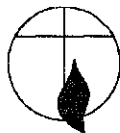


przegląd powszechny

7-8/947-948/2000

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI - Warszawa

WYDAWCA

*Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego
Wydawnictwo WAM
Pismo stowarzyszone w Konsorcjum Prasowym WAM*

RADA REDAKCJI

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

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Jacek Bolewski SJ
Grzegorz Dobroczyński SJ
(z-ca red. nac.)
Dariusz Kowalczyk SJ
Wacław Osajca SJ (red. naczelny)
Jerzy Wocial

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

OPRACOWANIE TECHNICZNE, SKŁAD I ŁAMANIE:

Joanna Kwiatkowska

ADMINISTRACJA

Teresa Pietrzak

„PRZEGLĄD POWSZECHNY”

Redakcja i Administracja
ul. Rakowiecka 61
02-532 Warszawa
tel. redakcji (022) 849-02-39
(022) 54-28-726, 54-28-728
tel. administracji (022) 54-28-727
tel. fax (48) (022) 848-09-78

Prenumerata:

roczna 71,50 zł
za I półrocze 39,00 zł
(cena egzemplarza poza prenumeratą
8,00 zł)

Konto prenumeraty:

BSK SA O/Kraków,
nr konta: 10501445-1202272884

Konto redakcji:

Bank PKO BP VI Oddział w Warszawie
nr konta 10201068-51624-270-1-PLN
ul. Bagatela 15
00-585 Warszawa

Skład i druk: Wydawnictwo WAM, Księża Jezuici, Kraków

Numer zamknięto 22 VI 2000 r.

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

Spis treści

Salvatore I. Camporeale OP

Renesansowy humanizm i początki teologii humanistycznej (I)

9

Humanizm doby renesansu jawi się współczesnym badaczom jako trzeci (obok reformacji i kontreformacji) czynnik ówczesnej sytuacji wyznaniowej. Zarazem humanizm ten, zgodnie ze swą prawdziwą naturą, przyjął rolę wszechogarniającej kultury, która w sposób konieczny weszła w konflikt z chrześcijańską tradycją.

James F. Keenan SJ

Czym jest etyka cnót?

25

MacIntyre przekonująco dowodzi, że współczesna etyka jest rozbita i że żyjemy obecnie w czasie moralnego chaosu, w którym każda osoba ma własne przekonania, a cudze odrzuca. To rozbitcie nastąpiło wskutek depersonalizacji dyskursu etycznego dokonanego przez samych etyków. Etyka Arystotelesa, Platona, Augustyna i Tomasza z Akwinu była etyką charakteru, cnoty i bycia. Natomiast współczesne systemy etyczne skoncentrowały się tylko na działaniu, a pytanie o bycie zagubiły.

Philip Earl Steele

Księga Rodzaju versus Darwin

Czyli Ameryka, jakiej nie znacie

36

Właściwe ewangelizmowi uznanie Biblii za jedyne (a nie tylko najwyższe) źródło prawdy objawionej oraz mocne antyintelektualne tradycje w USA, są to dwa ważne składniki literalizmu biblijnego charakterystycznego dla niektórych nurtów amerykańskiej religijności. Ale, jak zobaczymy, sam ten literalizm tylko częściowo wyjaśnia istotę współczesnego antydarwinizmu w Ameryce.

Emigracyjne okaleczenie

45

Z ks. Wiesławem Słowikiem, jezuitą pracującym od ponad ćwierćwiecza w Australii, rozmawia w Melbourne Krzysztof Renik. Polacy mają do zaproponowania Australii ogromnie ważną sprawę. Jest nią żywa łączność między religią a kulturą. Łączność ta jest bardzo potrzebna współczesnemu Kościołowi w Australii.

Teatr Logos – bez urlopu od Pana Boga 51

Z ks. Waldemarem Sondką, duszpasterzem środowisk twórczych w Łodzi, rozinawia Małgorzata Bartyzel. Czas Festiwalu Kultury Chrześcijańskiej jest czasem radości obcowania ze sztuką, z kulturą. Żeby wszystkim tę radość sprawić, potrzebna jest muzyka, prezentacje wokalne, instrumentalne, plastyczne, teatralne. Nigdy nie wiemy, które doznanie poruszy w nas strunę, która wyda dźwięk prawdy i miłości w naszym życiu. Chodzi o to, byśmy przez to doznanie mogli i chcieli mówić sobie, innym i Bogu – tak.

Ludmiła Marjańska **Wiersze** 66

Katarzyna Kaczor **Maciej Kazimierz Sarbiewski a św. Jan od Krzyża** 68

Człowiek jest powołany do zjednoczenia z Bogiem, toteż na ziemi nic nie jest go w stanie nasycić, mówi św. Jan od Krzyża, tylko Bóg. Podmiot liryczny utworów Sarbiewskiego pragnie należeć do Boga. Pragnienie Boga staje się dla człowieka cierpieniem, doświadczeniem „nocy ciemnej”.

Paweł Ferenc **Wartość ły** 80

Podmiot liryczny objawia dwie świadomości: dziecięcą, radosną, przeżywającą, a z drugiej strony refleksyjną, zapatrzoną w cierpiącego Boga i człowieka. W złożeniu tych dwu sposobów widzenia świata objawić się może pełniej przesłanie poezji J. Twardowskiego.

Rafał Ulankiewicz **Zapiski powstańca** 86

Widzę ludzi ubranych w cywilne ubrania, mówią do mnie po polsku, niebo jest niebieskie, świeci słońce i jest ciepłe jesienne popołudnie. Ach, jaki byłem szczęśliwy! Życie – które już straciłem – zostało mi cudem przywrócone.

Jacek Bolewski SJ **Odrodzenie dzięki religii** **Miedzy wegetarianizmem a reinkarnacją** 103

W religiach Wschodu liczy się oświecenie, które sprawia, że przejście przez aktualne wcielenie staje się ostatecznym wyzwoleniem. Chrześcijaństwo dopowiada, że wystarczy jedno: Wcielenie Boga w Jezusie, dzięki któremu „ponowne narodzenie” dopełnia się w Duchu Świętym. To narodzenie z Ducha i w Duchu jako dopełnienie Wcielenia nie oznacza zerwania z cielesnością, lecz odrodzenie całego człowieka w istotnej dla niego jedności duchowo-cielesnej. To odrodzenie ma objąć całą rzeczywistość, wszelkie stworzenie.

*Krzysztof Renik***XIV Dalajlama w Polsce**

118

Bilans kilkudziesięcioletniej zbrojnej obecności Chińczyków w Tybecie jest, zdaniem Dalajlamy, tragiczny, a sytuacja ulega w ostatnich latach pogorszeniu. Tybet został zmieniony w zdewastowany pod względem ekologicznym poligon, na którym tradycja, kultura i religia buddyjska są nieustannie niszczone i represjonowane.

*Barbara Fijałkowska***Postępowcy**

125

Wszelkie nadzieje Episkopatu Polski na złagodzenie polityki władz PRL wobec religii i Kościoła zostały ostatecznie przekreślone słowami Władysława Gomułki oraz Józefa Cyrankiewicza wygłoszonymi z trybuny III Zjazdu PZPR, który definitywnie zakończył krótką epokę „odwilży” i odgórnej demokratyzacji systemu politycznego PRL.

Sesje – Sympozja*Barbara Czarnecka: Inna wersja emigracji* 138

(Ogólnopolska konferencja naukowa „Jerzy Pietrkiewicz – inna wersja emigracji” w Toruniu, w dniach 11 – 12 maja 2000 r.)

Anna Pietrzak: Strażnik sumienia współczesnych 140

(Wspomnienie o Andrzeju Szczypiorskim)

Sztuka*Krystyna Paluch-Staszkiel: Geniusz radosny* 143

(OPUS MAGNUM, Józef Mehoffer. Muzeum Narodowe w Krakowie, styczeń – kwiecień 2000 r.)

Jakub Mach: Wielki Tydzień z Beethovenem 145

(IV Wielkanocny Festiwal Ludwiga van Beethovena w Krakowie, w dniach 18 – 24 kwietnia 2000 r.)

Teatr*Joanna Godlewska: Poprawiny* 147

(Teatr Narodowy w Warszawie, „Wesele” Stanisława Wyspiańskiego, muzyka – Stanisław Radwan, kostiumy – Barbara Hanicka, scenografia i reżyseria – Jerzy Grzegorzewski, premiera 30 stycznia 2000 r.)

Adriana Szymańska: Co nam zostało z tych lat... 149

(Teatr St. I. Witkiewicza w Zakopanem, „Mistrz i Małgorzata” Michała Bułhakowa, muzyka – Michał Lorenc, scenografia – Ewa B. Wodecka, ruch sceniczny – Lech Wotczyk, adaptacja i reżyseria – Piotr Dąbrowski, premiera 29 stycznia 1999)

Film*Jan Pniewski: Normalna nienormalność* 152

(„Przerwana lekcja muzyki”, reżyseria – James Mangold)

Książki**Mieczysław Orski: Groteska świata Zerów 154**

(Natasza Goerke, „Pożegnania plazmy”)

Witold Adamczewski SJ: Trafia prawo pod strzechy 157

(Łukasz Bojarski, Monika Płatek, „Z prawem na ty”)

Zbigniew Kubacki SJ: Chrystologia integralna 160

(Jacques Dupuis, „Wprowadzenie do chrystologii”)

Jan Wolski: „Archiwum Emigracji” – nowy periodyk naukowy 165

(„Archiwum Emigracji”. Studia-Szkice-Dokumenty)

Z życia Kościoła: Jubileuszowa pielgrzymka do Ziemi Świętej (Marek Błaza SJ) 169**Sommaire***Salvatore I. Camporeale OP***L'humanisme Renaissance et les débuts de la théologie humaniste (I)**

9

L'humanisme de l'époque Renaissance apparaît aux chercheurs d'aujourd'hui comme troisième facteur de la situation confessionnelle d'alors (les deux premiers ayant été la Réforme et la Contre-Réforme). Cet humanisme, en conformité avec sa vraie nature, a assumé le rôle d'une culture d'ensemble qui, nécessairement, est entrée en conflit avec la tradition chrétienne.

*James F. Keenan SJ***Qu'est-ce que l'éthique de la vertu?**

25

MacIntyre démontre d'une façon probante que l'éthique d'aujourd'hui s'est désagrégée, et que nous vivons à l'heure d'un chaos moral où tout un chacun a ses propres convictions, et rejette celles des autres. Cette désagrégation s'est produite à la suite d'une dépersonnalisation du discours éthique par les éthiciens eux-mêmes. Les éthiques d'Aristote, de Platon, d'Augustin et de Thomas d'Aquin étaient des éthiques du caractère, de la vertu et de la manière d'être. Alors que les systèmes éthiques contemporains se sont concentrés uniquement sur l'action en délaissant toute question sur l'être.

*Philip Earl Steele***Genèse versus Darwin****Où l'Amérique telle que vous ne la connaissez pas**

36

L'attitude du protestantisme, consistant à voir dans la Bible la source unique (et pas seulement suprême) de la vérité révélée, et une forte tradition anti-intellectuelle aux USA, constituent deux composantes du littéralisme biblique, si propre à quelques-uns des courants du sentiment religieux en Amérique. Mais, ainsi que nous allons le voir, ce littéralisme n'explique que partiellement le fond de l'antidarwinisme contemporain américain.

Mutilation migratoire

45

Entretien recueilli à Melbourne par Krzysztof Renik, avec le père Wiesław Slowik, jésuite qui vit et travaille depuis plus d'un quart de siècle en Australie. Les Polonais ont à proposer à l'Australie une chose très importante: un lien vivant entre la foi et la culture. Ce lien est très utile à l'Église d'aujourd'hui en Australie.

Le Théâtre Logos –**sans les vacances accordées par Dieu**

51

Entretien avec l'abbé Waldemar Sondka, aumônier des milieux intellectuels et artistiques à Łódź, recueilli par Małgorzata Bartyzel. Pendant un Festival de la Culture Chrétienne on est à l'heure de joie, de communion avec l'art et la culture. Pour procurer cette joie, il faut de la musique, des productions vocales, instrumentales, plastiques, théâtrales. On ne sait jamais laquelle des émotions esthétiques fera vibrer en nous la corde qui produira le son de la vérité et de l'amour dans notre vie. Ce dont il s'agit, c'est que, par le fait de cette expérience, nous sachions et veuillons dire „oui” à nous-mêmes, aux autres et à Dieu.

*Ludmiła Marjańska***Poésies**

66

*Katarzyna Kaczor***Maciej Kazimierz Sarbiewski et saint Jean de la Croix**

68

L'homme est appelé à s'unir avec Dieu. Aussi, rien ni personne ici-bas – sauf Dieu – n'est-il capable de l'assouvir, dit saint Jean de la Croix. Le sujet lyrique des poésies de Sarbiewski désire appartenir à Dieu. Aspirer à Dieu devient pour l'homme une souffrance, l'expérience de la „nuit ténébreuse”.

*Paweł Ferenc***La valeur de la larme**

80

Le sujet lyrique présente deux consciences: enfantine, joyeuse, plongée dans de vécu, et d'autre part pensive, contemplant la souffrance de Dieu et de l'homme.

La réunion de ces deux manières d'envisager le monde, peut révéler plus pleinement le message de la poésie de J. Twardowski.

Rafał Ulankiewicz

Notes d'un insurgé

86

Je vois des gens en civil, ils me parlent en polonais, le ciel est bleu, le soleil brille par ce chaud après midi d'automne. Ah, combien j'étais heureux! La vie que je venais de perdre m'a été restituée par miracle.

Jacek Bolewski SJ

La renaissance par la religion

Entre le végétarisme et la réincarnation

103

Dans les religions de l'Orient, le moment clef c'est l'illumination qui fait que le passage par l'incarnation actuelle débouche sur l'affranchissement définitif. A quoi le christianisme répond qu'il y a un seul fait qui suffit: l'Incarnation de Dieu dans Jésus, par le fait de laquelle la „re-naissance” s'accomplit en l'Esprit Saint. Cette naissance de l'Esprit et dans l'Esprit comme complément de l'Incarnation ne signifie pas la rupture avec la nature corporelle, mais la renaissance de l'homme entier dans l'unité de l'esprit et du corps qui lui importe tant. Cette renaissance doit embrasser toute la réalité, l'ensemble de la création.

Krzysztof Renik

Le Dalaï-lama XIV en Pologne

118

De l'avis du Dalaï-lama, le bilan des quelques dizaines d'années de présence armée des Chinois au Tibet est tragique, et, ces dernières années, la situation continue de se dégrader. Le Tibet a été transformé en un polygone écologiquement dévasté où la tradition, la culture et la religion bouddhiques sont constamment bafouées et réprimées.

Barbara Fijałkowska

Les progressistes

125

Tous les espoirs de l'Episcopat polonais d'un adoucissement de la politique des pouvoirs publics communistes à l'égard de la religion et l'Eglise ont été anéantis sans appel par les paroles de Władysław Gomułka et de Józef Cyrankiewicz prononcées à la tribune du III^e Congrès du Parti Ouvrier Unifié polonais (communiste) en mars 1959. Ce congrès a définitivement clos la courte époque du „dégel” et Pologne et d'une démocratisation, décrétée en haut lieu, du système politique de la „Pologne Populaire”.

Comptes rendus

138

Salvatore I. Camporeale OP

Renesansowy humanizm i początki teologii humanistycznej* (I)

Lumen ingenii sunt litterae. Lorenzo Valla¹

Tytułem wstępu do tego artykułu chciałbym omówić kilka założeń dotyczących mojego historycznego podejścia do renesansowego humanizmu, reformacji i kontrreformacji². Po

* Oryginał angielski artykułu (*Renaissance Humanism and the Origins of Humanist Theology*) ukazał się w: *Humanity and Divinity in Renaissance and Reformation*, ed. by J.W. O'Malley, T.M. Izbicki, G. Christianson, Brill 1993. Dokonanie tego przekładu było możliwe dzięki stypendium Fundacji A.W. Mellon na pobyt w Villa I Tatti w 1999 r. (red.).

¹ Glosa do: Kwintyliana, *Institutio oratoria*, ks. I, wstęp 6, Paryż, Bib. Nat. Cod. Lat. 7.723, fol. 2 v.

² D. Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento: Ricerche storiche*, Florencja 1939. F. Heer, *Die Dritte Kraft: Der europäische Humanismus zwischen den Fronten des Konfessionellen Zeitalters*, Frankfurt a. Main 1960. Ch. Trinkaus, *In Our Image and Likeness: Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, t. 1-2, Londyn 1970. *The Scope of Renaissance Humanism*, Ann Arbor 1983. M. Fois, *Il pensiero cristiano di Lorenzo Valla nel quadro storico-culturale del suo ambiente*, Rzym 1969. J. O'Malley, *Praise and Blame in Renaissance Rome: Rhetoric, Doctrine and Reform in Sacred Orators of the Papal Court, ca. 1450-1521*, Durham, North Carolina 1979; tenże, *Egidio da Viterbo and Renaissance Rome*, w: *Egidio da Viterbo, O.S.A., e il suo tempo*, ed. „Analecta Augustiniana”, Rzym 1983, s. 67-84. S.I. Camporeale, *Lorenzo Valla: Umanesimo e teologia*, Florencja 1972; tenże, *Giovanmaria dei Tolosani O.P.: 1530-1546: Umanesimo, Riforma e teologia controversista*, „Memorie Domenicane” nr 17/1986, s. 145-252. M. O'Rourke Boyle, *Erasmus on Language and Method in Theology*, Toronto 1977; tenże, *Rhetoric and Reform: Erasmus' Civil Dispute with Luther*, Cambridge, Mass. 1983. R.K. Delph, *Italian Humanism in the Early Reformation: Agostino Steuco (1497-1548)*, nieopublikowana dysertacja, University of Michigan 1987. W.J. Bouwsma, *John Calvin: A Sixteenth-Century Portrait*, New York 1988; tenże, *A Usable Past: Essays in European Cultural History*, Berkeley 1990. G. Holmes, *The First Age of the Western City: 1300-1500*, Oxford 1990. P. Moffitt Watts, *Nicolaus Cusanus: A Fifteenth-Century Vision of Man*, Lejda 1991. N.S. Struever, *Theory as Practice: Ethical Inquiry in the Renaissance*, Chicago 1992.

pierwsze, historiografia ostatnich dziesięcioleci wyraźnie postulowała przeformułowanie metodologii badań nad relacjami pomiędzy tymi trzema prądami. Zaowocowało ono z jednej strony szczegółowymi studiami nad wczesnym włoskim humanizmem oraz północnoeuropejskim erasmianizmem, z drugiej zaś – uaktualnieniem badań nad pierwszym, przedtrydenckim okresem kontrowersji między teologami reformacyjnymi i anty-reformacyjnymi. Ostatnie obszerne studia nad kulturą renesansu oraz odnowione podejście historyczne do dzieł literackich i dokumentów pochodzących z XV i początków XVI w. zdają się zbieżne w tym, iż ujawniają niezmierne zróżnicowanie relacji pomiędzy reformacją i kontrreformacją. Odkryliśmy – a raczej odkryliśmy na nowo – nowe aspekty owej relacji, którą widzimy jako bardziej złożoną niż przedstawiała to tradycyjna historiografia. Renesansowy humanizm w swym aspekcie ideowym oraz kulturowym wydaje się całkowicie odmienny od tego obrazu humanizmu, jaki przedstawiała historiografia konfesyjna. Humanizm jawi się jako odgrywający rolę z pewnością specyficzną, jeśli nie autonomiczną, w kontraście pomiędzy reformacją i kontrreformacją. Pogląd, iż były one zupełnie przeciwstawne, iż stanowiły niemal swe lustrzane odbicie, a także będąca jego konsekwencją historiograficzna bipolaryzacja wykluczająca alternatywy zostały wyparte dzięki rozpoznaniu wyraźnej obecności renesansowego humanizmu. Co więcej, współczesnym badaczom jawi się on ponownie jako trzeci istotny czynnik w złożonej i różnorodnej sytuacji wyznaniowej owego okresu. Przyzwyczajamy się teraz do myślenia nie w kategoriach dwustronnej opozycji pomiędzy reformacją i kontrreformacją, ale raczej w kategoriach „ideowego trójkąta” obejmującego całe łacińskie i niemieckie chrześcijaństwo. Właśnie dzięki temu trójkątowi była możliwa dokonana w tym okresie teoretyczna i praktyczna transformacja³.

