kościele rzymskokatolickim w Wielki Piątek: najpierw jeden z biskupów formułował konkretną prośbę o uznanie grzechów, po czym następowała krótka modlitwa w ciszy. Następnie po każdej prośbie papież odmawiał orację. Pierwszą prośbę – o ogólne wyznanie win, przedstawił kard. Bernardin Gantin, dziekan Kolegium Kardynalskiego. Prosił on Ducha Świętego, aby natchnął wierzących do wyznania grzechów i skruchy oraz o dokonanie *oczyszczenia pamięci*. Drugą prośbę przedstawił kard. Joseph Ratzinger, który modlił się o wyznanie win popełnionych w służbie prawdy. Prosił on, aby ludzie Kościoła uznali, że *w imię wiary i moralności posługiwali się czasem metodami nieewangelicznymi, choć w szlachetnym dążeniu do obrony prawdy*. W trzeciej prośbie kard. Roger Etchegaray, przewodniczący Głównego Komitetu Wielkiego Jubileuszu Roku 2000 prosił o wyznanie grzechów, które naruszyły jedność Ciała Chrystusa. Modlił się on, *aby uznanie grzechów, które rozerwały jedność Ciała Chrystusa i zraniły braterską miłość, utorowało drogę ku pojednaniu i wspólnotcie wszystkich chrześcijan*. Czwartą prośbę przedstawił kard. Edward I. Cassidy, przewodniczący Papieskiej Rady Popierania Jedności Chrześcijan. Modlił się on o wyznanie win popełnionych w stosunku do Izraela, *aby pamiętając o cierpieniach, jakich zaznał Izrael*

w ciągu dziejów, chrześcijanie umieli uznać grzechy popełnione przeciw Narodowi Przymierza. Kard. Francis Arinze, przewodniczący Papieskiej Rady ds. Dialogu Międzyreligijnego prosił w piątej modlitwie o wyznanie win popełnionych przez czyny przeciw miłości, pokojowi, prawom narodów, godności kultur i religii. Modlił się, aby chrześcijanie umieli żałować za słowa i czyny, które podyktowała im nieraz pycha, nienawiść, żądza panowania nad innymi, niechęć do wyznawców innych religii i do słabszych grup społecznych, takich jak imigranci i Cyganie. W szóstej modlitwie abp Stephen Fumio Hamao, przewodniczący Papieskiej Rady Duszpasterstwa Migrantów i Podróżnych prosił o wyznanie grzechów godzących w godność kobiety i jedność rodzaju ludzkiego. Modlił się on za kobiety tak często poniżane i dyskryminowane oraz za to, aby chrześcijanie uznali, że istnieją formy biernego przyzwolenia na takie niegodne postępowanie. Abp François Xavier Nguyen Van Thuan, przewodniczący Papieskiej Rady „Iustitia et Pax” w siódmej modlitwie prosił o wyznanie win w dziedzinie podstawowych praw człowieka. Modlił się za wszystkich ludzi na świecie, zwłaszcza za niepełnoletnie ofiary przemocy, za ubogich, odepchniętych, ostatnich, a także za najbardziej bezbronnych, za dzieci nienarodzone, zabijane w łonie matki, a nawet wykorzystywane do badań eksperymentalnych przez ludzi, którzy nadużyli możliwości, jakie stwarza technologia, i sprzeniewierzyli się celom nauki. Na końcu papież prosił miłosiernego Ojca o odpuszczenie grzechów przez Chrystusa, Sędziego żywych i umarłych.

Marek Blaza SJ



Warunki prenumeraty „Przeglądu Powszechnego” na rok 2000

PRENUMERATA KRAJOWA

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

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

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

PRENUMERATA ZAGRANICZNA

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

Wpłaty dewizowe i złotówkowe na konto:

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

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

PRENUMERATA KRAJOWA

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

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

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

PRENUMERATA ZAGRANICZNA

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

Wpłaty dewizowe i złotówkowe na konto:

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

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

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