³S.I. Camporeale, *Umanesimo e Teologia tra '400 e '500*, w: *Problemi di Storia della Chiesa nei secoli XV/XVII*, Neapol 1979, s. 137-164; tenże, *Umanesimo, Riforma e le origini della Controriforma: Alla ricerca di interrelazioni e differenze*, „Memorie Domenicane” nr 20/1989, s. 301-307 (polski przekład P. Urbański: *Humanizm, reformacja i początki kontrreformacji: badania nad ich wzajemnymi relacjami oraz*

Po drugie, co jest bezpośrednią konsekwencją powyższego, w intelektualnej historii wieku reformy wyłania się nowy program. Zamiast wyczerpująco badać wówczas sformułowane specyficzne stanowiska dogmatyczne różnych wyznań chrześcijańskich (luteranizmu, kalwinizmu i trydenckiego katolicyzmu), odkrywamy teraz ich odmienne modalności w relacji do wiary chrześcijańskiej jako oczywiste od samego początku ich rozwoju historycznego. Pozostawiając na boku metodologię „doktrynalną”, koncentrującą się przede wszystkim na teologicznej i dogmatycznej „prawdzie” różnych wyznań (oficjalnego „Bekennnisse”), chciałbym w tym artykule, przez przyjrzenie się początkom ich odmiennych sposobów lektury słowa Bożego, zrekonstruować właściwe im wymiary epistemologiczne i historyczne. Podejmowany z perspektywy czasu wysiłek obrania punktu wyjścia dla tak odmiennych sposobów reлектury Pisma Świętego w sposób całkiem naturalny skłania do pytania o początki teologii reformacyjnej i kontreformacyjnej w szerokim kontekście renesansowego humanizmu. Dzięki przyjęciu tak dogodnego punktu znajdujemy się w lepszej pozycji, by zrozumieć, albo przynajmniej rozjaśnić, poszczególne tendencje ideowe, które doprowadziły do rozszczepienia na poziomie eklezjologicznym nowej świadomości chrześcijańskiej, kształtującej się wstępnie w wieku XV, ostatecznie zaś – w pierwszych dekadach wieku XVI.

Podjęty tu typ badań umieszcza w nawiasie „co” wiary; to znaczy, przedmiot wiary i jego teologiczne opracowanie w obrębie chrześcijańskiej tradycji nie mają w naszej argumentacji zasadniczego znaczenia. W zamian skoncentrujemy się na „jak” wiary, to jest na samoświadomym doświadczeniu wiary podczas historycznego momentu związanego z renesansem, humanizmem oraz reformacją. Takie podejście – można oponować – mogłoby prowadzić do zbytńskiego uproszczenia faktów, teologicznych kontrowersji i wyznaniowego pluralizmu, jakie

różnicami, „Terminus” nr 2 /w druku/), z odwołaniem do znakomitej pracy L. Grane, *Modus Loquendi Theologicus: Luthers Kampf um die Erneuerung der Theologie (151–1518)*, Lejda 1975, zwł. s. 193 n.

przeniknęły chrześcijaństwo. Wolno jednak odpowiedzieć, że taka metoda, świadomie obrana w niemal czysto formalnym (albo spekulatywnym) celu, jest wyjątkowo wartościowym narzędziem diachronicznej rekonstrukcji wysiłków chrześcijaństwa, rozpiętego pomiędzy ideałem „odnowy kultury” („Kultur” klasycznego renesansu) a „religijną reformą”.

Ten historyczny wysiłek był w części wynikiem społecznej i politycznej dezintegracji, zaistniałej na skutek „czarnej śmierci” i Wielkiej Schizmy. Jednakże ów wysiłek chrześcijaństwa był również konsekwencją powstania nowej kultury, która przeniknęła jego obywatelski i ideowy korpus. Tradycyjne modele życia i myślenia przeżyły kryzys. I był to kryzys „światowo-historyczny” w tym sensie, iż był w sposób organiczny właściwy wielowarstwowemu układowi społeczeństwa europejskiego, odbijając się echem we wszystkich dziedzinach jego różnorodnej świadomości. Mam zamiar dowieść, że ów kryzys był w specyficzny sposób odczuwany w sferach religijnych w zależności od sposobu lektury słowa Bożego, jego odczuwania, medytacji nad nim i świadomego przyjmowania. Aby najpełniej zrozumieć znaczenie tego kryzysu, musimy zbadać wymiar religijny, który M.-D. Chenu nazywa *l'Évangile dans le temps*⁴.

Jeśli wyjdziemy poza ograniczenia narzucone teologii przez dekadencjki uczonej i przyjmimy znaczenie słowa teologia zgodne z jego tradycyjną i głęboko obciążoną syntagmą, zrozumimy, że wielokształtny kompleks tych praktycznych i teoretycznych wymiarów, w obrębie których objawienie biblijne jest doświadczane i wyrażane przez wierzących (wymiar taki, jak liturgia, pobożność, mistyka, duchowość, literatura i spekulacje), wówczas możemy sformułować chrześcijański wysiłek jako prawdziwy i wyraźny kryzys teologiczny. Historia chrześcijaństwa jest przeplatana takimi kryzysami. Zdarzają się one wówczas, gdy skonfrontowani z nową „kulturą” wierni są zmu-

⁴M.-D. Chenu, *La Parola de Dieu*, t. 2: *L'évangile dans le temps*, Paryż 1964. Zob. także wstęp G. Albergio do włoskiego przekładu tej pracy (*Le Saulchoir: Una scuola di teologia*, Turyn 1982): *Cristianesimo come storia e teologia confessante*, s. V-XXX.

szeni do przyjęcia odmiennej perspektywy – zarówno pojęciowej, jak i egzystencjalnej – jako drogi nowego przemyślenia ewangelicznego przesłania, aby pokonać swe historyczne trudne położenie.

Do powyższych rozważań o XV i XVI-wiecznym chrześcijaństwie muszę dodać trzecią i ostatnią przesłankę, która dotyczy zderzenia renesansowego humanizmu z hegemonią teologii scholastycznej. Od pierwszych dziesięcioleci XV stulecia aż do reformacji możliwe jest określenie stałej w obrębie złożonej serii historycznych zmienności. Tą stałą – zawsze implikowaną, często wyrażaną, a czasem wyraźnie deklarowaną – jest dynamiczna konfrontacja ruchu na rzecz kulturowego odrodzenia („*renascitas*”) oraz instytucjonalnej i teologicznej tradycji („*traditio*”) chrześcijaństwa. Renesansowy humanizm, zgodnie ze swą prawdziwą naturą, przyjął rolę wszechogarniającej kultury, która w sposób konieczny weszła w konflikt z chrześcijańską tradycją. W szczególności zostały podane w wątpliwość pewne specyficzne cechy tradycji, co doprowadziło do radykalnych innowacji.

Dzięki dokonaniem z perspektywy czasu przemyśleniu wczesnego (ewangelicznego i apostolskiego) chrześcijaństwa, humanizm podał w wątpliwość nie tylko tak podstawowe teksty eklezjologiczne, jak „*Constitutum Constantini*”, ale również historyczny wynik konstantynizacji chrześcijaństwa (*die Constantinheit der Kirche*, jak określił to Luter), która rozpoczęła się w IV w. wraz z „konwersją” późnego imperium na chrześcijańskie cesarstwo rzymskie. Humanizm przeprowadził także radykalną krytykę historycznego rozwoju zapoczątkowanego w tym samym stuleciu chrześcijańskiego monastycyzmu. Wraz z pojawieniem się Antoniego Pustelnika (a także „*Vita Antonii*” Atanazego), ideał życia chrześcijańskiego został ucieleśniony w monastycyzmie, włączając w to formy reprezentowane przez zakony żebracze. Oba te ruchy były oparte na ślubach zakonnych, które dawały powołaniu zakonnemu absolutną przewagę nad świeckim życiem wiernych dążących do zgodności ze swymi przyrzeczeniami chrzcielnymi. Monastyczną i mendykancką profesję życia zakonnego zaczęto uważać za wyższy i bardziej chrześcijański sposób realizowania Ka-

zania na Górze. Także w tym względzie humanistyczna krytyka tradycji IV w. była przekonująca i wyraźnie zmierzała do odrodzenia i odnowienia („renovatio”) wczesnego – przedkonstantyńskiego i przedmonastycznego – „świeckiego chrześcijaństwa”⁵.

Jeśli te tendencje były dystynktywne już dla wczesnego ruchu humanistycznego (np. możemy je odnaleźć w tekstach Petrarki), to przed połową XV stulecia pisma teoretyczne autorów bardziej reprezentatywnych dla nowej kultury nabrały nowych wymiarów epistemologicznych. Humanisci zaczęli poddawać krytyce filozoficzne i teologiczne założenia średniowiecznej i współczesnej scholastyki. Pierwszą ich intencją było wyjście poza hegemoniczną i wielowarstwową ideologię uczonych, akademickich *collegia theologorum*. Aby uporać się z tym, co wyraźnie nazywam kryzysem teologicznym, humanisci na różne sposoby próbowali osiągnąć stanowiącą alternatywę dla scholastyki *Weltanschauung*. Tę alternatywną perspektywę proponuję nazwać teologią humanistyczną, ponieważ jej początki zostały ugruntowane w okresie wczesnego humanizmu Trecenta oraz przezeń. Wyrosła zaś i rozprzestrzeniła się ona w okresie Quattrocenta, aż osiągnęła dojrzałość na początku Cinquecenta, w czasach Erazma i erazmianizmu.

„Encomion sancti Thomae”

Pisma humanistów poruszające problematykę filozoficzną i teologiczną oraz związaną z nią epistemologię są tyleż obfite, ile różnorodne. „Encomion sancti Thomae” powstało jako pane-

⁵L. Valla, *De falso credita et emenita Constantini donatione*, ed. W. Setz, „Monumenta Germaniae Historica” nr 10/1976, Weimar. W. Setz, *Lorenzo Vallas Schrift gegen die Konstantinische Schenkung*, Tybinga 1975. L. Valla, *De professione religiosum*, ed. M. Cortesi, Padwa 1986. S.I. Camporeale, *Lorenzo Valla e il „De falso credita donatione”: Retorica, libertà ed ecclesiologia nel '400*, „Memorie Domenicane”, nr 19/1989, s. 191-293 (przekład polski: *Lorenzo Valla i jego traktat o donacji Konstantyna. Retoryka, wolność i eklezjologia w XV wieku*, przeł. A. Dudzińska-Facca, Warszawa 1997); tenże, *Lorenzo Valla: etica umanistica e prassi cristiana: Il „De professione religiosorum” del 1441*, „Memorie Domenicane”, nr 22/1991, s. 345-380.

giryk na liturgiczne wspomnienie świętego 7 marca 1457 r. Mowa ta została wygłoszona przez Lorenza Vallę z ambony kościoła Santa Maria Sopra Minerva w Rzymie (oficjalnego kościoła dominikanów) i była ostatnim dziełem Valli, przedstawionym w roku jego śmierci. Wśród pism wczesnego humanizmu, „Encomion” wyróżnia się jako manifest XV-wiecznego programu badań filozoficznych oraz teologicznych⁶.

Pobudzony przez bezpośrednich słuchaczy – jedyny w swoim rodzaju zespół współczesnych teologów – oraz poczucie konieczności ostatecznego (dokonywanego w przeddzień śmierci) sformułowania teoretycznego stanowiska, Valla przedstawił mowę, która w istocie była autobiograficzną pochwałą (encomion) własnej wizji humanizmu. Wymagało to przeprowadzenia zdecydowanej krytyki Tomasza i jego zwolenników. W tej krótkiej mowie, zamierzonej jako odważna synteza własnych badań – skoncentrowanych na osiach historycznej i lingwistycznej, które zawsze wyznaczały współrzędne jego twórczości – zbiegają się właściwe mu różnorodne tendencje literackie. Współczesny czytelnik „Encomion” może pojąć jego pełne znaczenie i oddziaływanie tylko dzięki dokonywanemu z perspektywy czasu odtworzeniu toku rozumowania oraz przez analityczne studiowanie w pismach Valli różnorodnych ścieżek prowadzących do sformułowania ostatecznych twierdzeń. „Encomion” – szczególne dzieło literatury epidektycznej z połowy XV stulecia – jest tekstem bardzo skondensowanym oraz zawie-

⁶Tekst *Encomium s. Thomae* (Paryż, Bib. Nat., Ms. Lat 7811A) został opublikowany po raz pierwszy przez M.J. Vahlana: *Lorenzo Valla über Homas von Aquin*, „Vierteljahrsschrift für Kultur und Litteratur der Renaissance”, nr 1/1886, s. 384-396 i przedrukowany w: L. Valla, *Opera omnia*, t. 1-2, ed. E. Garin, Turyn 1962 (dalej cytowane jako *Opera*), t. II, s. 346-352. Cytowany tekst jest porównany z rękopisem z Modeny, Bibl. Estense, Cod. Alpha T 6, 5. Zob. P.O. Kristeller, *Iter Italicum*, t. 1, Londyn – Lejda 1965, s. 369 b. Zob. także: L. Valla, *Orationes e prefatos*, ed. F. Adorno, Santiago de Chile 1954, s. 290-321. Poniższe tezy zostały szczegółowo omówione i udokumentowane w: S.I. Camporeale, *Lorenzo Valla tra Medioevo e Rinascimento: „Encomion s. Thomae” 1457*, „Memorie Domenicane”, nr 7/1976, s. 3-186. Zob. także J.W. O'Malley, *Some Renaissance Panegyrics of Aquinas*, „Renaissance Quarterly”, nr 27/1974, s. 174-192; *The Feast of Thomas Aquinas in Renaissance Rome: A Neglected Document and Its Import*, „Rivista di storia della Chiesa in Italia”, nr 35/1981, s. 1-27.

rającym systematyczną argumentację, w którym zwyczajowa w tym rodzaju retorycznym (tj. enkomium) pochwała i nagana zmierza do stworzenia projektu nowej teologii humanistycznej oraz krytyki odchodzącej w przeszłość teologii scholastycznej.

Punkt wyjścia prowadzonej przez Vallę krytyki stanowi próba przyjrzenia się historycznemu rozwojowi scholastyki. To znaczy, widzi on scholastykę w kategoriach jej rozwoju jako filozoficznego i teologicznego systemu intelektualnego od początków aż do najświeższych przejawów. Dla Valli scholastyka była teoretycznym systemem konstytuującym specyficzną fazę historii intelektualnej chrześcijaństwa.

W takim wymiarze retrospektywnym Boecjusz – oceniany jako *eruditorum ultimus* oraz dewaluowany jako *nimis philosophiae amator* – został wymieniony przez Vallę jako ten, który położył fundament pod językowe i pojęciowe struktury scholastyki, jak również pod jej metodologię spekulacji i argumentacji. Tomasz z Akwinu, wybitny nauczyciel chrześcijaństwa, *fulgore doctrinarum lucidissimus et fervore virtutis ardentissimus*, został przedstawiony przez Vallę jako autor, który najpełniej zrealizował Boecjuszową metodologię i język pojęciowy. Akwinata najlepiej rozumiał i doprowadził do doskonałości dwa aspekty Boecjuszowego projektu: próbę dostosowania Arystotelesowego „Organonu” oraz dążenie do oparcia *probatio theologiae* na *logica, metaphysica atque omnis philosophia*. Dla Valli Boecjusz reprezentował na Zachodzie początki, a Akwinata szczyt historycznego okresu oraz specyficznego sposobu spekulacji opartej na greckiej (czy klasycznej) metafizyce i judeochrześcijańskim objawieniu. Jest to właśnie epoka nazywana przez nas średniowieczem. Valla całkiem wiarygodnie nadał jej etykietę „gotycka”, chociaż także wprost charakteryzował i określał ją jako współczesną, w opozycji do starożytnego okresu chrześcijaństwa, greckiej i łacińskiej myśli patrystycznej, wcześniejszej od Boecjusza i Piotra Lombarda⁷.

Ta uderzająca historyczna ocena, przez którą Valla dowodził, że filozoficzne i teologiczne dążenia Boecjusza i Akwinaty

⁷ Zob. S.I. Camporeale, *Lorenzo Valla*, s. 33-87, 105; *Tra Medioevo*, s. 24, 55-101.

trzeba widzieć jako wytwór jednej i odrębnej epoki myśli chrześcijańskiej, miała głębokie konsekwencje. Z jednej strony, stało się jasne, że wszystko, co było wzorowym i bezprecedensowym osiągnięciem scholastyki, dokonało się dzięki syntezie kultury klasycznej i biblijnej religii. Z drugiej zaś strony, ocena Valli, jeśli ją zaakceptować, znaczyła, iż scholastyki nie można było dłużej uważać za wyznaczającą absolutne normy dla teoretycznych poszukiwań chrześcijaństwa. Wniosek, do którego doszedł Valla, był jednoznaczny: scholastyka, jako że była historyczną fazą zachodniej tradycji intelektualnej, nie była powtarzalna ani podatna na odnowienie w kontekście XV-wiecznej kultury humanistycznej.

W teologicznych poszukiwaniach scholastyki „*philosophia*” – jak Valla dowodził w prologu „*De libero arbitrio*” – przestała być metodą argumentacji, a zamiast tego stała się zarówno dysfunkcyjnym elementem w obrębie tradycji teologicznej, jak i barierą dla jakiegokolwiek innowacji w myśli chrześcijańskiej. Przez „*philosophia*” rzymski humanista rozumiał (jak zawsze w swoich pismach) filozofię klasyczną, ze szczególnym odniesieniem do arystotelesowskiej logiki, metafizyki oraz etyki. Jego słowa (trzeba tu zwrócić uwagę na używane tradycyjne metafory) można streścić następująco. Filozofia wyrosła ze swej służebnej roli, do której została początkowo przeznaczona, i zaczęła panować nad *rozumem wiary*. Zamglona – jeśli nie zupełnie zatarta – została nie tylko fundamentalna różnica pomiędzy postępowaniem filozoficznym a refleksją teologiczną, co dało początek błędnym interpretacjom prawdy objawionej (herezjom), ale sama tajemnica chrześcijaństwa została „sfalszowana” i słowo Boże zostało *zanieczyszczone przez barbarzyństwo* pojęciowego świata Greków – *sermo gentilis*. Dalej, przez swą pokrętną metodę przyjmowania „kategorii” (czy też paradygmatów) filozofii hellenistycznej, badania teologiczne nieuchronnie zmierzały w kierunku herezji i wyczerpywały się w metafizycznym esencjalizmie. Tak więc teologiczne spekulacje scholastyki pozbawiały ją pełni duchowego bogactwa (treści biblijnego objawienia), które konstituuje

absolutną inność, radykalną różnorodność chrześcijańskiego ewangelium⁸.

Jako alternatywę dla scholastycznych teologów Valla przedstawia greckich i łacińskich Ojców pierwszych wieków chrześcijaństwa. Wprowadzając terminologię, której najważniejszym zamiarem jest rozróżnienie dwóch zasadniczych okresów myśli chrześcijańskiej – scholastycznego i patrystycznego – Valla określa uczonych (poczynając od Piotra Lombarda) jako teologów „novi” lub „recentes”, natomiast wczesnych Ojców Kościoła – jako „antiqui” lub „veteres”. Ci wczesnochrześcijańscy intelektualiści, wybitni Ojcowie greccy i łacińscy, pozostali wierni *germano theologandi modo* dzięki wykluczeniu z badań teologicznych jakiegokolwiek domieszki („admixtio”) filozofii. Było to możliwe, ponieważ – i tu dochodzimy do centralnej kwestii „Encomion” – Ojcowie greccy i łacińscy, tacy jak Bazyli i Grzegorz z Nazjanzu, Ambroży i Hieronim oraz inni *se totos ad imitandum Paulum Apostolum contulerunt, omnium theologorum longe principem et theologandi magistrum*. Dlatego dla Valli „imitatio” Pawłowej metody w badaniach teologicznych staje się jedynym kryterium, dzięki któremu współczesna teologia może znaleźć nowe drogi myśli chrześcijańskiej w zgodzie z wymogami odrodzonych *humanae litterae* i współczesną chrześcijańską świadomością słowa Bożego: *Hic [Paulus] est verus et, ut dicitur, germanus theologandi modus, haec vera dicendi et scribendi lex, quam qui sectantur, ii profecto optimum dicendi genus theologandique sectantur. Quare non est ut illis veteribus, vere Pauli discipulis hoc nomine quod ab iis philosophia theologiae non admisceatur, aut detrahunt aut noster Thomas sit praeponendus*⁹.

Dokonane przez Vallę przywłaszczenie Pawła, wyrażające się w sformułowaniu *germanus theologandi modus*, wskazuje alternatywę dla teologii, która zajmowała się zasadniczo raczej

⁸ L. Valla, *Dialogue sur le libre-arbitre*, ed. J. Chomarat, Paryż 1983, s. 26-28. S.I. Camporeale, *Tra medioevo*, s. 79-82 i passim.

⁹ M.J. Vahle, *Lorenzo Valla über Thomas*, w: *Opera*, t. 2, s. 350. L. Valla, *Orationes*, s. 312. S.I. Camporeale, *Tra Medioevo*, s. 44-48.

metodą niż treścią. Pociąga to za sobą przede wszystkim zastąpienie w badaniach teologicznych filozofii retoryką. Dla wczesnego humanizmu renesansowego w ogóle, a zwłaszcza dla Valli, przywołanie starożytnej opozycji pomiędzy filozofią a retoryką było sprawą fundamentalną. Jak dobrze wiadomo, opozycja ta zaistniała w okresie pierwszej sofistyki i stała się zasadniczym problemem zarówno w tradycji filozoficznej (od Platona), jak i retorycznej (od Isokratesa). Valla sam wskrzesił tę dwojaką i przeciwstawną tradycję, która postawiła „modus philosophicus” przeciwko „modus rhetoricus”. Jego głównym źródłem było rzymskie nauczanie retoryki, rozpoczęte przez „*Rhetorica ad Herennium*”, a w pełni usystematyzowane w Kwintylianiej „*Institutio oratoria*”¹⁰. Istotnie, to ostatnie dzieło stało się dla Valli wyróżniającą się i naczelną „*auctoritas*” zarówno w rozwijaniu, jak i zrewidowaniu teoretycznych poglądów na język (jego naturę i historyczny rozwój), na epistemologię (anty-„filozoficzną”) oraz teologię (anty-„metafizyczną”). To, co gdzie indziej określiłem jako „fundamentalny kwintylianizm” Valli, było w istocie teoretyczną podstawą jego krytycznego przeciwstawienia się Arystotelesowi i tradycji scholastycznej. W tym sensie symboliczne zdaje się następujące twierdzenie, wieniące argumentację przedstawioną w „*Encomion*”: *Theologi graeci, Basilius, Gregorius, Ioannes Chrysostomus ac ceteri eius aetatis (...) neque dialecticorum captiunculas neque metaphysicas ambages neque modorum significandi nugas in quaestionibus sacris admiscendas putaverunt, ac ne in philosophia quidem suarum disputationum fundamenta iecerunt (...) Doctores Ecclesiae latini reformidasse vocabula (...) quae novi theologi semper inculcant: ens, entitas, quidditas, identitas, reale, essenziale, suum esse, et verba illa quae dicuntur ampliari, dividi, componi, et alia huiusmodi*¹¹.

¹⁰G. Kennedy, *Classical Rhetoric and Its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times*, Chapel Hill, North Carolina 1980. S.I. Camporeale, Lorenzo Valla: la retorica come critica filologica e superamento della filosofia, w: *Ulisse Enciclopedia della ricerca e della scoperta*, ed. L. Lombardo Radice, t. 1-2, Rzym 1977, t. 1, s. 70-76, 78-80, 194-196.

¹¹M.J. Vahlen, Lorenzo Valla über Thomas, w: *Opera*, t. 2, s. 350. L. Valla, *Orationes*, s. 310. S. I. Camporeale, *Tra Medioevo*, s. 44-48.

„Retoryczna” krytyka „filozoficznej” teologii

Już na wczesnym etapie badań humanistycznych, przede wszystkim w księdze I „*Repastinatio dialectice et philosophie*”, Valla proponuje „zasadnicze przemyślenie” („*repastinatio*”) całego używanego przez scholastykę systemu pojęciowego „dialektycznej” argumentacji oraz jej „metafizycznej” spekulacji. Możemy wyczerpująco określić księgę I „*Repastinatio*” jako radykalną krytykę ontologicznych i logicznych podstaw scholastycznego arystotelizmu, zarówno w zakresie filozofii, jak i teologii. Valla bada całość teoretycznego systemu scholastycznego arystotelizmu przez lingwistyczną, morfologiczną i semantyczną analizę różnych aspektów bytu („*ens*”), które są odwracalne z bytem tak dalece, jak wyrażają zasadnicze aspekty samego bytu (*transcendentalia*, takie jak „*bonum*” oraz „*verum*”); kategorii, czyli zasadniczych arystotelesowskich działów bytu (dziesięć „*praedicamenta*”, takie jak „*substantia*”, „*qualitas*”, „*quantitas*”); różnych rodzajów predykatów, jak rodzaj, gatunek, stosowność (tzw. *praedicabilia*). Krótko mówiąc, dokonana przez Vallę krytyka jest zwrócona przeciwko podstawom języka arystotelesowej ontologii (metafizyki i związanych z nią dyscyplin, jak etyka i polityka) oraz logiki (w dwojakim aspekcie, materialnym i formalnym), które zostały wypracowane przez Arystotelesa w „*Organon*”, a przejęte z Boecjuszowej „*Logica vetus*” oraz „*Logica nova*”.

Punkt wyjścia Vallowej krytyki filozoficznego języka scholastyki jest następujący. Wszelkie słowo czy wyrażenie, w sensie uniwersalnym czy w szczegółowym, jest znakiem, który ma jako odniesienie bez wątpienia realny (pozamysłowy) świat rzeczy samych w sobie („*res*”); ale jeśli chodzi o same te rzeczy, słowo jako znak odnosi się tylko do ich przygodnych przejawów, a nie do jakiegokolwiek substancjalnej, czyli ontologicznej, podstawy („*substratum*”). Takie ontologiczne „*substratum*” było fałszywie rozumiane przez filozofów jako istniejące w sobie oraz poznawalne w swej istocie (esencji) niezależnie od poznania ich przygodnych przejawów. Stąd wynikała dokonana przez filozofów „ontologiczna” interpretacja języka. Innymi słowy, pojmowali oni język jako zwierciadło zarówno

„fenomenalnego” (akcydentalnego, zjawiskowego), jak i „ontycznego” (substancjalnego) wymiaru rzeczywistości. W oparciu o taką interpretację języka, metafizyka została powiązana z innymi dyscyplinami klasycznej filozofii.

W przeciwieństwie do „filozoficznej” (ontologicznej) interpretacji języka, Valla proponował jego „de-ontologizującą” koncepcję. To znaczy, że język był na nowo rozpatrywany i przedstawiany jako odzwierciedlający rzeczywistość jedynie w jej przypadłościach i przejawach. Ludzki język w ogólności, a dyskurs teoretyczny w szczególności, składa się ze znaczeń, których ostatecznym (pozamyślowym) odniesieniem jest – i nic innego być nie może – akcydentalny (zjawiskowy, fenomenalny) i historyczny proces rzeczywistości.

W takiej oto konfrontacji z klasyczną filozofią Valla wypracował swój projekt antymetafizyczny. Filozofowie „ontologizowali” wspólny język (w terminologii Valii: „sermo communis”) oraz zakładali, że słowa i sposoby mówienia („verba” i „modus dicendi”) są wyrażeniami odnoszącymi się do substancji oraz sposobów bycia („substantiae” i „modus essendi”). Przez redukcję technicznych terminów filozoficznych (takich jak substancja, esencja oraz byt) do semantycznego „powszechnego użycia” („usus verborum”) tychże słów oraz dzięki pokazaniu w analizie lingwistycznej, że słowa i sposoby mówienia są tylko werbalizacją wydarzeń i ich sekwencji oraz form przypadłości, Valla rozbił tradycyjną ontologiczną koncepcję języka. Całość „res significatae” (znaczeń rzeczowych) istnieje dla nas tylko w „significationes verborum” (w ich znaczeniach słownych). A zatem, wszystkie razem wzięte „significationes verborum” – to jest całość semantycznej zawartości ludzkiego dyskursu – jest jedyną rzeczywistością, którą znamy, bądź która jest poznawalna, tzn. możemy ją poznać z jakimś stopniem pewności, albo ostatecznie może być zrozumiana w sposób mniej czy bardziej właściwy. Z pewnością istnieją rzeczy, które przekraczają nasze doświadczenie, albo w percepcji zmysłowej, albo duchowej, jak np. dusza ludzka i jej istota, boskość czy tajemnica Trójcy, ludzka wolność czy przeznaczenie do zbawienia. Jednakże nie są one opisywalne ani przez język „jednoznaczny”, ponieważ przekraczają nasze bezpośrednie doświadczenie, ani przez język

„analogiczny”, skoro – jak stwierdzono – wymiar ontologiczny jako podstawa przypadłości wymyka się ludzkiemu językowi i inteligencji, tak więc nie ma możliwości zastosowania analogii. Takie rzeczywistości transcendujące są wyrażalne albo przez retoryczny dyskurs „comparatio”, który składa się z obrazów, metafor, symboli lub mitów, albo też pozostają niewyrażalne, przy wyraźnym uznaniu z naszej strony ich niewysławialności. Jesteśmy zmuszeni do stwierdzenia „tajemniczego milczenia”, tj. uznania nieprzenikliwości „tajemnicy”¹².

W swych badaniach nad klasycznym językiem filozofii Valla podąża dalej, aż do objęcia krytyką również teologicznego języka scholastyki. Ów język stanowił zintegrowany system klasycznej spekulacji metafizycznej (głównie arystotelesowskiej) oraz literatury biblijnej (judeochrześcijańskiej). Jako taka, scholastyka była tworzącą epokę próbą wprowadzenia klasycznego racjonalnego myślenia, a w szczególności filozoficznych „kategorii” Arystotelesa, w świat objawienia biblijnego. Przez objawienie biblijne rozumiemy objawione tajemnice zbawienia, które są osiągalne jedynie przez wiarę, poza jakimkolwiek ludzkim rozumieniem i zdolnościami. Jednakże w jaki sposób można ponad tą „absolutną różnicą” zbudować pomost łączący myślenie filozoficzne z objawieniem biblijnym? Dla uczonych pragnących przekroczyć tę „absolutną różnicę” proces wiązania „kategorii” klasycznej metafizyki i skrypturalnego paradygmatu objawienia musi i może być oparty jedynie na „zasadzie analogii”.

W obrębie dyskursu teologicznego zasada analogii została oparta na założeniu ontologicznego podobieństwa pomiędzy

¹² L. Valla, *Repastinatio dialectice et philosophie*, ed. G. Zippel, t. 1-2, Padwa 1982, t. 1, s. 1-173, oraz t. 2, s. 359-446. Zob. Ch. Trinkaus, *Image and Likeness*, t. 1, s. 103-178; tenże, *Lorenzo Valla's Anti-Aristotelian Natural Philosophy*, „I Tatti Studies: Essays in Renaissance”, nr 5/1993. S.I. Camporeale, *Lorenzo Valla*, s. 150-208; tenże, *L. Valla, „Repastinatio, liber primus”: Retorica e Linguaggio*, w: *Lorenzo Valla e l'Umanesimo Italiano*, ed. O. Besomi i M. Regoliosi, Padwa 1986, s. 217-239. L. Cesarini Martinelli, *Le postille di Lorenzo Valla all' „Institutio oratoria” di Quintiliano*, w: tamże, s. 21-50. H.-B. Gerl, *Rhetorik als Philosophie*, Monachium 1974, s. 191-231 i passim. R. Waswo, *Language and Meaning in the Renaissance*, Princeton 1987, s. 83-133. N.S. Struever, *Theory*, s. 95-142. V. Del Nero, *Linguaggio e filosofia in Vives: L'organizzazione del sapere nel „De disciplinis”*, Bologna 1991.

bytem nieskończonym a skończonym. Owo podobieństwo ontologiczne zostało wyrażone albo w terminach platońskich jako partycypacja bytu skończonego w nieskończonym, albo w arystotelesowskich – jako relacja proporcji pomiędzy różnymi poziomami rzeczywistości, od najwyższego (boskiego i ponadnaturalnego) do niższego (ludzkiego i naturalnego) wzdłuż wielokształtnego, ale nieprzerwanego łańcucha bytów. Taka relacja proporcji, która konstytuuje długi łańcuch bytów, może być określona przez scholastykę jako „analogia entis” (analogia bytu). Tak więc metafizyczne założenie „analogia entis” było ostatecznym źródłem i podstawą teologicznego dyskursu uczonych. Był to proces teologiczny, który zmierzał do interpretacji treści objawienia biblijnego przez przyjęcie metafizycznych (arystotelesowskich) kategorii dla postępowania argumentacyjnego i opracowania teoretycznego. Przeto zasada analogii i jej metafizyczna podstawa („analogia entis”) umożliwiły przeniesienie – czy lepiej: skopiowanie – filozoficznych kategorii myśli klasycznej do teologicznych spekulacji nad objawieniem biblijnym.

Mówiąc wyraźniej, zasada analogii pozwoliła uczonym na przyjęcie arystotelesowskich kategorii czy dowolnych pojęć filozoficznych oraz na wprowadzenie ich do dyskursu filozoficznego dzięki semantycznemu przeniesieniu z jednego kontekstu do innego, wzdłuż linii analogicznych podobieństw (tj. korelacji proporcjonalności) pomiędzy oryginalnym („filozoficznym”) znaczeniem kategorii pojęciowej a paradygmatem skrypturalnym („objawionym”). Jednakże, aby umożliwić zrozumienie znaczenia analogii bytu („analogia entis”) w teologii, ten proces argumentacji musiał ulec dalszemu opracowaniu scholastyków. To znaczy, relacja proporcjonalności, która usprawiedliwiała takie logiczne przejście, zachodziła pomiędzy dwoma poziomami bytu, które były zbieżne ontologicznie, ale jednocześnie nieskończenie rozbieżne w swej istocie. Pomiedzy tymi dwoma ekstremalnymi punktami analogicznej relacji („naturalnym” oraz „ponadnaturalnym”) było minimum tożsamości oraz maksimum absolutnej różności. Albo – jak zakładali scholastycy – pomiędzy rzeczywistością skończoną (poznawalną filozoficznie) a nadprzyrodzoną (czy objawioną) istniała większa relacja nieproporcjonalności niż proporcjonalności.

Innymi słowy, paradoks jest o tyle nieodłączny od tego typu analogicznej korelacji, o ile jednocześnie istnieje w niej najmniejsze podobieństwo i nieskończone niepodobieństwo. Używając scholastycznej terminologii, owe przeciwstawne ekstrema były jedynie „secundum quid eadem”, ale „simpliciter diversa”. Formuła „simpliciter diversa” błyskotliwego aksjomatu scholastycznych teologów wprost wskazywała niezrozumiałość treści objawienia, natomiast formuła „secundum quid eadem” tegoż aksjomatu tematyzowała wstępnie przybliżenie oraz wysiłek zinterpretowania „tajemnicy zbawienia”. Zarówno intelektualne przybliżenie, jak i wysiłek były powodowane przez minimalne upodobnienie natury stworzonej do nieskończonej transcendentnej boskości Stwórcy. Krótko mówiąc, zasada analogii wraz ze swym metafizycznym założeniem analogii bytu („analogia entis”) stanowiła podstawę projektu dokonania próby syntezy klasycznej filozofii i myśli judeochrześcijańskiej.

Ten projekt teologiczny osiągnął swój najwyższy i systematyczny wyraz w dziełach Tomasza z Akwinu. Dla Valli, wraz z jego historyczną interpretacją zapoczątkowanej przez Boecjusza scholastyki, było to zupełnie oczywiste. Intuicja ta została wyrażona najpełniej w „Encomion”: ci, którzy uznają wyższość Tomasza, dowodzą, że *aby potwierdzić swą teologię (ad probationem theologiae) użył on (adhibere) logiki, metafizyki oraz wszystkich gałęzi filozofii (logicam, metaphysicam, atque omnem philosophiam) świata klasycznego*¹³.

cdn.

tlum. Piotr Urbański

SALVATORE J. CAMPOREALE OP, ur. 1928, dominikanin, filozof i teolog. Pracuje w The Harvard University Center for Italian Renaissance Studies (Florencja). Jest wykładowcą w John Hopkins University (Baltimore). Po polsku ukazała się jego książka „Lorenzo Valla i jego traktat o donacji Konstantyna: Retoryka, wolność i eklezjologia w XV wieku”. Mieszka we Florencji.

¹³ M.J. Vahlen, *Lorenzo Valla über Thomas*, w: *Opera*, t. 2, s. 249: „Cur autem eundem possint omnibus praeponere, hinc demonstrabant, quod dicerent, eum ad probationem theologiae adhibere logicam, metaphysicam atque omnem philosophiam, quam superiores doctores vix primis labiis degustassent”.

James F. Keenan SJ

Czym jest etyka cnót?^{*}

Teolodzy moralni coraz wyraźniej uświadamiają sobie, że etyka cnót posiada bogactwa, z których wcześniej nie zdawali sobie sprawy; że może ona być swego rodzaju pomostem między teologią moralną a innymi dyscyplinami teologicznymi takimi jak: teologia biblijna, duchowość, liturgika, teologia pastoralna. Etyka cnót może bowiem jednoczyć te obszary teologii, które dotąd istniały we wzajemnej izolacji. Ta jednocząca funkcja etyki cnót oznacza więc, że dzięki niej teolodzy moralni są zdolni do ponownej integracji wielu różnorodnych problemów, z którymi mają do czynienia, czy to gdy piszą książki, czy gdy uczą, z drugiej jednak strony, etyka cnót wykracza daleko poza obręb specjalistycznych zainteresowań teologów moralnych i dotyczy równie ważnych problemów zarówno „zwykłych” chrześcijan jak i ich pasterzy, gdy razem próbują żyć w świetle Ewangelii. Wydaje się nawet, że najbardziej obiecującym obszarem jej wpływów i możliwości są właśnie relacje, jakie istnieją pomiędzy teologami a duszpasterzami oraz wspólnotami, którym owi duszpasterze posługują.

O znaczeniu cnót w teologii mówi się już mniej więcej od dwudziestu lat, ale pojawiły się także głosy krytyczne. Niekoniecznie bowiem sposób, w jaki mówi się o cnotach, jest przekonujący. Gdy np. słucham kogoś, kto mówi o cnotach, to chcę wiedzieć, o jakich cnotach on mówi i do czego one mu służą. Aby przedstawić swoje intuicje jaśniej, a zarazem podać przykłady tego, co mam na myśli, opiszę cztery obszary dialogu we współczesnej teologii, a także ich wpływ na życie Kościoła; obszary, w których etyka cnót wydaje się bardzo pomocna. Po omówieniu każdego z nich zaproponuję sposób, dzięki

^{*}J.F. Keenan SJ, *What Is Virtue Ethics?* „Priest & People”, t. 13, nr 11, November 1999, s. 401-405.

któremu, przez refleksję nad naszym egzystencjalnym doświadczeniem cnót, możemy odróżnić cnoty, które powstrzymują nas od bycia uczniami Chrystusa, od tych, które nas do tego uzdalniają i w tym doskonałą. Ale zanim zacznę, chciałbym podkreślić, że ta jednocząca funkcja etyki cnót umożliwiająca jej „przerzucanie pomostów” pomiędzy teologią moralną a różnymi dyscyplinami teologicznymi z jednej strony, a teologią moralną i życiem chrześcijańskim z drugiej strony, nie jest wcale przypadkowa. Już współczesny wybitny szkocki filozof Alasdair MacIntyre w swoim przełomowym dziele na temat znaczenia i roli etyki cnót¹ dowodził, że współczesna etyka jest podzielona i rozbita, i że żyjemy obecnie w czasie *moralnego chaosu* (*moral disagreement*), w którym każda osoba ma swoje własne przekonania i odrzuca cudze stwierdzając po prostu: „No cóż, to jest twoje zdanie”. MacIntyre twierdzi, że to rozbitcie nastąpiło wskutek depersonalizacji dyskursu etycznego dokonanego przez samych etyków. Etyka Arystotelesa, Platona, Augustyna i Tomasza z Akwinu była etyką charakteru, cnoty i bycia, natomiast współczesne systemy etyczne skoncentrowały się tylko na działaniu. Jeśli jednak „bycie” poprzedza działanie (*agere sequitur esse*), to czym jest „bycie”? Zagubienie tego pytania doprowadziło do sytuacji, w której etyce skupili się tylko na analizie samych „obiektywnie” wyizolowanych aktów (działań).

Personalizacja etyki

Intuicje MacIntyre są niewątpliwie słuszne i stanowią dobrą „bazę” dla dalszych poszukiwań. Zwracając uwagę etyków na wymiar osoby, zaproponował on bowiem powrót do pytania: „Jakiego rodzaju ludźmi powinniśmy się stawać?” Zamiast więc pytać i koncentrować się głównie na tym, czy nasze działanie jest właściwe, proponuje on, abyśmy powrócili do bardziej personalistycznego wymiaru etyki i zaczęli interesować

¹ Por. A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty – studium z teorii moralności*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996.

się nie tylko tym, co robimy, ale także tym, kim się stajemy. Etycy chrześcijańscy od razu rozpoznali wagę tego pytania. Czyż bowiem nie sam Jezus Chrystus wzywał nas do głębokiego zastanawiania się nad tym, kim mamy się stawać? W zaproszeniu do tego, abyśmy się stawali Jego uczniami, dziećmi Boga i dziedzicami królestwa Bożego dzięki Jego łasce, zawarte jest wezwanie do tego, abyśmy odpowiadali własnym życiem na pytanie, kim mamy się stawać. Teolodzy moralni dostrzegli więc, że cnoty dostarczają wspaniałej możliwości odpowiedzi na wezwanie II Soboru Watykańskiego, który wezwał ich do odnowy teologii moralnej: *Jej naukowy wykład karmiony w większej mierze nauką Pisma świętego niech ukazuje wzniosłość powołania wiernych w Chrystusie i ich obowiązek przyniesienia owocu w miłości za życie świata* („Optatam totius”, nr 16).

Pomost pomiędzy duchowością a teologią moralną

Z powodów zbyt złożonych, aby je wystarczająco wyjaśnić w tym artykule, przez ostatnie trzy stulecia teologia moralna była odcięta od duchowości (nazywanej wtedy teologią ascetyczną), a sami moralisci byli nawet dumni z tego faktu. Obecnie, teolodzy moralni, podążając szlakami wytyczonymi przez dzieła Bernarda Haringa i Norberta Rigali, próbują na nowo powiązać ze sobą obie dyscypliny teologiczne. Dla przykładu, dwa lata temu „The Way Supplement”² był poświęcony w całości tematyce relacji pomiędzy etyką a duchowością. Nic więc dziwnego, że w większości zamieszczonych tam artykułów odwoływano się do koncepcji cnót. Dlaczego?

Przez prawie piętnaście wieków, to znaczy mniej więcej od końca IV w. do początku wieku XII, chrześcijanie rozumieli swoje życie i powołanie w kategoriach „trzech etapów” wzrostu duchowego: początkujący, postępujący i zaawansowani. Ten podział oparty był na założeniu, że większość chrześcijan jest

² Pismo poświęcone zagadnieniom duchowości i życia chrześcijańskiego wydawane przez jezuitów angielskich z Heythrop College (przyp. tłum.).

na pierwszym etapie, który ograniczał się wyłącznie do unikania grzechu. Pamiętaj, abyś nie utracił łaski uświęcającej, a jeśli „upadłeś”, to wyznaj swoje grzechy według liczby, rodzaju i okoliczności, i mocno postanów nie grzeszyć już więcej. Teolodzy moralni skupili się tylko na tym etapie; pisali o grzechu i jego okolicznościach oraz o tym, jak pomóc kapłanom być dobrymi spowiednikami. Drugi etap był dla tych, którzy poważniej myśleli o swoich zobowiązaniach chrześcijańskich i pragnęli wzrastać duchowo, spełniając różne uczynki pokutne oraz dzieła miłosierdzia. Dla nich przewodnikami na drodze doskonałości byli pisarze ascetyczni. Kiedy spojrzysz bliżej na te dwa etapy i na to, jak je wtedy rozumiano, to bez przesady można stwierdzić, że teologię moralną zredukowano tylko do zagadnień związanych z unikaniem grzechu, a na teologii ascetycznej spoczął cały „obowiązek” ukazania drogi postępowania w dobro. Ostatni, trzeci etap był tylko dla niektórych, doskonałych, w większości żyjących za murami klasztorów.

Tematyka cnót była obecna na drugim etapie życia duchowego i pojawiała się w podręcznikach ascezy. Czytelnicy tych dzieł szukali tam wskazówek, jak można bardziej jeszcze stać się uczniem Chrystusa, i mogli znaleźć w nich opisy miłosierdzia, cierpliwości, pokory, wierności, i całego mnóstwa innych cnót. Kiedy w tekstach teologów moralnych zaczęła pojawiać się tematyka cnót, to służyła im ona głównie do stworzenia pomostu pomiędzy pierwszym i drugim etapem życia duchowego oraz do wskazania drogi dalszego rozwoju. Jednak już wtedy, choć jeszcze nie tak wyraźnie, teolodzy moralni postępujący się koncepcją cnót zaczęli stopniowo odchodzić od wąsko rozumianego unikania grzechów, a przez wskazywanie na konieczność cnót w życiu chrześcijańskim zaczęli skupiać się także na czymś pozytywnym, np.: jak kształtować charakter, jakie cechy osobowości rozwijać, aby być dobrym chrześcijaninem. Używając więc takich „narzędzi”, jak cnoty, teologia moralna wyszła poza dychotomię unikania grzechów i czynienia dobra, i dokonała syntezy tych dwóch członów pierwszej zasady prawa naturalnego.

To rozpoznanie miejsca i znaczenia cnót w teologii ascetycznej oraz ich „śladowa” obecność w teologii moralnej pomagają

także w lepszym odczytaniu historii. Tak np., wielu filozofów twierdziło, że św. Tomasz z Akwinu zapożyczył koncepcję cnót od Arystotelesa, a następnie rozwinął ją w swojej „Sumie teologicznej” („Summa theologiae”). Takie twierdzenie nie wydaje się jednak zgodne z prawdą historyczną. Ruchy religijne o charakterze charyzmatycznym w XII w., które wydały owoc w następnym stuleciu w postaci zorganizowanych kongregacji religijnych, jak franciszkanie czy dominikanie, używały języka w dużej mierze odwołującego się do kategorii cnót. Nie dziwi więc, że Tomasz, spotkawszy się z nauką o cnotach jako członek zakonu dominikańskiego i chrześcijanin dążący do doskonałości za pomocą lektur ascetycznych, był przez oba te źródła przygotowany i zachęcony do lektury Arystotelesa. Odnalazł w nim bowiem filozofa, który systematycznie powiązał cnoty z życiem moralnym każdego człowieka.

Które cnoty i dlaczego?

Nasz entuzjazm związany z ponownym powiązaniem teologii moralnej z duchowością musi być jednak kształtowany przez realistyczną ocenę cnót, które pragniemy wykorzystać. Chociaż bowiem literatura ascetyczna w wiekach od XII do XVI była oparta na Piśmie Świętym i bogatej teologii, to ostatnie trzy stulecia były tego kompletnym zaprzeczeniem. Od XVII w. aż po czasy II Soboru Watykańskiego literatura ascetyczna służyła nie temu, aby wzbogacić, umotywować i zachęcić do bycia uczniem Chrystusa, ale raczej temu, żeby chrześcijanina w tym upewnić. Cnoty służyły nie jako źródło wzbogacenia własnego człowieczeństwa, ale raczej jako jego ograniczenie. Tak np., cnota roztropności w wiekach między XII a XVI była rozumiana jako mądrość praktyczna, prowadząca człowieka w kierunku stałego rozwoju, od XVII w. po czasy nam współczesne była traktowana jednak jako cnota czujności, oporu, samoograniczenia.

Chrystologiczne wyobrażenia, które literatura ascetyczna proponowała swoim odbiorcom, także miały w tym swój udział. Chrystus, jakim ona go przedstawiała, odznaczał się pokorą od urodzenia, pobożnością skierowaną na nieustanną modlitwę,

posłuszeństwem Ojcu aż po śmierć na krzyżu. Nigdy nie przedstawiano Go, gdy karmił tłumy, nauczał, uzdrawiał (nawet w czasie szabat!), służył, rozmawiał z grzesznikami, był przyjacielem kobiet itp.

Wierność, ale którym cnotom?

Cnoty dotyczące twórczego myślenia, sprawiedliwości i uczciwości, przyjaźni i rozwoju osobowego były obecne prawie wyłącznie w tekstach ascetycznych z epoki od XII do XVI w. Umożliwiły one rozwój dojrzałszej i bardziej inspirującej dla ludzkiego postępowania chrystologii. Później jednak pobożni pisarze, którzy posłusznego Jezusa zaczęli przedstawiać wyłącznie w kategoriach Chrystusa-Króla, dołączyli do tego całe mnóstwo pomocniczych cnót mających ukształtować dobrego chrześcijanina, takich jak: cierpliwość, czystość, łagodność, stałość i powściągliwość. Te cnoty miały uczynić wierzących posłusznymi naśladowcami Chrystusa, przez co rozumiano doskonale wypełnianie Jego przykazań. Dzięki tym cnotom pisarze ascetyczni mogli „sprawdzać” naszą wierność Jezusowi, kontrolując ludzkie sumienia, „temperując” ludzkie pasje i zacierając jakikolwiek sens ludzkiej indywidualności. W tym miejscu chciałbym odwołać się do osobistego doświadczenia. Kilka lat temu udałem się do starego kampusu Weston, gdzie w latach 1920–1970 miała siedzibę obecna szkoła teologii prowadzona przez jezuitów. Modląc się w głównej kaplicy zauważyłem, że każdy witraż wyobrażał jedną cnotę. Tymi cnotami były: czystość, wytrwałość w cierpieniu, powściągliwość, odwaga, umiarkowanie, łagodność, posłuszeństwo i nadzieja. Nigdzie jednak nie było witraża poświęconego radości, miłości, twórczemu myśleniu, przyjaźni, wdzięczności, sprawiedliwości, wspólnałości itp. Wyobraziłem sobie młodych jezuitów przygotowujących się tam do kapłaństwa, modlących się w tej kaplicy kilka razy dziennie przez pięćdziesiąt lat istnienia tej szkoły. Każde ich efektywne pragnienie było „kontrolowane” i „tłumione” przez cnoty, które mieli naokoło siebie w kaplicy. Cały przekaz, jaki płynął z tych witraży, można zamknąć w słowach: „Ujarzmić! Podporządkować! Stłumić!” Nie

było na nich żadnej zachęty do widzenia siebie jako istoty wyjątkowej i rozumnie kierującej swoim życiem, wezwanej do wcielania Ewangelii w życie w sposób twórczy i radosny. Ten zbiór witraży pomógł mi zrozumieć, że nie możemy propagować poszczególnych cnót, ale raczej każdy z nas powinien zadać sobie pytanie, jakiego typu osobą pragnie się stać. Po uzyskaniu odpowiedzi możemy następnie dobrać cnoty, które nam w tym pomogą.

Pomost pomiędzy Pismem Świętym a teologią moralną

Na Weston Jesuit School of Theology³ prowadzę wykład z wybitnym egzegetą Danem Harringtonem SJ, pod nazwą „Etyka Nowego Testamentu”. Jest to interesujący kurs, gdyż dotyczy samych podstaw tożsamości chrześcijańskiej, a także dlatego, że Dan jest wspaniałym nauczycielem. Przez większą część tego kursu używamy języka odwołującego się do cnót, aby znaleźć pomost pomiędzy Ewangelią a etyką. Kiedy np. dyskutujemy nad znaczeniem uczniostwa w życiu chrześcijanina to pytamy o cnoty, które powinny go charakteryzować; kiedy mówimy o królestwie Bożym to analizujemy cel działań chrześcijanina; kiedy mówimy o eschatologii, to omawiamy cechy, jakie – ufamy – będą naszym udziałem. Poszczególne cnoty nabierają wtedy swojego znaczenia. Miłosierdzie i wierność, tak ważne dla Jana ewangelisty i Pawła, stają się cnotami, które łączą nas z Chrystusem. Nadzieja, centralna dla Listu do Rzymian 8 oraz mów pożegnalnych Jezusa, staje się osią chrześcijańskich cnót. Z nadzieją jest złączona pokora; pierwsza wzywa nas do ufnego spojrzenia na horyzont naszych oczekiwań, druga – umieszcza nas pośród innych i mobilizuje do prawdziwego spojrzenia na siebie. Przebaczenie, centralne, aby zrozumieć ewangeliczne opowieści o naszym odkupieniu i powołaniu do naśladowania Jezusa, a obecne, między innymi, w 2 Kor 5, także staje się cnotą wyróżniającą każdego chrześcijanina. Ostatecznie miłosierdzie, zakorzenione w miłości Boga, pozwala

³ Jest to międzynarodowa szkoła teologiczna prowadzona przez jezuitów w Cambridge, Massachusetts w USA (przyp. tłum.).

nam naśladować Chrystusa-dobrego Samarytanina, który wszedł w nasze pogmatwane życie i dał nam łaskę cierpliwego przyjęcia samych siebie.

Pomoc w przepowiadaniu

W artykule tym tylko pobieżnie wspomniałem o tych cnotach, natomiast w trakcie tego kursu każda z nich jest szczegółowo omawiana. Tak np., gdy analizujemy cnotę pokory, to nasza uwaga skierowana jest na „Magnificat” Maryi, hymn chrystologiczny św. Pawła z Listu do Filipian, a także zachęty kierowane przez Jezusa do uczniów, aby brali wzór z najmniejszych. Nasi studenci natomiast próbują znaleźć miejsce dla tych cnot w swoim życiu. Przekonują się także, że cnoty te są bardzo pomocne w przepowiadaniu, ponieważ wyrażają wiele ewangelicznych intuicji: mądrość czuwających panien, bezwarunkową miłość Ojca dla marnotrawnego syna, dobroć i troskę Samarytanina uosabiającego samego Boga itp.

Wszystkie te cnoty wzywają nas do tego, abyśmy sobie wzajemnie pomagali. W minionych wiekach cnoty czystości, łagodności, skromności i czujności były oznaką chrześcijanina. Propagowały one taki wizerunek chrześcijanina, który ustawicznie siebie kontrolował i ograniczał. Jednak cnoty obecne na kartach Pisma Świętego nie wzywają do indywidualistycznej i perfekcyjnej pobożności. Przebaczenie, miłość, miłosierdzie, nadzieja i pokora wzywają nas do rozpoznania i przyjęcia odpowiedzialności za siebie wzajem. Pomagają nam iść za Jezusem i uwrażliwiają na to, abyśmy nigdy dla własnej pobożności nie poświęcali dobra drugiego człowieka, ale raczej wspólnie pomagali sobie w osiągnięciu wyznaczonego nam celu.

Pomost pomiędzy liturgią a teologią moralną

Cnoty nie tylko pomagają nam w lepszym przepowiadaniu Dobrej Nowiny, ale także w głębszym przeżywaniu całej liturgii. Stało się to oczywiste w dużej mierze za sprawą teologów moralnych z kręgów Kościoła prawosławnego, jak Stanley Harakas, Vigen Guroian czy Joseph Woodill, którzy zaczęli opisywać życie moralne swoich wspólnot w kluczu etyki cnot.

W dodatku, ponieważ prawosławie bardzo podkreśla wymiar wspólnotowy wiary wyrażanej w liturgii, autorzy prawosławni pisali także o samej liturgii jako środku „in se” (samym w sobie) zdolnym do przemiany chrześcijanina, a zarazem jako drodze do realizacji tego powołania. Katolicy teologowie podążyli także w tym kierunku. Eucharystia, słowo greckiego pochodzenia, oznacza dziękczynienie; jest to działanie, które uczy nas być ludźmi wdzięcznymi, od pierwszego znaku krzyża, jakim rozpoczynamy każdą mszę świętą i w którym jest nasze zbawienie, po komunię, dzięki której stajemy się wszyscy wspólnie ciałem Chrystusa. Liturgia rozpoczyna się wezwaniem do uznania, że potrzebujemy miłosierdzia, i wplata ten wątek w całą modlitwę eucharystyczną. W świetle miłosierdzia jesteśmy zaproszeni do pojednania się z Bogiem i z innymi ludźmi, co wyraźnie widać w wersecie z modlitwy „Ojcze nasz”.

Im bliżej patrzymy na liturgię, tym wyraźniejsze się staje, że liturgia, przez swoje bogactwo i różnorodność form, wzywa nas do tego, abyśmy stawali się prawdziwymi uczniami Chrystusa w kontekście modlitwy i wspólnego zaangażowania. Liturgia zaprasza nas do udziału w królestwie Bożym i dostarcza nam prawdziwie duchowych środków do praktykowania wdzięczności, miłosierdzia, przebaczenia i nadziei, abyśmy mogli stać się ludźmi, w których wypełniają się pragnienia Jezusa. Te cnoty zatem ciągle przypominają nam wspólnotowy charakter naszego powołania do bycia uczniami Chrystusa, a ponieważ cała liturgia jest dziękczynieniem, to fakt ten jest dla nas także wezwaniem do uznania darmości daru, jakim jest Boża łaska. Liturgia powstrzymuje nas przed wszelką pychą, ciągle przypominając nam darmość naszego powołania, i formuje nas na ludzi podążających za Bogiem, który uzdalnia nas do przekraczania samych siebie.

Pomost pomiędzy życiem Kościoła a teologią moralną

Eucharystia stanowi centrum życia wspólnoty parafialnej, ale nie wyczerpuje całego bogactwa jej funkcjonowania. Eucharystia przypomina wszystkim wierzącym, że przez różnorodność posług i zaangażowań w parafii mogą stawać się uczniami Chrystusa. Dla przykładu, w wielu parafiach istnieje program

„dwunastu kroków”, który propaguje postawę wdzięczności, pokory, odpowiedzialności i uczciwości. Bez względu na to, czy są to grupy AA (anonimowych alkoholików), czy też organizacje ukierunkowane na inne wymiary samopomocy, każda z nich propaguje pewne cnoty i zachęca swoich członków, aby dzięki nim prowadzili bardziej uporządkowane i harmonijne życie. Ponadto, grupy te stanowią pewnego rodzaju „zaplecze”, w którym ich członkowie przez cnoty zaufania i wzajemnego szacunku mogą się dzielić z sobą i uczyć od siebie wzajem. Nie dziwi więc, że większość z tych organizacji pragnie mieć swoje miejsce także w życiu parafii. Parafia bowiem – należy to do jej dynamiki – sama próbuje stworzyć odpowiednie warunki umożliwiające przekaz mądrości życiowej i religijnej, np. dzieciom i młodzieży, oraz kształtowanie ich chrześcijańskiego charakteru. Każda więc parafia, mniej lub bardziej świadomie, zwraca się w kierunku cnót, gdy próbuje formować dzieci i młodzież, a dorośli mogą w etyce cnót znaleźć bogatą i wartościową metodę pedagogiczną.

Pytania dotyczące formacji moralnej parafian z konieczności prowadzą do zagadnień związanych z relacją duchownych do świeckich liderów różnych grup i wspólnot kościelnych. W antologii tekstów poświęconych cnotom liderów grup i wspólnot parafialnych Karen Lebacqz i Shirley Macemon piszą o cnocie cierpliwości, do której kapłani odpowiedzialni za parafie często się odwołują w przypadku konfliktów ze swoimi świeckimi współpracownikami, czy też innymi kapłanami zaangażowanymi w życie parafii. Lebacqz podkreśla jednak, że cierpliwość jest pomocniczą cnotą sprawiedliwości; jeśli więc nie bierze się pod uwagę sprawiedliwości, to odwoływanie się do cierpliwości jest po prostu „nadużyciem”. W innym artykule z tego zbioru, siostra Anne Patrick SNJM za pomocą dwóch „przypadków” opisuje negatywne aspekty posługi kapłana odpowiedzialnego za jej wspólnotę oraz problemy, z jakimi jej siostry musiały się zmierzyć. Pierwszy przypadek miał miejsce w kontekście cnót posłuszeństwa i pokory „wymaganych” od sióstr, a jego końcem było jeszcze silniejsze przekonanie duchownego, co do słuszności swego postępowania, i brak gotowości do wycofania się choćby o jeden krok ze stanowiska, jakie przyjął. Kiedy jednak podobne wydarzenie miało miejsce

pięćdziesiąt lat później, zakonnice, motywowane cnotami sprawiedliwości i uczciwości, potrafiły stawiać czoło niesprawiedliwym wymaganiom i wpłynąć na zmianę postępowania ich duszpasterza. Podobnie Vigen Guroian, patrząc na swoją prawosławną wspólnotę obrządku armeńskiego, opisuje pewnych jej kościelnych liderów, którzy w trosce o „ortodoksję” przekazywanej nauki, czuli się uprawnieni do „zwalczania” każdego odmiennego głosu. Ich ciasne spojrzenie na to, czym jest prawda (tak jak oni ją rozumieli!), uczyniło ich „ślepych” na szukanie w ich wspólnotach sprawiedliwości, jedności, miłości i miłosierdzia, które w Piśmie Świętym mają większe znaczenie niż sztywno rozumiana „prawowierność”⁴. Doświadczenia Guroiana są oczywiście analogiczne do doświadczeń wielu katolików, którzy skarżą się, że w ich diecezjach dogmatyzm i nietolerancja duchownych zwierzchników są czasami bardziej normatywne niż sprawiedliwość, jedność, miłość i miłosierdzie.

Cnoty, podsumowując to, o czym dotąd mówiłem, dostarczają nam wiele możliwości nowego i bardziej zintegrowanego spojrzenia na różnorodność i bogactwo życia chrześcijańskiego. Niemniej jednak moralisci, którzy się na nie powołują, pozostają krytyczni, jeśli chodzi o propagowanie jakiegoś zunifikowanego kodeksu cnót, świadomi (po błędach z przeszłości), że cnoty mogą mieć bardzo silne oddziaływanie na życie jednostki, niekoniecznie jednak we właściwym kierunku. Gdy więc próbują na nowo powiązać swoją dyscyplinę z innymi obszarami teologii, radzą nam, abyśmy zawsze pytali najpierw: Jakiego rodzaju ludźmi, jako chrześcijanie, mamy się stawać?

tlum. Jacek Prusak SJ

JAMES F. KEENAN SJ, ur. 1937, profesor teologii moralnej na Fordham University, New York i The Jesuit School of Theology, Cambridge, Massachusetts. Specjalizuje się w zagadnieniach bioetyki i etyki cnót.

⁴ Por. *Practise What You Preach: Virtues, Ethics and Power in the Lives of Pastoral Ministers and Their Congregations*, ed. J.F. Keenan SJ, Sheed and Ward, 1999.

Philip Earl Steele

Księga Rodzaju versus Darwin

Czyli Ameryka, jakiej nie znacie

Jak wynika z różnych sondaży, niemal co drugi Amerykanin jest kreacjonistą, to znaczy, wierzy, że Bóg stworzył człowieka takiego, jaki jest obecnie, nie wcześniej niż 10 tysięcy lat temu. Wielu moich rodaków nawet sprecyzowałoby rok 4 004 p.n.e. jako rok, w którym Bóg ulepił Adama i zbudował Ewę w rajskim ogrodzie. Dokładnie według opisu w Księdze Rodzaju.

W ciągu ostatnich paru miesięcy byliśmy kilkakrotnie świadkami zdumiewającej mocy kreacjonizmu w USA – najdramatyczniej chyba, gdy (pod wpływem filmu „Kto sieje wiatr”) stan Kansas w sierpniu wyrzucił ewolucjonizm ze wszystkich szkół publicznych. Ale także zdumiewające jest to, jak ostatnio kandydaci na prezydenta przymilają się kreacjonistom. Niedawno „The Economist” (4 XI 1999) podał, że republikanin Steve Forbes nazywa ewolucjonizm *wielkim oszczerstwem* i mówi: *spora część tego, co uważaliśmy za prawdę* (w sprawie ewolucji – P.E.S.) *prawdą nie jest*. Demokrat Al Gore, ongiś orędownik nauczania nauk ścisłych, teraz twierdzi – wbrew orzeczeniu Sądu Najwyższego – że *powinno być wolno lokalnym społecznościom nauczać również i kreacjonizmu*. George Bush Jr przytakuje zdaniu Gore’a, a jego republikański rywal Gary Bauer mówi: *Ja po prostu odrzucam całą podstawę tej teorii* (teorii ewolucji – P.E.S.), *tak właśnie, jak to czyni większość Amerykanów*.

Ja osobiście zetknąłem się z kreacjonizmem po raz pierwszy dopiero w 1987 r., gdy przyjąłem zaproszenie kolegów ze studiów w Idaho i pojechałem z nimi do sąsiedniego kampusu Washington State University (WSU) w stanie Washington na debatę między antropologiem a kreacjonistą. Pamiętam, że zgromadziło się tam, w ogromnym uniwersyteckim audytorium,

zapewne ponad tysiąc słuchaczy. Na podium z naszej lewej strony stał mężczyzna niskiego wzrostu, który mógł pochwalić się długą listą stopni naukowych. Bodajże biolog molekularny z pewnego kalifornijskiego instytutu, zajmującego się tzw. naukowym kreacjonizmem. Po drugiej stronie, za stołem, na którym była wystawa około ośmiu czaszek przedstawiających ewolucję od małp po homo sapiens, stał nieomal olbrzym – profesor WSU, antropolog Grover Krantz. Nawiasem mówiąc, niedawno miałem okazję czytać o pracy prof. Krantza w „Magazynie Gazety Wyborczej” (12 III 1999), w artykule informującym o odkryciu w stanie Washington szkieletu Europejczyka (jak ustalił Krantz), pochodzącego sprzed... 9 300 lat! Wówczas prof. Krantz słynął ze swego przekonania o istnieniu Big Foot (Wielkiej Stopy, czarnego Yeti Gór Skalistych), którego uparcie tropił od wielu lat.

Niestety, niedużo dowiedziałem się wtedy o istocie sporu między darwinizmem a naukowym kreacjonizmem. Debata bowiem ograniczyła się w zasadzie do dwóch ciągle powtarzanych pytań, na której każda ze stron odmawiała odpowiedzi. Krantz: Dlaczego wierzy pan w biblijną wersję stworzenia? Dlaczego nie wierzy pan w stworzenie według hinduizmu, szintoizmu czy wierzeń któregoś z indiańskich plemion Ameryki? Kreacjonista: Dlaczego pan wierzy w Wielką Stopę? Który z nas jest tutaj obłąkany?

Dzisiaj już nikt nie będzie dowodził, z powołaniem się na teksty biblijne, że Bóg stworzył świat w ciągu sześciu dni – pisze w egzegezie pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju ks. prof. Tadeusz Brzegowy. Niewątpliwie dotyczy to katolików w Polsce. Aby zrozumieć, dlaczego jest inaczej wśród bardzo wielu ewangelików w Ameryce, trzeba zwrócić uwagę na pewną specyfikę protestantyzmu. Otóż, od swoich początków protestantyzm zamierzał opierać się bezpośrednio na Piśmie Świętym. Nie uznaję autorytetu papieży i synodów (...) moje sumienie jest niewolnikiem Słowa Bożego – ogłosił Marcin Luter w Wormacji w 1521 r. Kalwiniści zaś – to oni wpłynęli w sposób trudny do przecenienia na historię chrześcijaństwa w Ameryce – poszli jeszcze dalej, hołdując zasadzie sola scriptura nawet w odniesieniu do tradycyjnych praktyk już zadomo-

wionych w chrześcijaństwie. Tak więc właściwe ewangelizmowi uznanie Biblii za jedyne (a nie tylko najwyższe) źródło prawdy objawionej oraz mocne antyintelektualne tradycje w USA są to dwa ważne składniki skrajnego literalizmu biblijnego charakterystycznego dla niektórych nurtów amerykańskiej religijności. Ale, jak później zobaczymy, sam ten literalizm tylko częściowo wyjaśnia istotę współczesnego antydarwinizmu w Ameryce.

Wojna – raz gorąca, raz zimna – o niewpuszczenie ewolucjonizmu do szkół, trwa w Stanach od lat. W Tennessee latem roku 1925 wywiązała się pierwsza bitwa o znaczeniu ogólnokrajowym. Chodzi o słynny „małpi proces” wytoczony nauczycielowi J.T. Scopesowi, który, wbrew zakazowi obowiązującemu w jego stanie (a także w innych), miał uczyć darwinizmu w szkole. Proces obrósł w wiele mitów, które warto obnażyć. Po pierwsze, nauczyciel przegrał, i jego apelacja do Sądu Najwyższego w Tennessee także nie spowodowała oddalenia stanowej ustawy. Po drugie, chociaż udało się fundamentalistów-kreacjonistów wyśmiać w sposób brutalny – pewnie dlatego się sądzi błędnie, iż kreacjoniści przegrali – to ich sądowe zwycięstwo wcale nie było tak pyrrusowe, jak się wszędzie podaje. Otóż prawdą jest, że w obawie przed walką z kreacjonistami, wydawcy omijali darwinizm w podręcznikach szkolnych przez następne kilkadziesiąt lat. Ewolucję wprowadzono do szkół dopiero pod koniec lat 50. Po trzecie, obrońca nauczyciela, sławny mecenas Clarence Darrow, okazał się wojującym ateistą. Skierował swój atak na wiarę jako taką. Można zatem żałować, że nie znaleziono obrońcy z modernistycznego nurtu protestantyzmu. Zapewne jeszcze bardziej należy żałować, że Darrow i jego przeciwnik W.J. Bryan (trzykrotny kandydat demokratów na prezydenta, sekretarz stanu za prezydenturę Wilsona) nie trzymali się kwestii prawniczych. Słowem, podobnie jak WSU w 1987 r., Dayton (Tennessee) w 1925 r. też gościło u siebie cyrk.

Po „małpim procesie” stanowe zakazy w dalszym ciągu obowiązywały. Dopiero w 1968 r. amerykański Sąd Najwyższy uznał (w *Epperson v. Arkansas*), że takie zakazy są nielegalne ponieważ naruszają pierwszą poprawkę do Konstytucji, zabraniającą *ustanawiania religii*. Kreacjoniści więc szybko wymyś-

lili nową taktykę: chodziłoby mianowicie nie o nauczanie o stworzeniu wprost na podstawie Księgi Rodzaju, lecz o tzw. naukowy kreacjonizm, który w oparciu o domniemane dowody naukowe wykazuje prawdziwość heksaameronu (stworzenie świata w ciągu sześciu dni 6 000 lat temu), potopu Noego itd. Stany Arkansas i Louisiana wkrótce zagwarantowały naukowemu kreacjonizmowi traktowanie w szkołach na równi z teorią ewolucji. Jeszcze 20 innych stanów rozważało takie propozycje, zanim w końcu je oddaliło. Jednak w 1982 r. federalny sąd okręgowy odrzucił ustawę stanu Arkansas, a Sąd Najwyższy postąpił podobnie wobec stanu Louisiana w 1987 r. Obie sentencje stwierdzały, że kreacjonizm w swej istocie jest doktryną religijną, więc nauczanie go w szkołach narusza klauzulę pierwszej poprawki o *ustanawianiu religii*.

Trzeba wyjaśnić, że kreacjoniści nie blokują dróg wiodących do wykopalisk paleontologów, nie maszerują z transparentami przed laboratoriami badań biologii molekularnej, oraz, że spór o ewolucję występuje nie tylko na amerykańskim południu, w regionie pochopnie posądzanym o zacofanie. Walka przeciw darwinizmowi ma zasięg ogólnokrajowy i dotyczy tylko szkół. Toczy się w Kalifornii, Teksasie i Newadzie, w stanie Washington, w Ohio, Michigan, New Jersey oraz Pensylwanii. Wszakże nie chodzi wyłącznie o bezmyślny, fetyszystyczny wręcz literalizm biblijny. Darwinizm niezaprzeczalnie godzi w „kosmogonię” rzeszy ludzi wierzących, tzn. w ich *zespół wyobrażeń o genezie świata* oraz w przekonanie, według którego jest jakaś celowość związana z naszym gatunkiem. A Ameryka to kraj o decentralistycznym systemie edukacyjnym, kraj w którym lokalne społeczności same podejmują kluczowe decyzje względem szkolnictwa. Nie należy takich obywateli obrażać. Mimo to, taki darwinista jak Richard Dawkins, autor kilku bestsellerów o ewolucji, wcale nie jest wyjątkiem, gdy dowodzi, że naukowe rozumienie przyrody musi prowadzić do ateizmu. Ktoś taki, jak biolog z Cornellu William Provine, wcale nie jest wyjątkiem, gdy pisze, że wierzący naukowcy muszą *pozostawić swoje mózgi przy drzwiach, kiedy wchodzi do kościoła*. James Watson, współodkrywca DNA, wcale nie jest wyjątkiem, gdy prowokacyjnie mówi kreacjonistom, iż w przyszłości będą

mówili nie *My God* lecz *My Darwin*. Darwinizm, zwulgaryzowany czy wyrafinowany, zakłada, że nie ma Stwórcy. Zapewnienia darwinistów życzliwie nastawionych wobec wierzących – jak Stephen Jay Gould czy Antoni Hoffman – że jest inaczej, bywają mało przekonujące.

Wciąż niepokonani kreacjoniści, przystosowawszy się do nowego środowiska prawnego dalej walczą o byt. Teraz już mniej lansują naukowy kreacjonizm – wolą raczej podważać darwinizm bezpośrednio. W latach 90. powstał olbrzymi przemysł wydawniczy i filmowy, którego zamiarem jest naukowe obalenie darwinizmu w oczach tych, którzy z przyczyn literalizmu już go nie akceptują. W rezultacie, wierzenia kreacjonistów opierają się teraz coraz bardziej na argumentach o charakterze naturalistycznym. Dzisiaj w Ameryce kreacjonista prędzej odwołuje się do np. grubości kurzu na księżycu (co ma udowodnić młodość wszechświata) czy cytochromu c (co ma udowodnić, że coś jest nie w porządku z darwinowską interpretacją zapisu kopalnego), niż do Księgi Rodzaju. I walka znowu powróciła do szkół. Na przykład, stanowe kuratorium w Alabamie w 1995 r. kazało dołączyć do wszystkich podręczników do biologii list zaadresowany do uczniów, przedstawiający naukowe zastrzeżenia do darwinizmu. W sierpniu bieżącego roku kuratorium stanu Kansas, posługując się jeszcze nowszą taktyką, bez wprowadzenia zakazu nauczania po prostu skreśliło ewolucję z programu zajęć, uzasadniając decyzję brakiem naukowych dowodów. Zdawałoby się, iż sędzia Sądu Najwyższego Antonin Scalia w swoim sprzeciwie (votum separatum) wobec wyroku w sprawie ustawy stanu Louisiana w 1987 r., wskazał kreacjonistom drogę, pisząc: *Obywatele stanu Louisiana, włączanie z chrześcijańskimi fundamentalistami, są w pełni uprawnieni (...) do domagania się, ażeby wszelkie istniejące naukowe dowody przeciwko ewolucjonizmowi były w ich szkołach przedstawiane.*

Ale jakie są argumenty, których używają antydarwinieści (niegdysiejsi kreacjoniści)? Są one zapożyczone ze sporów, jakie toczą specjaliści z dziedziny powstawania gatunków. Okazuje się bowiem, że – jak w każdej innej dziedzinie nauki – uproszczone poglądy przedstawiane w podręcznikach szkolnych

bynajmniej nie są poglądami podzielanymi powszechnie przez fachowców. Jak napisał wybitny polski biolog, tragicznie zmarły Antoni Hoffman: *Wbrew pozorom, konkuruje dziś ze sobą kilka różnych teorii ewolucji*. A biolog molekularny Michael Denton nazywa darwinizm wprost *teorią w kryzysie*. Przyznaję bez wstydu, iż zgoła nie jestem kompetentny do oceniania tych sporów. Nie posiadam fachowej wiedzy z zakresu nauk przyrodniczych. Mogę zatem tylko wymienić najczęściej teraz spotykane wśród antydarwinistów argumenty i polecić głębiej zainteresowanym tą problematyką książkę prof. prawa (Berkeley) Phillipa Johnsona „Sąd nad Darwinem” (Vocatio 1997), która niewątpliwie stanowi jedną z najinteligentniejszych polemik ze stanowiskiem Darwina:

1. Jak stwierdziło bardzo wielu (najczęściej powołując się na filozofa nauki Karla Poppera oraz biologa Toma Bethella), darwinizm nie jest nauką w ścisłym sensie. Jest tautologią – przynajmniej, gdy korzysta z formuły: *Przeżycie najlepiej przystosowanego*. Albowiem z punktu widzenia ewolucji, ten organizm jest udany, który przekaze swoje geny. Zatem powyższa formuła oznacza tyle, co: *Osobniki, które są najlepiej przystosowane wydadzą najwięcej potomstwa, przy czym przez osobniki najlepiej przystosowane rozumie się te, które dają najwięcej potomstwa*. Często w tego typu dyskusji można także przeczytać, że darwinizm jest dedukcyjnym tokiem rozumowania, że nie jest empiryczny. Jak napisał Hoffman: *Falsyfikowalność teorii ewolucji to jeden z najbardziej drażliwych tematów współczesnej biologii*.

2. Zapis kopalny, jak pisze biolog Tadeusz Pietrucha, *nie wykazuje empirycznych dowodów świadczących o ciągłości ewolucji*. Dane paleontologiczne mówią wręcz coś odwrotnego. Nie można z całą pewnością wykazać, że obserwowana kolejność zmian geologicznych odpowiada stopniowej ewolucji jednej linii filogenetycznej. Zazwyczaj obserwacje paleontologiczne wykazują długie okresy niezmienności morfologicznej gatunku, który potem znika bez śladu równie szybko jak się zjawiał. W jego miejsce pojawia się zbliżony do niego morfologicznie, ale wykazujący wyraźną odrębność. Stanowisko Pietruchy nie jest kwestionowane. Aczkolwiek, jak pisze Gould: *Wyjątkowa*

rzadkość występowania form przejściowych w zapisie kopalnym stanowi cichy sekret paleontologów.

3. W wielu kręgach naukowych odrzucono darwinowską koncepcję doboru naturalnego jako mechanizmu odpowiedzialnego za przemianę jednego gatunku w drugi. Widzi się w doborze naturalnym *proces prowadzący do zmian wyłącznie w ramach gatunku* (Gould). Dobór naturalny rozumie się jako mechanizm zachowawczy, mechanizm zapobiegający wyrodnieniu genetycznemu, działający a posteriori, czyli dopiero po pojawieniu się losowo powstałych mutacji. Hoffman nazywa dobór naturalny *kontrolerem*.

W związku m.in. z powyższymi dwoma punktami, Gould wraz z amerykańskim kolegą Eldredge'em stworzyli nową szkołę w ewolucjonizmie, różnie nazywaną: niekiedy „punktualizmem” innym razem „saltacjonizmem”. Chodzi im o to, że *proces ewolucji przebiegał skokowo, a nie w sposób ciągły (...). Decydujący krok w ewolucji, pierwszy na drodze do makroewolucji – krok od jednego gatunku do drugiego – wymaga innej metody ewolucyjnej niż zwykłe gromadzenie się mikromutacji.*

4. Ostatni punkt to raczej kilka starych pytań do namysłu, często zadawanych w lekturach antydarwinowskich. Dla mnie są niezwykle ciekawe. Powiedziawszy to, muszę przyznać, że jeśli chodzi o samookreślenie, to prawdopodobnie jestem „saltacjonistą o wyraźnych skłonnościach teleologicznych”. W każdym razie kimś takim. Jako dowód podaję, że gdy byłem z zmuszony do zaliczenia biologii w czasie studiów, nigdy nie przemawiał do mnie często stosowany przez profesora zakaz mówienia np. *serce jest po to, by pompować krew*. (Zdanie to miałoby być przykładem naganego, zdaniem profesora, teleologizmu.)

Więc antydarwiniści pytają: Jak może powstać przez losowe mutacje i cenzurę doboru naturalnego coś tak niesłychanie zawilego jak oko? Czy rzeczywiście dzięki temu, że jakieś światłoczułe „coś” będące jeszcze niesiatkówką zmieniło się w siatkówkę przy jednoczesnym powstaniu soczewki z niesoczewki, tęczówki z nietęczówki, rogówki z nierogówki (powieki z niepowieki itd.)? Jak to wszystko może zachodzić bez ukie-

runkowania? Albo: W jaki sposób łapa jakiegoś tam gada mogła zmieniać się stopniowo w skrzydło? Gdzie ewolucyjna korzyść, gdzie lepsze przystosowanie się dla tych niezliczonych pokoleń osobników, które nie miały ani łapy ani skrzydła, tylko coś „pomiędzy”? Czyż nie byłyby one w sytuacji niekorzystnej ewolucyjnie nie mogąc ani pełzać, ani latać? I gdzie one są w zapisie kopalnym? – zapytają antydarwiniści, przypominając, że archeopteryks latał.

To nie jest tylko „przykrywka”. Nad właśnie takimi pytaniami szczerze zastanawiają się amerykańscy antydarwiniści. I takie też zadają. Nie wiem czy dla specjalistów są to pytania trafne, czy też głupie. Ale sądzę, że podobnie jak w dziedzinach lepiej mi znanych, w gruncie rzeczy i w dziedzinie ewolucji jest więcej pytań niż odpowiedzi – oraz mało miejsca na dogmatyzm.

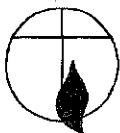
Bardzo mądrze o sporze między ewolucjonistami a kreacjonistami-antydarwinistami napisała Eugenie C. Scott, dyrektor naczelny Krajowego Centrum na rzecz Nauczania Nauk Ścisłych (National Center for Science Education). Scott, który przeciwstawia się oporowi antydarwinistów wobec ewolucjonizmu, zwraca uwagę na społeczne podłoże nauczania teorii ewolucji w Ameryce. Wbrew życzeniom ekstremistów po obu stronach, Scott apeluje (1996) o zachowanie równowagi. Píše: *Amerykanie w 86% określają się jako chrześcijanie i ewolucja mało obchodzi większość z nich, mało o ewolucjonizmie wiedzą (...)* Czy nasze społeczeństwo, postawione wobec wyboru: albo zachować wiarę, albo przyjąć naukową zasadę, którą mętnie rozumie, wybierze ewolucję? Wątpię. I mówi naukowcom, takim jak Provine: *Wybierz, które społeczeństwo wolisz – społeczeństwo religijne, które akceptuje ewolucjonizm, czy też społeczeństwo religijne, które ewolucjonizm odrzuca.*

Jednak sądzę, że w tym sporze o wiele więcej do powiedzenia niż biolodzy mają bracia i siostry w wierze z modernistycznego nurtu chrześcijaństwa. Albowiem w spokojnej – ale jakże trudnej do osiągnięcia – atmosferze, łatwo pokazać, że skrajny literalizm załamuje się już w drugim rozdziale Księgi Rodzaju, gdy zaczyna się opis stworzenia znacznie różniący się w szczegółach od wersji, którą posiadamy w pierwszym roz-

dziale (napisanym ok. 400 lat później). Poza tym, kosmologii podanej w tych wersetach już nie będą w stanie obronić nawet najbardziej zawzięci kreacjoniści. Przecież starożytni hebrajscy autorzy przekazują nam, iż ziemia jest *plackiem* (A. Świderkówna) leżącym na powierzchni głębokiego oceanu. Nad ziemią ma być wielka kopuła (sklepienie), która podtrzymuje jeszcze inne wody na zewnątrz – i są w niej zawory, przez które mogą padać deszcz i śnieg. Wewnątrz kopuły, tuż pod nią, słońce, księżyc i gwiazdy ruszają się niby po torach (L. Boadt). Tych części Pisma Świętego nie można czytać dosłownie, tym bardziej że *styl i język utworu, jego rytmiczność, paralelizmy i strofy, rymy i asonancje wskazują na poetycki charakter fragmentu* (T. Brzegowy). Ale jak przekonać kreacjonistów – nie ganiąc i nie pouczając ich – że właśnie w tym duchu należy rozumieć Księgę Rodzaju? W tym cały problem.

Pruszków, wrzesień 1999 r.

PHILIP EARL STEELE, ur. 1963 w Roseburg (USA), wychował się w stanie Idaho, historyk i filolog klasyczny, wykładowca kulturoznawstwa w Instytucie Lingwistyki Stosowanej Uniwersytetu Warszawskiego. Mieszka w Pruszkowie.



Emigracyjne okaleczenie

Z ks. Wiesławem Słowikiem,
jezuitą pracującym od ponad ćwierćwiecza
w Australii, rozmawia w Melbourne Krzysztof Renik

— *Czy Kościół katolicki może pełnić rolę spoiwa polskiej emigracji w Australii?*

— Jak najbardziej. Chyba nigdzie więcej nie spotyka się ze sobą tylu Polaków, ilu spotyka się przy kościołach. Żadne domy polskie, żadne kluby nie gromadzą tylu rodaków.

— *Ale do kościołów ludzie przychodzą na msze święte. Jest to raczej uczestnictwo w życiu religijnym, a nie integracja o charakterze narodowym. Kościół pełni po prostu swą posługę duszpasterską.*

— To prawda. Ale ta posługa duszpasterska jest wzbogacona również pamięcią o rocznicach narodowych, a także o potrzebach społecznych i kulturalnych naszych wiernych. Każdy z nas, duszpasterzy na emigracji, jest także działaczem społecznym i kulturalnym. Oczywiście w kościołach przede wszystkim modlimy się, ale pamiętamy również o naszej polskości. Nie tylko przy ołtarzu, ale także w działalności pozakościelnej. Przy ośrodkach kościelnych odbywają się spotkania, które integrują społeczność emigracyjną.

— *Czy pełnienie roli działacza społecznego, animatora kultury, ułatwia, czy raczej utrudnia prowadzenie duszpasterstwa?*

— Myślę, że raczej utrudnia. Nie jest łatwo być jednocześnie kapłanem i opiekunem społecznym czy animatorem polskiej kultury. Wielu księży początkowo broni się przed tym, ale z biegiem lat muszą podjąć także i te, pozaduszpasterskie, obowiązki. Nasza współpraca z polskimi organizacjami emigracyjnymi jest bezwzględnie konieczna. Na emigracji istnieje bowiem świadomość, że polskie kluby i ośrodki nie potrafią się

normalnie rozwijać bez współpracy z duszpasterzem. I odwrotnie – nasze duszpasterstwo musi ściśle współpracować z organizacjami polonijnymi.

— *Nie obawia się ojciec, że tak rozumiana rola duszpasterstwa emigracyjnego może doprowadzić do sytuacji, w której kapłan stanie się organizatorem życia narodowego i kulturowego wyłącznie określonej wspólnoty narodowej? Że będzie tworzył polskie kościoły i polskie duszpasterstwo? Kościół jest przecież katolicki, czyli powszechny.*

— Oczywiście, że Kościół jest powszechny. Tu, w Australii powszechność Kościoła jest szczególnie wyczuwalna ze względu na wielokulturowość tego kraju. Nasze duszpasterstwo oparte jest przede wszystkim na sieci parafii lokalnych, które łączą od czterdziestu do sześćdziesięciu różnych narodowości. Nasza kapłańska praca społeczna czy kulturalna nie jest działalnością właściwą świeckim. W Australii żaden ksiądz nie odważy się być prezesem jakiejś organizacji emigracyjnej. Zresztą, nie ma takiej potrzeby. Z drugiej wszakże strony, ksiądz powinien być obecny w społeczności. Dlatego często uczestniczymy w zebraniach, jesteśmy doradcami, jesteśmy duchowymi ojcami organizacji i stowarzyszeń. W ten sposób współpracujemy ze wspólnotą emigrancką. I nie oznacza to, że zapominamy o powinnościach kapłańskich bądź duszpasterskich.

— *Jak duszpasterz z Polski odnajduje się w tym wielokulturowym świecie australijskiej rzeczywistości? Doświadczenia polskie raczej nie uczą życia w społeczeństwie wielokulturowym.*

— Ja jestem w tej szczęśliwej sytuacji, że właśnie tutaj kończyłem teologię. Przyjechałem do Australii w 1970 r., jako student teologii, i miałem możliwość pod okiem doświadczonego duszpasterza, o. Józefa Janusa, a także całej ekipy duszpasterzy powojennych, dojrzewać do prowadzenia duszpasterstwa na emigracji. Bo to duszpasterstwo różni się jednak od duszpasterstwa w kraju. Dla przeciętnego kapłana przyjeżdżającego z Polski jest to rzeczywiście trudne do przyjęcia. Kościół australijski różni się od naszego. Przede wszystkim jest w nim wiele różnych narodowości, a więc i wiele różnych tradycji.

A jednocześnie wszyscy chcemy być w tym samym Kościele. Dlatego trzeba z czegoś zrezygnować, coś przejąć od innych. Czyli tworzyć coś wspólnego, coś swoiście australijskiego właśnie. I taki australijski Kościół jest widoczny w lokalnych parafiach, w których zaangażowanie laikatu jest ogromne, komitety parafialne są bardzo aktywne. Poza tym, jeżeli dla Polaka najwłaściwszym przywódcą wspólnoty jest duszpasterz-ojciec duchowny, to tu powinien nim być duszpasterz-menedżer.

— *A jaki wizerunek Kościoła przywożą do Australii polscy emigranci? I jaki model Kościoła próbuje ksiądz realizować pracując tu, w Melbourne?*

— Przybywamy z Kościoła o bogatych tradycjach. Z obszaru, w którym Kościół był od dawna zakorzeniony, a świątynie stały w tych samych miejscach od stuleci. Tradycja pobożnościowa kształtowała się przez wieki i wszystko było ustalone, jasne i proste. Tutaj nic nie jest jasne ani proste. Wszystko trzeba tworzyć od początku. Dostrzegać potrzeby ludzi. To właśnie potrzeby ludzi w dużym stopniu dyktują i formę nabożeństw, i model duszpasterstwa. Tutaj zaangażowanie laikatu w działalność kościelną jest znacznie większe, aniżeli w Polsce. Szkolnictwo katolickie (bo tylko w szkołach katolickich można nauczać wiary), katolickie ośrodki opieki społecznej, to wszystko pola działalności, na których laikat tutejszy przejawia dużą aktywność. Zresztą, i szkolnictwo, i opieka społeczna to wielkie osiągnięcia Kościoła w Australii. Nie sposób tego nie zauważyć. Ale jednocześnie i my jesteśmy postrzegani jako ci katolicy, którzy przywożą ważne doświadczenia i bogate dziedzictwo.

— *Czy Kościół w Australii chce korzystać z tych polskich doświadczeń?*

— Nie zapomnę nigdy kilku naszych wielkich uroczystości połączonych z koncertami. Ich gospodarzem był miejscowy australijski arcybiskup z Melbourne. I to on właśnie podkreślał, że Polacy mają do zaproponowania Australii ogromnie ważną sprawę. Tą sprawą jest żywa łączność pomiędzy religią i kulturą. W naszej tradycji to połączenie jest niezwykle ważne i żywe. Jest ono również bardzo potrzebne współczesnemu

Kościółowi w Australii. Zwłaszcza tutejszemu Kościołowi wielokulturowemu. Rozdział religii i kultury zuboża Kościół w Australii i dlatego, zdaniem arcybiskupa z Melbourne, to polskie doświadczenie powinno zostać docenione przez miejscowy Kościół.

— *W jaki sposób realizuje się ta łączność pomiędzy religią i kulturą w działalności kościelnej prowadzonej przez ojca tu, w Melbourne?*

— Choćby przez powiązanie pamięci narodowej i modlitwy. Tu, w Melbourne, właściwie żadna uroczystość o charakterze narodowym czy patriotycznym nie odbywa się bez współudziału Kościoła, bez modlitwy. Niemal cała działalność wspólnotowa tutejszej emigracji ogniskuje się wokół Kościoła. Podobnie jest z działalnością o charakterze kulturalnym. Stworzyliśmy, np. Polskie Towarzystwo Kulturalne w Victorii, które łączy ze sobą wszystkie ośrodki kulturalne i domy polskie w tym rejonie. Jest oczywiste, że właśnie kultura jest tym bogactwem, które nas na emigracji ze sobą wiąże. A poza tym, możemy tę kulturę zaofiarować także Australii.

— *Do Australii przybywały kolejne fale polskich emigrantów. Była emigracja lat czterdziestych, czyli emigracja po II wojnie światowej, była pełzająca emigracja czasów gomułkowskich, była wreszcie emigracja lat osiemdziesiątych. W jakim stopniu ta ostatnia fala emigrantów, w większości ludzi wychowanych już w PRL-u, potrafiła się włączyć w ten wspólnotowy rytm życia polskiej emigracji w Australii?*

— To jest jeden z naszych największych problemów. Pokolenie okresu gierkowskiego, pokolenie, które dość licznie przybyło tu w latach osiemdziesiątych – w liczbie około kilkunastu tysięcy osób – z trudem włączyło się w to życie. Z jednej strony bowiem, jest to pokolenie nieźle wykształcone, mogące dać tutejszej Polonii naprawdę wiele. Z drugiej – grupa ta nie potrafiła stworzyć w Australii żadnej liczącej się organizacji. Ci ludzie włączają się czasami w działalność już istniejących organizacji, ale bardzo często nie rozumieją podstawowych zasad działania w organizacjach społecznych w państwie demokracji.

cznym. Brakuje im szacunku dla odmiennych przekonań, dla odmienności kulturowej i cywilizacyjnej, dla innej rasy wreszcie. To jest największy problem. Jednocześnie jest to pokolenie, które odgrywa ważną rolę w życiu zawodowym Australii. Ci ludzie, oprócz wykształcenia, przywieźli także duże ambicje, i te ambicje bardzo często z powodzeniem realizują. Ale nie czują ze sobą więzi, która kierowałaby ich w stronę wspólnotowego życia emigracyjnego.

— *Ojciec trafił do Australii ponad ćwierć wieku temu. Czy ojciec czuje się emigrantem?*

— Przyjechałem do pracy ze świadomością, że jestem tutaj potrzebny. Większość swego życia spędziłem w Australii. Tak, jestem emigrantem. Ale jednocześnie czuję ogromną więź z ojczyzną. Staram się być raz na trzy lata przez parę miesięcy w Polsce. Potrzebuję takiego swoistego karmienia się Polską i polskością po to, żeby być duszpasterzem Polonii. Jednocześnie czuję stałą więź z ludźmi mieszkającymi w Australii, z ludźmi, dla których tu przyjechałem i wśród których czuję się, jak w domu. W domu, za którym przecież też tęsknię... Ale jestem Polakiem w Australii, a więc jestem emigrantem.

— *Czy dusza emigranta jest rozdarta?*

— Tak. Emigracja jest chorobą. Być może czasami konieczną. Z całą pewnością zostawia ona mocny ślad na osobowości człowieka. Trzeba wielkiego wysiłku, aby nauczyć się z tymi śladami, z tym okaleczeniem, żyć. I żeby te okaleczenia nie zdominowały świadomości. Ale nie boję się powiedzieć, że każdy emigrant jest psychicznie, duchowo okaleczony. Największym może problemem jest to, że człowiek, który zdecyduje się na emigrację choćby na jakiś czas, emigrantem będzie już ustawicznie. Będzie już ciągle szukał swojego miejsca.

— *Nie ma powrotów z emigracji?*

— Powinny być. I bywają. Bardzo się cieszę, kiedy widzę nawet trzecie pokolenie powracające dzisiaj do ojczyzny, które opowiada, jak we współczesnej Polsce można wspaniale żyć i tworzyć, jak można być sobą. Są takie powroty. I myślę, że

im więcej powrotów, tym lepiej. Nasze statystyki mówią, że my, emigracja polska w Australii, kurczymy się. Wymieramy, ale i wracamy do kraju.

— *Tu, w Australii, często można usłyszeć słowa pełne goryczy skierowane pod adresem Polski. Tej Polski, która, zdaniem części tutejszej emigracji, nie w pełni realizuje ich oczekiwania.*

— Myślę, że powody są dwa. Po pierwsze, niezrozumienie współczesnych, polskich realiów. Ludzie mieszkający tutaj nie zdają sobie sprawy z autentyzmu polskich przemian. Nie zauważają, że Polska rzeczywiście zmierza w kierunku autentycznej demokracji, prawdziwej wolności. Po drugie, powodem są kompleksy – wyjeżdżało się z Polski z przeświadczeniem, że dokonuje się właściwego wyboru. Emigracja będzie okazją do udzielenia pomocy rodzinie i ojczyźnie. Teraz Polska odzyskała niepodległość. Naszej pomocy już nie potrzebuje. Rodziny w Polsce są często zamożniejsze, aniżeli część emigrantów. Okazuje się, że to, co kiedyś można było uważać za wybór właściwej drogi, dzisiaj bynajmniej nie jest oczywiste. Dzisiaj uzasadnienie tego wyboru nie jest już sprawą łatwą. To rodzi także pewien rodzaj agresji. Trzeba uzasadnić swoją emigrację, zrzucając na kogoś lub na coś winę.

Oba te powody świadczą wyraźnie, jak łatwo na emigracji zatrzymać wyobrażenie o kraju z momentu wyjazdu, i jak trudno to wyobrażenie potem zmienić.

— *Czy ojciec rozmawia o tym z wiernymi?*

— Nawet często. Ale nie w kościele. Kościół nie jest miejscem właściwym do roztrząsania tego typu problemów. Poza kościołem jest bardzo dużo innych możliwości dyskusowania tych spraw. Są spotkania rocznicowe, w trakcie których istnieje możliwość takich dyskusji. Ale najważniejsze jest jedno – każdy ma prawo do własnego widzenia rzeczywistości, każdy ma prawo do swego emigranckiego okaleczenia.

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

Teatr Logos – bez urlopu od Pana Boga

Z ks. Waldemarem Sondką,
duszpasterzem środowisk twórczych w Łodzi,
dyrektorem artystycznym Teatru Logos,
rozmawia Małgorzata Bartyzel

— *Skąd się bierze kościół pełen twórców różnych profesji, różnych pokoleń, zawodowców i amatorów, którzy prócz modlitwy podejmują się regularnej, systematycznej pracy, nie czerpiąc z tego żadnych profitów materialnych...*

— Ja tego nie wiem, to Duch Święty wie. Jeżeli kościół jest pełen, a duszpasterstwo działa – to znaczy, że jest to dzieło Boże. Jest zasada, że nie ma recept na duszpasterstwo. To przecież ciągle szukanie drogi do ludzi sztuki. Muszę powiedzieć, że nie tylko dla mnie jest to zaskoczenie, iż pomalutku udaje się tworzyć wspólnotę ludzi obdarowanych talentem artystycznym. Śmieję się, że jest to kościół artystów Pana Boga.

Wiele osób zadaje sobie pytanie, jak to się dzieje, że w tym samym czasie, gdy artyści uciekają z kościołów, tutaj artyści się pojawiają. Kiedy rozmawiałem z arcybiskupem na temat koncepcji tego ośrodka, zdradziłem, że mam takie marzenie, by integrował on twórców z każdego środowiska. Mimo że początkowo interesowałem się przede wszystkim teatrem, to jest tu miejsce dla wszystkich twórców. Myślę, że to jest jakiś znak czasu. Rzeczywiście, na różnych spotkaniach pojawiają się tu twórcy z różnych środowisk.

— *Koncepcja tworzenia środowiska kulturalnego nie po raz pierwszy pojawiła się w Łodzi, ale niewiele z tego wynikało. Każdy sobie...*

— Koncepcje są różne, natomiast często okazuje się, że życie idzie innym torem. Uczestnicząc w życiu kulturalnym naszego

miasta obserwuję zjawisko, które mnie w jakimś sensie niepokoi. Jeżeli jest wernisaż plastyczny, pojawiają się tam przede wszystkim malarze, świat plastyki. Jeżeli jest to premiera w teatrze – ludzie teatru. Jest to takie poszufladkowanie. Ja myślę, że każda forma wypowiedzi artystycznej jest szansą dla drugiego twórcy. Te formy zawsze się łączą... W teatrze mamy owo połączenie plastyki, ruchu, muzyki i słowa, więc stanowi on dobry początek drogi. Artyści często odczuwają, że mają tu drugi dom. Często o tym mówią.

— *Drugi dom, to jest ładne określenie na coś, co trudno wyjaśnić. W wielu jednak miejscach w Polsce powstawały w latach 80. duszpasterstwa środowisk twórczych, ale nieliczne tylko przetrwały próbę czasu. Z ocalałych – niektóre straciły żywotność. O Łodzi mówi się, że to trudne miasto, a właśnie tutaj nic się nie wykrusza. Czasami brakuje wręcz miejsca dla chętnych do uczestniczenia w wydarzeniach artystycznych, środowiskowych, ale i stricte religijnych. Przez cały rok nie słabnie aktywność.*

— Kiedy powstawało duszpasterstwo w Warszawie – tu olbrzymia rola i zasługa nie do przecenienia krajowego duszpasterza ks. Niewęgłowskiego – organizowano dość systematycznie dni kultury chrześcijańskiej i one miały w owym czasie ważną rolę do spełnienia. Muszę powiedzieć, że część osób, zarówno ze strony twórców, jak i przedstawicieli Kościoła, odbierała je w kategoriach nie tylko religijnych, nie tylko estetycznych, ale politycznych. Część uczestników koncertów, spektakli, wystaw, w ten sposób protestowała przeciwko rzeczywistości zastanej. Nie zawsze więc wiedziano jak rozłożyć akcenty. Z tego powodu, kiedy mieliśmy już za sobą taki etap jak transformacja, niektórzy uznali, że owe tygodnie można już zawiesić, że one spełniły już swoją rolę. Podkreślałem wcześniej i teraz podkreślam, że właśnie teraz istnieje potrzeba większego wysiłku i większych środków zaangażowania.

W tym trudnym czasie, jaki mamy – choć dziś jest on trudny z innych powodów – trzeba pracować nad zmianą mentalności. Okazuje się, że Łódź jest miastem wyjątkowym, że tutaj rzeczywiście spotkania – najpierw podczas dni kultury chrześcijań-

skiej, później tygodni, a ostatnio Festiwalu Kultury Chrześcijańskiej – cieszą się wyjątkową popularnością. Jest to sygnał, że jeżeli coś jest robione na dobrym poziomie, rodzi się potrzeba uczestnictwa nawet w mieście, które nie zawsze cieszy się dobrą sławą.

— Tygodnie, dni kultury chrześcijańskiej, uroczystości kościelne, święta, wszystko miało swój czas niekiedy w odstępach regularnych, niekiedy doraźny, okolicznościowy. Duszpasterstwo Środowisk Twórczych i Teatr Logos w Łodzi wypracowały całoroczny system twórczych zmagania i spotkań. Prócz tych, związanych z rytmem roku liturgicznego, trwają nieustająco spotkania i przygotowania – nawet w wakacje, zamiast odpoczynku, organizujecie warsztaty. Jeżeli mówimy tu o festiwalu czy tygodniu, może to oznaczać większą intensyfikację spotkań. Brak miejsca na cokolwiek innego, na chwilę wytchnienia...

— Ktoś już powiedział, że nie może być wakacji od sztuki. Wszyscy zaś wiedzą, że nie ma urlopu od Pana Boga. Myślę jednak, że to jest jakiś znak czasu, który próbuję z moimi przyjaciółmi rozpoznać. Myślę, że w dobie kryzysu gospodarczego dobra materialne, konsumpcyjne zaczynają pociągać. My musimy mocno krzyczeć, że potrzeba nam czegoś innego. Tak jak Andrzej Kierc w swoim ostatnim spektaklu, tym ostatnim wołaniem starał się uświadomić, że jedyne co warto w życiu robić, to kochać. Tak samo artyści muszą dojrzeć do tego, jaką rolę mają do spełnienia.

Muszę powiedzieć, że balsamem na moje serce była, w pewnym momencie, wiadomość przekazana mi w rozmowie z kard. Franciszkiem Macharskim, że Ojciec Święty przygotowuje list do artystów. Słowa tego listu można zadedykować wszystkim tym, którzy tworzą duszpasterstwa środowisk twórczych, tym, którzy poszukują nowych epifanii piękna, aby dać światu twórczość artystyczną. Ten ośrodek jest dla tych ludzi. Potrzeba odwagi, by w wolności i miłości tworzyć.

— Kiedyś napisałam, że wytwarza się w Łodzi swego rodzaju snobizm na bywanie, uczestniczenie w spotkaniach Teatru Logos. Wówczas określiłam, że jest to snobizm na wartości.

W każdym snobizmie jest jednak i ta ciemniejsza strona. Niezależnie więc od rzeczywistych motywów, które powodują bywanie w duszpasterstwie i w Logosie, jak to się dzieje, że artyści zostają tutaj i czują się coraz bardziej przywiązani – jak i zobowiązani – do działań na rzecz tego ośrodka. Niekiedy ks. Waldemar po prostu wydaje polecenia, które są spełniane, choć nie dysponuje żadną sankcją, ani nie kieruje do kasy...

— To trzeba rozpatrywać na różnych poziomach. Ci, którzy tutaj są twórcami, muszą być w innych momentach współtwórcami. Także ci, którzy tutaj są odbiorcami, muszą być współtwórcami. To nie jest recepta, raczej kwestia wspólnego nastawienia. Czasem potrzeba nie tylko zagłębienia się we wspólną refleksję nad naszymi działaniami, ale niekiedy i rozdrapania ran do bólu. To jest propozycja. Myślę, że zostają właśnie ze względu na wartości, bo działalność całego ośrodka opiera się na prawdzie i miłości. Jeżeli tego nie ma, to nasze działanie nie ma sensu.

Twórców, którzy początkowo sceptycznie odnosili się do naszych poczynąń, przekonał konkret. Tak było z Waldemarem Wilhelmem, który zobaczywszy „Małego Księcia” zaczął przygotowywać spektakl „Długi obiad świąteczny”. Potem już wszedł w nasz rytm i nadal z nami współpracuje. U nas nie chodzi o udawanie. Każdy fałsz wychodzi, jak na dłoni. Tak jak w relacji kobiety i mężczyzny. Jeżeli ktoś zafałszowuje postawy, udaje, to prędzej czy później musi pęknąć. Jeżeli jest to relacja autentyczna, wtedy mamy do czynienia z miłością, która nigdy się nie kończy.

— *Jest dla mnie oczywiste, że amator, który ma szanse spotkać się z zawodowcami, wspólnie pracować, sprawdzić się, szuka tu możliwości. U was jednak coraz częściej obserwuję, że młodzi artyści, już profesjonalni, poczytują sobie za rodzaj nobilitacji, że mogą się pokazać właśnie w tym środowisku.*

— Zarówno młodzi, jak i starzy – bałbym się szufladkowania. Ten Kościół jest dla wszystkich. Zaczynałem z młodymi amatorami, ale dziś mogą się pokazać zarówno studenci, jak i dojrzały twórcy. Myślę, że każda osoba jest cenna. Kościół

musi być otwarty nawet na tych, którzy stoją z boku czy gdzieś opodal Kościoła, czy nawet występowali przeciwko niemu.

— *No właśnie. Było dużo dyskusji, a także szeptanek w mieście, dlaczego przychodzi tu ten czy ów, który był, czy jest, postrzegany jako człowiek spoza Kościoła. Czy ktoś taki może wnieść do Kościoła coś twórczego i wartościowego, czy też może tylko sam czerpać? Czy nie ma obawy destrukcji?*

— Dobrze, że przychodzi. Tutaj nie ma żadnych restrykcji. Ja w rozmowach na ten temat zawsze mówię, że dla mnie bliską postacią jest Szaweł, czyli późniejszy św. Paweł. Był prześladowcą Kościoła, a został apostołem narodów. Czasami mamy do czynienia z metanoją i ktoś próbuje mówić, że to jest koniunkturalne. My nie wiemy. Jest Ktoś, kto wie. On jeden wie. Myślę, że czasami te osoby, które przeżywają nawrócenie, czy też przeżywają odejście, bo tak też przecież bywa, nie są świadome do końca tego procesu, który w nich się dzieje. Nie ma skutku bez przyczyny. Nie wiadomo, czy np. brak miłości ze strony nas, chrześcijan, nie spowodował, że dany człowiek był gdzieś daleko. Wielokrotnie analizuję tekst biblijny o Pasterzu, który szuka tej jednej zaginionej owieczki i jeżeli ona się odnajduje, to ma wielką radość i satysfakcję. Oczywiście to nie znaczy, że ci, którzy już są, nie są ważni. Trudno to krótko wypowiedzieć inaczej niż przez przypowieści biblijne, jak jeszcze choćby ta o Synu Marnotrawnym. Wszystkie osoby, które są poza Kościołem, są zadaniem i wyzwaniem dla tych, którzy z Kościołem się identyfikują. Za ks. Twardowskim powiem: „Nie przyszedłem po to, żeby Pana nawracać”, ale po to, by swoją postawą pokazywać inne oblicze Kościoła, którego oni nie znają. Jest jeszcze przypowieść, w której Chrystus mówi: „Kto jest bez grzechu, niech rzuci kamień” i powinna być ona żywa w wyobraźni nie tylko artystów. Do nas, zwłaszcza podczas festiwalu, przychodzą różni ludzie. Niekiedy obcy w Kościele. Wiele miałem jednak doświadczeń, że właśnie wówczas ze zdumieniem stwierdzali, iż nie przyszło im do głowy, że Kościół może mieć również takie oblicze. To jest dla nas nagroda, satysfakcja, która może przynieść owoce.

— *Zawsze występowało, ale obecnie ujawniło się pewną falą narastającą, zjawisko księży, sióstr zakonnych – twórców. Najbardziej jest to widoczne w poezji. Zdzisław Łączkowski wydał niedawno obszerny tom zawierający utwory duchownych piszących, i jest to twórczość dobrej próby. Do tego dochodzą inne dziedziny sztuki. Czy jest to specyfika Kościoła polskiego?*

— Myślę, że w polskim Kościele ma to często rzeczywiście bardzo przyzwyczajony poziom i to musi cieszyć. Wielokrotnie podkreślałem, kiedy tworzyłem teatr, że z założenia będzie to teatr amatorski działający przy kościele. To też było różnie komentowane, bo granica dobrego smaku jest cienka. Założyłem jednak, że to, co będzie robił ten teatr amatorski, nie może być postrzegane jako amatorszczyzna czy parafiańszczyzna. Pierwszy odruch osób, które słyszą hasło „teatr amatorski przy kościele” budzi odczucia negatywne, tak u osób nie związanych z Kościołem, jak i tych, które są w Kościele. Sam także miałbym powód, by niektóre amatorskie propozycje teatralne czy plastyczne potraktować jako uwłaczające miejscu. Dochodzimy do bardzo ważnego zagadnienia. Jeżeli ktoś odważa się na to, by traktować to, co robi, jako formę apostołstwa, poprzeczka od razu idzie w górę. Jeżeli jest świadomość tego, co tu się robi, to zawsze boli, zawsze jest pewien niedosyt. Tutaj pojawia się sprawa poczucia odpowiedzialności za to, co się robi.

To nie moja zasługa, ale Tego z wysoka, że ci, którzy z nami współpracują, chcą podjąć ten wysiłek.

Myślę jednak, że wcale nie jest tak, iż ludzie są chętni, by tu się pokazać, pracować z profesjonalistami itd. Ja w tej chwili mam, zresztą zawsze miałem, problemy kadrowe, ponieważ mnie nie interesują osoby, które chcą wejść do pociągu, przejechać jedną stację i wysiąść. Oczywiście takie osoby się pojawiały. Jeżeli jednak chcemy traktować naszą działalność poważnie, to wymaga ona zaangażowania i ofiary ze swojego czasu, ze swoich przyjemności, urlopu – zamiast na wakacje, trzeba jechać na warsztaty, na których prócz chwil wypoczynku i relaksu, trzeba harować.

W dzisiejszych czasach wcale nie jest to proste, stąd nawoływanie naszego papieża – artyście do artystów, by starać się

bardziej być, niż mieć, jest ciągle aktualne. W następnym wieku wciąż będzie to naszym zadaniem.

— *Bycie człowiekiem Kościoła, bycie w Kościele i bycie artystą, wszystko razem jest nakręcającą się spiralą. Aspiracje rosną...*

— Sam człowiek jest pewnym continuum, zarówno sacrum, jak i profanum stają się jego udziałem. Podobnie we wspólnocie, czy będzie to wspólnota Kościoła, czy inna. Mimo że już tyle lat minęło od II Soboru Watykańskiego, my jednak nie zawsze i nie do końca czujemy soborowego ducha. Dlatego musimy być wdzięczni Ojcu Świętemu, który bez przerwy daje nam sygnały. List do artystów, o którym już wspomniałem, nie jest oderwany od rzeczywistości. Pojawił się u schyłku wieków. Przygotowujemy się do przejścia w następne tysiąclecie. Jeżeli wybieramy się w ważną podróż, staramy się zabrać to, co najcenniejsze, plewy odrzucić. Uświadomienie sobie roli kultury u progu następnego tysiąclecia, jest dla wszystkich – zarówno hierarchów Kościoła, zwykłych duchownych, jak i osób odpowiedzialnych za życie kulturalne – najistotniejsze. Ojciec Święty mówił o tym wielokrotnie, że nie ma prawdziwego chrześcijaństwa bez kultury. Nie ma pełnej kultury bez chrześcijaństwa. Nasze zadanie duszpasterstwa twórców polega jedynie na odczytaniu tych talentów, które Pan nam daje, a duch wieje kędy chce.

Byłoby dobrze, by wszyscy duchowni i świeccy, którzy mówią, że są ludźmi Kościoła, a myślę, że czasami są to tylko deklaracje, chcieli docenić i korzystać z tych darów łaski.

— *Czy język sztuki, różnie rozumiany, w różnych dziedzinach występujący, jest tym lepszym, piękniejszym, bardziej przejmującym interpretatorem Biblii?*

— Biblia jest księgą nad księgami...

— *No tak, ale jakby była taka oczywista w każdym akapicie, to każdy mógłby ją sobie sam tłumaczyć, dość dowolnie. Jednak potrzebujemy całej tradycji i nauk Kościoła.*

— Kiedyś to tak było i zemściło się nawet rozłamem, że tylko duchowni mogli studiować Pismo Święte. Był nawet zakaz lektury indywidualnej. Należy oczywiście szanować Magisterium Kościoła, natomiast nie można hamować ducha. Ja sądzę, że ważny jest każdy tekst odczytany i zinterpretowany przez osobę wrażliwą, otwartą. Ten sam tekst może być odczytywany tak, a za tydzień, czy za pół roku, zupełnie inaczej. Czasami przechodzimy nad jakimś fragmentem zupełnie obojętnie, a za jakiś czas, pod wpływem przeżyć i doświadczeń odczytujemy, że jest to Ewangelia, czyli Dobra Nowina, czyli życie. Dlatego sztuka czerpie inspiracje – i dobrze, że czerpie inspiracje – z Biblii.

Zawsze jest to pewną tajemnicą, dlaczego dany twórca: reżyser, muzyk, choreograf czy plastyk, sięga po ten motyw, a nie po inny, ale tak jest, że albo jest natchnienie, albo go nie ma. Dlatego zawsze boję się „usług zleconych” na temat.

Nie jest jednak tajemnicą, że istnieją osoby, które zetknęły się z jakimś dziełem sztuki i doznały katharsis czy olśnienia, a czytając np. Pismo Święte, które dla dzieła stanowiło inspirację – akurat nie.

Biblia ma takie pokłady, których tutaj, w doczesności, nie jesteśmy w stanie wyczerpać, gdy chodzi o inspirację twórczą.

— *Co było najpierw, dla księdza, czy powołanie do kapłaństwa, czy zainteresowanie sztuką, czy jeszcze coś całkiem innego...*

— To znów jest tajemnicą, ponieważ ja nie myślałem o kapłaństwie. W czasach młodości, wśród różnych fascynacji, uważałem, że będę się realizował w sporcie. Myślałem o dziennikarstwie sportowym. Po trzeciej klasie szkoły średniej, będąc w górach na odcinku Orlej Perci, pomyślałem nagle: co by było, gdybym zaczął realizować się w kapłaństwie? Było to jak iluminacja, ale nie miało jeszcze głębszego umotywowania. Nawet nie mówiłem o tym w domu, aczkolwiek moja rodzina jest religijna. Na dokładkę mama polonistka, więc od małego człowiek się wybierał do teatru, do kina, na wystawy plastyczne. Kontakty owocują do dziś. Po powrocie z gór rzuciłem jednak hasło do koleżanki: Co byś powiedziała, gdybym zdecy-

dował się na kapłaństwo? Dziewczyna stwierdziła, że jeżeli tam będę szczęśliwy, to powinienem iść. To był moment, który zdecydował. Dlaczego ona tak powiedziała – myślę, że ona też do końca nie wie... Jest to kwestia odpowiedzialności. Nigdy natomiast nie myślałem, żeby np. iść do szkoły teatralnej. Natomiast bardzo wcześniej dostrzegałem, że sztuka i teatr są pomocą w duszpasterstwie. Tak to się zaczęło. Nie przypuszczałem, że realizacja powołania kapłańskiego będzie tak ściśle związana ze sztuką.

— *W tym teatrze i w ośrodku, niezależnie od natchnienia, które przychodzi czasami, obserwuję poczucie zobowiązania, chęć wykonania poleceń niekoniecznie z własną realizacją związanych. Przecież nie ma kontraktów.*

— Jeśli mówimy o budowaniu wspólnoty, to zaczynamy „odbierać na tych samych falach”. Jeżeli więc się mówi A, to ja oczekuję, i te osoby, które mają kontakt ze mną, mają prawo oczekiwać, że pojawi się B, C, D itd.

— *Są konsekwentni, ale w życiu nie zawsze są tacy.*

— I dlatego dobrze, że jest to miejsce, gdzie zaczynamy od konsekwencji. Jeżeli przychodzi iluminacja, nawiązując do filmu Zanussiego, to w nas coś się zmienia. Zaczynamy wychodzić z cienia, ze słabości. Jest tu szansa, żeby przez sztukę, miłość... iść razem dalej. Jest moment zatrzymania, powrotu. Jest gdzie wrócić, nawet, gdy się po drodze coś zawali.

— *12 lat działalności – od „Zaduszek” do zaduszek – 25 premier, 130 spektakli za granicą (Anglia, Walia, Niemcy, Holandia, Szwajcaria) na Zachodzie i (Litwa, Białoruś, Węgry, Łotwa) na Wschodzie, ponad 900 przedstawień. Trudno dziś uwierzyć, że wszystko zaczęło się od Parafialnego Teatru Słowa, od poetycko-religijno-patriotycznej wypowiedzi scenicznej zadedykowanej tym, którzy zginęli „Aby Polska była Polską”. Pierwszych kilka spektakli reżyserował ksiądz sam. Co przesądziło, że oddał ksiądz reżyserskie, a chwilami i inne, stery zawodowcom, a równocześnie, jak to się stało, że zasięg odpowiedzialności za twórców i twórczość wciąż się zwiększa?*

— Odkąd zacząłem się bawić w teatr, chciałem, by była to odpowiedzialność przez sztukę – tę inną formę apostołstwa. Od początku więc poprosiłem o konsultacje i pomoc fachowców. Zaczęliśmy analizować, wgryzać się w teksty, pogłębiać świadomość. Od początku też wiedziałem i deklarowałem, że będę szefem artystycznym, ale od strony warsztatu – niech robią to profesjonaliści. Teatr Logos – jak mówił śp. Andrzej Kierc – jest teatrem niegażowym. Kiedy zaczynaliśmy, trudno było tak zapalić artystów, by mogli i chcieli od początku do końca poświęcać czas, talent i umiejętności zawodowe. Gdy zaś zarysował się zespół, a w zespole ujawniła się pasja i chęć – zaiskrzyło. Andrzej Kierc obejrzał wówczas nasze „Przed sklepem jubilera” (była też H. Skarżanka) i zapytał, czy moja wcześniejsza propozycja jest nadal aktualna. Chodziło o „Oratorium Oświęcimskie” – jego pierwszą, podjętą po chwili, wspólną z nami pracę reżyzerską. Skarżanka zaś stwierdziła, że spośród kilku przedstawień „Przed sklepem jubilera”, które widziała, wybrałaby nasze...

— *Jak tworzy się repertuar teatru? Początkowo wszystko wydawało się proste – wpisany w rok liturgiczny, w rytm katechizacyjny... W miarę pojawiania się propozycji autorskich – coraz więcej nowych wątków, pytań, problemów. Nowe spojrzenia, jak choćby ostatnia premiera z klasycznym wątkiem kryminalnym, choć w istocie nie kryminał...*

— Nic na zamówienie – rok liturgiczny to jedno, ale jest fatalnie, gdy jest kostyczność. Repertuar dobieram głównie ja sam. Inne propozycje też wynikają głównie z moich inspiracji. Starałem się znaleźć ludzi, którzy z moim zespołem mogliby doprowadzić do właściwej, scenicznej realizacji. Różne bywały też reakcje. Gdy np. zaproponowałem Waldemarowi Wilhelmo wi wyreżyserowanie „Kobiet u grobu” M. de Ghelderode’a – to on się przestraszył.

— *Pamiętam, że to był bardzo udany spektakl, znakomicie wpisujący się w architekturę podziemia kościoła pw. Najświętszej Maryi Panny... Niestety grany zaledwie 20 razy, co jak na Logos, stanowi niewiele.*

— Spektakl odważny, ale Chrystus mówi: „Nie bójcie się, Ja jestem”. Wkrótce po realizacji „Kobiet u grobu” przeprowadzaliśmy się do nowej siedziby. Część osób wyjechała, zmienił się skład zespołu, zmieniło się wnętrze. W tej przestrzeni spektakl mógłby nabrać innej wymowy. Spektakl był prawdziwy, bo trzeba ukazywać prawdę, choć ona boli.

— *A ostatni spektakl?*

— Jestem otwarty na propozycje realizatorów, o ile mieści się w naszej wizji teatru... Tak było z „Panem inspektorem...” Pomysłem zainteresowała mnie najpierw scenograf – Elżbieta Iwona Dietrych... Na marginesie dodam, że marzy nam się, by naszą przestrzeń teatralną poszerzyć. Mogłoby się to okazać korzystne dla wszystkich. Zainteresowanie teatrem jest duże, niektóre spektakle gramy po 50 razy. U siebie gramy dla 60–70 osób, ale grywamy i dla dwustu i dla tysiąca podczas wyjazdów. Prawie każde przedstawienie realizujemy z myślą o innej widowni – nasze podejście do widowni także ma czemuś służyć...

— *Zaczęło się od słowa. Później jednak, od „Przypowieści”, silnie rozwinął się drugi nurt – teatr ruchu. Czy w teatrze słowa można się bez słowa obejść? Czy język obrazu nie jest zabójczy dla słowa?*

— Kluczem jest człowiek, wartości transcendentne, prawda i miłość. Wszystkie spektakle pełnią funkcje poszukiwania dróg do drugiego człowieka i przez niego do Boga. Na co dzień mamy do czynienia z coraz mniejszym szacunkiem dla słowa. Ci, którzy deklarują związek z Kościołem, niekiedy swoimi postępkami wobec drugiego człowieka, czasem bardzo bliskiego, przyczyniają się do wielkich dramatów. Ruch zaś w teatrze to tylko jedna z technik. W teatrze związek religii i sztuki stanowi właśnie łączność człowieka z Bogiem. Współcześnie coraz częściej zdarza się, że wychodząc z teatru nie wiemy dlaczego, po co i dla kogo spektakl jest zrealizowany. U nas „teatru nie robi się dla własnej przyjemności. Jest to zawsze gra we dwoje, gdzie partnerem jest widz” (por. Z. Hübner). W przypadku

teatru, technika-forma jest środkiem. Trzeba dbać, by nie szeleściła, ma wiązać, łączyć, prowadzić do spotkania. Jeśli spotkania nie ma, to nie ma teatru.

Logos, Słowo, jest inspiracją w nawiązaniu do Słowa Odwiecznego. Nie możemy ograniczyć Drugiej Osoby Trójcy Świętej do słowa wypowiedzianego. On, Syn Boży jest odwiecznym Słowem, które stało się ciałem. Również w sztuce plastycznej, jak teatralnej czy muzycznej, forma może stać się ciałem dla treści. Treść dobrze wyrażona staje się wiarygodna, rezonuje prawdą i miłością. Dlatego w Logosie jest także miejsce na teatr ruchu. Nieraz i ze sceny ludzie wypowiadają słowa bez treści, toteż chwilowe odejście, a nie rezygnacja ze słowa, powoduje zwrócenie uwagi na coś, co istotne w inny sposób. Głównym nurtem dla teatru słowa jest jednak dramaturgia (tylko 5 z 25 premier należało do teatru ruchu). Forma ruchowa zdaje jednak egzamin, zwłaszcza gdy wyjeżdżamy za granicę, bo język ruchu jest uniwersalny.

— Ostatnio Teatr Wielki w Łodzi wystawił „Dialogi karmelitanek”. W Logosie mieliśmy „Dialogi karmelitanek”, które zostały mądrze wypowiedziane i oszczędnie zagrane...

— To przede wszystkim znakomity tekst, przez śpiew musi zostać zatarty...

Z „Dialogami...” zetknąłem się w seminarium. Kiedy pojechalismy na Światowy Dzień Młodzieży w 1991 r. do Częstochowy, widzieliśmy ten spektakl wystawiony przez inny teatr. Sami zrealizowaliśmy „Dialogi...” w 1995 r. Długo trwała praca, bo mieliśmy świadomość, że to potwornie trudne. Nie mogliśmy własnych niedoróbek zrzucić później na Ducha Świętego. „Karmelitanek” graliśmy ponad 50 razy, także na inaugurację naszego dziesięciolecia w Teatrze Pinokio.

— W słowie właśnie amatorski teatr porwał się z powodzeniem na wielką literaturę, wielką i trudną, o którą mogliby potknąć się wytrawni zawodowcy. Tak było ze wspomnianymi „Dialogami karmelitanek” G. Bernanossa, bo udało się uchwycić i wyakcentować głęboki sens męczeństwa i kruchości natury wobec pokus, także tych, które mogą do męczeństwa przywo-

dzie. W innych przypadkach okazało się, że aktorzy np. raz potrafią mówić tragiczne strofy wiersza z „Wyzwolenia” Wyspiańskiego, a kiedy indziej znów radzą sobie z lekkością i rytmem poetów staropolskich („Komedyja”). Co przesądza o rozumieniu i scenicznej interpretacji słowa?

— Jeżeli zatrzymujemy się tylko na warsztacie, mamy do czynienia tylko z literą. Andrzej Kierc mówił, że jego w tym teatrze interesuje tylko to, aby to, co robimy, było prawdą... zapewne zasługą reżyserów, którzy podejmowali zadania było to, że sens wypowiedzi scenicznej był czytelny. Nie było decyzji przypadkowych co do faktu, iż dany spektakl reżyseruje konkretna osoba. Moja rola polega właśnie na odpowiednim doborze realizatorów i czuwaniu nad poważnym podejściem. Wszyscy wiedzą, że muszą się bardzo dobrze przygotowywać. Niezmiernie ważny jest okres prób stolikowych. Próbuje poszerzyć myślenie. Wracamy do pytań: po co, dla kogo, dla czego. Bez pełnej świadomości wszystkich aspektów każde przedsięwzięcie jest bardzo ryzykowne. Aczkolwiek teatr zawsze jest ryzykiem, jak życie. Jeżeli szczerze poszukujemy, możemy być wsparciem duchem, który ożywia. I to jest wiarygodne!

— *Czy inne spektakle w Łodzi są mniej wiarygodne?*

— Cieszę się jeżeli ktoś chodzi do teatru w ogóle i jeżeli jest w danym momencie jakkolwiek dobry spektakl w mieście. Widz, który poszedł już do teatru, kiedyś trafi do nas – tak się w końcu poszerza krąg Teatru Logos. Wielu widzów początkowo przypadkowych, później zostaje tu na dłużej.

— *Czym są w istocie warsztaty teatralne Logosu?*

— Warsztaty to czas łaski. Wtedy jesteśmy dla siebie 24 godziny na dobę, rozmawiamy. Spotykamy się, spieramy, modlimy się, wspólnie przeżywamy Eucharystię, wspólnie wsłuchujemy się w odwieczne Słowo Boże i wspólnie tworzymy.

Każde warsztaty mają inny charakter. Były poświęcone treningom technicznym: dykcji, emisji lub innym sprawnościom. Ostatnio bywały fazą przygotowania najbliższego spektaklu.

W czasie warsztatów właśnie dochodzi do tych autentycznych spotkań. W ciągu roku jesteśmy zbyt zapracowani, zagonieni. Każdy moment zatrzymania jest czasem, który pobudza nadzieję, że warto.

— *Sukces, klęska, zaskoczenie.*

— Każdy sukces jest początkiem klęski. Staramy się o tym nie zapominać i przeźornie nie szafować tym terminem.

Klęska – zderzenie z każdą formą braku miłości i prawdy. Prawdziwa klęska spotyka nas wówczas, jeżeli nie potrafimy siebie lub innych wyleczyć z choroby nienawiści. My, chrześcijanie, zbyt często żyjemy nienawiścią. Jeżeli czasami nawet nie potrafimy kochać samych siebie, to jak możemy kochać drugiego człowieka, a tym bardziej Pana Boga...

Zaskoczenie – każde piękno, które jest źródłem katharsis (niekiedy poezja, góry...). Moment wejścia na górę Tabor, po którym możemy bronić się przed przeciętnością, nijakością, letniością. Przeżywamy niestety czas letnich chrześcijan. Teraz nam wolno tworzyć i nic z tego nie wynika. Kiedy był czas „getta”, organizowano dni kultury chrześcijańskiej. Dziś można na palcach policzyć takie ośrodki. Niejednokrotnie słyszeliśmy, że to tylko sprawa polityki. W tamtych czasach było to miejsce azylu, ale wielu uczestników tego miejsca nie identyfikowało się z duchem Ewangelii. Może dlatego tak bardzo zdziwił się Wojciech Kilar, że po latach, jak w naszym ośrodku, może być tylu chętnych uczestników spotkań. Nehrebecka porównuje to zjawisko o okresem stanu wojennego. Coś jednak zgubiliśmy po drodze. Nie ma cenzury. Szefowie artystyczni mogą podejmować rozmaite działania, a czasami wybierają ukłon lub unik. Do wszystkiego możemy dorobić teorię, ale nie o to chodzi.

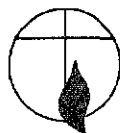
— *Pierwszy Festiwal Kultury Chrześcijańskiej przed dwoma laty (na 10-lecie teatru) trwał miesiąc i stanowił najżywszą w listopadzie, a może w roku, ofertę kulturalną w Łodzi. Trzy festiwale mamy już za sobą (ostatni dwutygodniowy). Mimo tłoku, kompletów, czy nadkompletów widzów, uczestnicy chcą jeszcze zostać i rozmawiać.*

— Łatwo jest coś zorganizować jednorazowo. We wszystkich dziedzinach najtrudniejsza jest wierność, kontynuacja, pogłębienie. Mogę tylko stwierdzić, że fakt, iż Logos trwa tyle lat i nikt go nie powielił, świadczy, że Łódź jest na mapie Polski na pierwszym miejscu ze względu na tę wierność. Wiele ośrodków po transformacji „odpuściło”... Trochę uśpiły nas słowa Ojca Świętego wypowiedziane w Warszawie w Teatrze Wielkim: „Teraz przychodzi czas normalności”. To przecież nie znaczyło, że Kościół ma wyłączyć się z kultury. Ostatni „List do artystów” przypomina bowiem, że „Kościół jest potrzebny artystom i na odwrót”. A mimo to ostatnio w niektórych miastach nie było ani tygodni, ani dni kultury chrześcijańskiej. Myślę, że to jest niebezpieczne. Działanie twórcze nie może mieć formy akcyjności. Akcja jest czymś doraźnym. Istota kultury chrześcijańskiej polega na tym, że chodzi o całego człowieka i jego funkcjonowanie we wszystkich przejawach życia.

— *Jaki jest klucz doboru prezentacji festiwalowych?*

— Boję się klucza, może stać się wytrychem. Myśląc o festiwalu z niektórymi twórcami rozmawiam rok wcześniej. Staram się jednak, by propozycja była bardzo zróżnicowana. Jest to czas radości obcowania ze sztuką, z kulturą, czas pogłębienia: radość, modlitwa, zastanowienie, kontemplacja. Żeby wszystkim tę radość sprawić, potrzebna jest muzyka, prezentacje wokalne, instrumentalne, plastyczne, teatralne itd. Nigdy nie wiemy, które doznanie poruszy w nas strunę, która wyda dźwięk prawdy i miłości w naszym życiu. Chodzi o to, byśmy przez to doznanie mogli, chcieli, mówić sobie, innym i Bogu – tak.

MAŁGORZATA BARTYZEL, ur. 1955, dr nauk humanistycznych, teatrolog, prorektor Wyższej Szkoły Sztuki i Projektowania. Mieszka w Łodzi.



LUDMIŁA MARJAŃSKA

Przyczynek do rozważań, czy diabeł istnieje

Moja wiedza o diabłach jest ograniczona.
Asmodeusz, Belzebub, czy zwykły szatanek
przebrany w ludzką skórę,
wchodzą cichaczem w moje niskie progi
i tylko odcisk stopy
zdobionej kopytkiem
świadczy o ich bytności.
Szperają w zakarmarkach najtajniejszych myśli,
wygrzebują jak skarby zadawnione grzeszki
i rechoczą z uciechy pod konfesjonatem
słyszac jak się próbuję wybielić –
niiby pokorna, gdy pycha pod skórą
pęcznieje z wolna w przeźroczyste bąble.
Zasiewają zwątpienie na grządkach ufności,
budują tamy przeciw burzy uczuć
i cementują szpary, którymi się wcisnąć
mogłaby litość. Tak, pracują ciężko
nad małą duszą, żeby ją triumfalnie
unieść w otchłanie. Tam niechże się piekli
ile zapragnie.

1994

Rozgrzeszenie

Wracamy do miejsc urodzenia
jak do czystego źródła:
obmywa nas z grzechu odejścia,
z winy nieobecności.
Siwi, starzy, ci sami,
rozgrzeszeni –
raz jeszcze
stajemy w blasku młodości.

Częstochowa, listopad 1995

Dobrodziejstwo

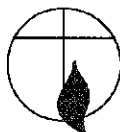
Kiedy wyczerpie się zapas łez
i powieki pełne piasku pieką,
los nie poskąpi leku:
pozbawi cennej przyjaźni,
dawnej miłości,
ulubionego psa.
Każe znowu
zapłakać.

Lekkomyślność

Coś tam się pisze, jakoś tam się żyje –
wszechwładna bylejakość, nieważkie problemy,
dzień coraz krótszy i nam czas się kurczy.
Pędzimy naprzód, bo jeszcze żyjemy,
lecz rzadko z ciekawością wyciągamy szyje
w górę ku błyskom radości wiewiórczych.
Cudowna lekkomyślność, przejrzyste powietrze,
radość i radość w blasku października,
słońce coraz bledsze –
jeszcze błysk – i wszystko
sprzed oczu nam znika.

1995

LUDMILA MARJAŃSKA, ur. 1923, prezes Stowarzyszenia Pisarzy Polskich w latach 1993–1996, autorka m.in. tomu wierszy „Spotkanie z Weroniką” (1999). Mieszka w Warszawie.



Katarzyna Kaczor

Maciej Kazimierz Sarbiewski a św. Jan od Krzyża

Jak łania pragnie / wody ze strumieni, / tak dusza moja pragnie / Ciebie, Boże. / Dusza moja pragnie Boga, / Boga żywego (Ps 42,2-3).

Pragnienie Boga staje się dla człowieka cierpieniem, doświadczeniem *nocy ciemnej*¹. Człowiek wędruje przez życie – jak powiedział Karol Wojtyła – *aby Go spotkać. Jednak, by mógł być razem z Nim, musi przemierzyć noc ciemną*². Podmiot liryczny utworów religijnych Macieja Kazimierza Sarbiewskiego taką właśnie noc przemierza.

Choć liryki poety-jezuity zestawia się zwykle z erotykami Horacego, to jednak uchwycić w nich można również swoistą odrębność³, a także zauważyć analogie do dzieł mistyka hiszpańskiego – św. Jana od Krzyża.

Wykreowany przez Sarbiewskiego bohater liryczny pragnie obecności Boga, jego *piers* (...) *rozpala ojczyzny czar błogi* („I 19 Tęsknota do niebiańskiej ojczyzny”, s. 75)⁴. Pragnienie to jest wynikiem działania samego Boga, który, „wlewając” w człowieka głód, sprawia, że ten zaczyna Go szukać i tęsknić za *niebiańską ojczyzną*:

*By uwolniona nad cienie mogiły
W bezmiary raju dusza uleciała.*

¹Św. Jan od Krzyża, *Noc ciemna*, w: Św. Jan od Krzyża Doktor Kościoła, *Dzieła*, wyd. 5, Kraków 1995, s. 403-520.

²Jan Paweł II, *Człowiek nie może żyć bez miłości. Fragmenty antropologiczne*, „Ogród” 1989, z. 2, s. 53.

³Por. K. Stawecka, *Sacrum w teorii i praktyce poetyckiej M. K. Sarbiewskiego*, „Roczniki Humanistyczne”, nr 28/1980, z. 1, s. 201.

⁴Cytaty z M.K. Sarbiewskiego wg wydania: M.K. Sarbiewski, *Liryki oraz Droga rzymska i fragmenty Lechiady*, Warszawa 1980, (cyfry rzymskie oznaczają nr księgi, arabskie – nr ody).

(...)

*Czemu mnie, krain gwieździstych dziedzica,
Tak długo na tym wygnaniu widzicie,
Z dala od nieba, co serce zachwyca?*

(M.K. Sarbiewski, „I 19 Tęsknota do niebiańskiej ojczyzny”, s. 75).

W tym poetyckim obrazie można zauważyć analogie do postawy św. Jana od Krzyża, który w jednej ze swych głoś opiewa wzlot duszy do Boga:

*Miłość rączy mi pióry,
Nadzieją gnany do góry,
Coraz wyżej od padółów,
Wzlatując, chwyciłem połów.
(św. Jan od Krzyża, „Lot miłości”, s. 94).*

Podmiot liryczny metafizycznych utworów Sarbiewskiego nieustannie zaznacza swą małość i kruchość wobec wielkości Stwórcy. Siebie określa na ziemskim pustkowiu *prochem*, a przestrzeń, jaką zamieszkuje – *wygnaniem*, na którym chce zostawić swoje *pyły*. Ziemskie bytowanie, jako przestrzeń zamknięta, jest dla niego śmiercią:

*Tu śmierci pęta rozerwać Bóg da mi,
Tu, prochem będąc, porzucę me pyły,
Tu złożcie ziemskie szczątki mego ciała.*

(M.K. Sarbiewski, „I 19 Tęsknota do niebiańskiej ojczyzny”, s. 75).

Grób, dom jako przestrzenie zamknięte, to nic innego, jak wszelkie pożądania, które mają władzę nad działaniem duszy. Naturalność miejsca wiąże się z jego otwartością, nieograniczeniem. Dusza pragnie więc przestrzeni otwartej, gdyż wtedy rozciąga się przed nią jakieś nieznanne *daleko*⁶, które popycha ją do szukania.

W utworach Sarbiewskiego nietrudno zauważyć taką właśnie świadomość podmiotu lirycznego. Świadomość pielgrzymowania. Zanim wyruszy on w drogę, chce, podobnie jak św. Jan od Krzyża, wyrzec się wszystkiego. Jako *proch*, mający *ziemskie szczątki ciała*, pragnie iść przez „nicość”, by dojść do Wszystkiego. Tym Wszystkim staje się bezmiar *niebieskich przestworów*.

⁴ Cytaty wg edycji: Św. Jan od Krzyża, *Dzieła*, dz. cyt.

⁶ T. Michałowska, *Wizja przestrzeni w liryce staropolskiej*, w: *Przestrzeń i literatura. Z Dziejów Form Artystycznych w Literaturze Polskiej*, Wrocław 1978, s. 111.

Karmelita hiszpański przecież powie: *By dojść do smakowania wszystkiego, / nie chciej smakować czegoś w niczym. / – By dojść do posiadania wszystkiego, / nie chciej posiadać czegoś w niczym* (św. Jan od Krzyża, „Droga na Górę Karmel” 1, 13, 11, s. 183).

Skoro Bóg-Swiatło jest spowity mrokiem dla ludzkiego poznania, dusza musi zbliżyć się do Niego w ciemności. Nieprzypadkowo więc tyle światła i mroku w utworze Sarbiewskiego: *sklepienie gwiezdne, księżyc srebrne światło, przepych lamp, ale i mroki ślepe*, które są oświeclane przez niebo, czy *korowód nocy*, jaki miał nieść *drżące pochodnie* („I 19 Tęsknota do niebiańskiej ojczyzny”, s. 75). *Drżące pochodnie w korowodzie nocy* są uobecnieniem Boga w ciemności. Niebo zaś, jako *piękne ojczyzny lice*, jest strzeżone przez *tysiąc ocz*, przez co staje się trudno dostępne.

Człowiek jest powołany do zjednoczenia z Bogiem, toteż na ziemi nic nie jest go w stanie nasycić – mówi św. Jan od Krzyża – tylko Bóg. Podmiot liryczny utworów Sarbiewskiego, *dziedzic krain gwieździstych*, który w *brzask nieba się garnie*, pragnie przynależeć do Boga.

Problematykę bliskości i oddalenia, głodu i pragnienia miłosnych zaślubin z Oblubieńcem podejmuje Maciej Kazimierz Sarbiewski w kilku odach, osnutych na motywach „Pieśni nad Pieśniami”⁷.

W odzie „IV 19 Do Zbawcy świata. Z pieśni godowej Salomona”, będącej rozwinięciem frazy biblijnej: *Oznajmijże mi, którego miłuje dusza moja, kędy pasiesz, kędy odpoczywasz w południe*, podmiotem lirycznym jest oblubienica – dusza, natomiast adresatem – Jezus, nazwany przez nią *Miłym*. Pytającą jest osoba rodzaju żeńskiego, a pytanym – jej Ukochany, który ma udzielić odpowiedzi. W takiej sytuacji można byłoby mówić o zarysowanym dialogu postaci. Jednak, jak się okazuje, widoczny staje się tylko monolog podmiotu. Przywołany Ukochany jest nieobecny, przez co wyraźnie zostaje wydobyty motyw mistycznej tęsknoty za Jezusem. W mowie bezpośredniej oblubienica zwraca się do Niego słowami:

*Żegnaj! – wyrzekłeś i wnet – jasnolicy –
Jak lotne chmurki rozwiałeś swą postać.*

Ach, Jezu, długo zbyt Oblubienicy

Samotnej każesz w tęsknocie pozostać.

(M.K. Sarbiewski, „IV 19 Do Zbawcy świata. Z pieśni godowej Salomona”, s. 365).

⁷K. Stawecka, *Maciej Kazimierz Sarbiewski. Prozaik i poeta*, Lublin 1989, s. 159-162.

Słowa o podobnym zabarwieniu emocjonalnym są zawarte w poemacie św. Jana od Krzyża: *Gdzie się ukryłeś, / Umiłowany, i mnieś wśród jęków zostawił?* („Pieśń Duchowa”, s. 525).

Słowo „żegnaj” informuje, że spotkanie musiało już kiedyś nastąpić, były i zaślubiny: *Tamte bowiem zaślubiny dokonały się raz, gdy Bóg udzielił duszy pierwszej łaski, jaką otrzymuje każda dusza przez chrzest święty* (tamże, s. 636).

Jednak Bóg postanowił odejść, po to, aby człowiek za Nim za tęsknił. Oblubienica pyta Oblubieńca, gdzie się znajduje:

*A Ciebie jakąż przed mymi oczyma
Zasłania niwa, o Jezu? Czy mrokiem
Spowity wawóz w ukryciu gdzieś trzyma,
Czy gaje kryją w zaciszu głębokiem?*

(M.K. Sarbiewski, „IV 19 Do Zbawcy świata. Z pieśni godowej Salomona”, s. 365).

Widoczne są tu wpływy mistyka hiszpańskiego. *Niwa*, zasłaniająca postać Oblubieńca, czy *spowity mrokiem wawóz* to obrazy, które umożliwiają wejście w noc. Noc ciemna, o której pisze św. Jan, nie jest rzeczywistością unoszącą się ponad ziemią. Ona uobecnia się; nie jest karą, ale łaską. Po takiej nocy błąka się dusza – oblubienica i w takiej nocy znajdzie swego Ukochanego. Właśnie w tym *wawozie spowitym mrokiem* powinna Go dojrzeć. Pragnie również Jego spojrzenia, gdyż przez nie będzie mogła się wyrazić.

Oblubienica z ody Sarbiewskiego chciałaby drogowskazu. W swej bezradności powie: *Obym wiedziała*. Wysiłek odszukania jest dla niej zbyt trudny. Gdyby wiedziała, dokąd pójść, na pewno uczyniłaby to. Pomimo odległości, jaka dzieli Oblubieńców, można mówić o ich psychicznej jedności:

*Lzy moje z rzeki strugami się złączą,
Westchnienia moje zjednoczę, o Miły,
Z wietrzykiem (...).*

(tamże).

Dusza pragnie swym westchnieniem połączyć się z wiatrem, który będzie ochładzał Oblubieńca, a łzy – zespolić z nurtem rzeki, w jakiej On „żyje”. Bóg jest obecny w każdym stworzeniu, ale przede wszystkim jest obecny w człowieku. Człowiek jest Jego schronieniem, miejscem, gdzie On się ukrywa⁸. Bóg chce, aby człowiek umiał Go

⁸ *Pieśń Duchowa* 1, 7, s. 535.

znaleźć. W tym życiu bowiem Bóg jest rzeczywiście ukryty przed duszą i mimo te wszystkie nieocenione dary winna Go dusza uważać za ukrytego i jako ukrytego szukać, wołając: „Gdzie się ukryłeś?” (św. Jan od Krzyża, „Pieśń Duchowa, 1, 3, s. 533-534). Chrystus, chociaż przebywa w duszy ludzkiej, pozostaje dla niej ukryty. Dlaczego? Gdyż dusza nie wchodzi w to „ukrycie”, by Go znaleźć i czuć. Jest bierna, potrafi tylko czekać: *Ach, Jezu, długo zbyt Oblubienicy / Samotnej każesz w tęsknocie pozostać* (M.K. Sarbiewski, „IV 19 Do Zbawcy świata. Z pieśni godowej Salomona”, s. 365).

Tymczasem: *Jeśli (...) ktoś chce znaleźć jakąś rzecz ukrytą, musi wejść w takie ukrycie, gdzie ta rzecz się znajduje (...). Ponieważ (...) twój Umiłowany Oblubieniec jest skarbem na roli twojej duszy (...), potrzeba, abyś zapomniała o wszystkim i oddaliła się od wszystkich stworzeń, wtedy ukryta w kryjówce twego ducha, odnajdziesz Oblubienicę* (św. Jan od Krzyża, „Pieśń Duchowa” 1, 9, s. 536).

Oblubienica z ody M.K. Sarbiewskiego („II 25 Z Pieśni nad Pieśniami”) odczuwa ból z powodu nieobecności Ukochanego: (...) *zwłoka w oglądaniu Boga / Tęsknoty świętej rozpala* (ją – K.K.) *żalem*. Pragnienie oglądania Go „twarzą w twarz” staje się dla niej cierpieniem. W swej bezradności zwraca się z prośbą do *druhen*, aby obsypały ją kwiatami: *Liliami skronie me zwieńczcie białemi*. Wierzy, że kwiaty przywrócą jej siły vitalne. W symbolice biblijnej są one zwiaśtnami wiosny oraz nadziei na uzyskanie plonów. Są też ziemskim wyobrażeniem niebieskiej szczęśliwości⁹. Najpiękniejsze ich okazy mogą kierować myśl ludzką ku nadprzyrodzonemu pięknu, ku Bogu.

Oblubienica z utworu Sarbiewskiego pragnie, by *druhny* obsypały ją różami, liliami oblekły jej skronie, a przez fiołki zesały miłą woń. Nieco podobnie, choć bardziej ogólnie tylko, wyraził swe prośby św. Jan od Krzyża:

*Powiej (wietrze południowy – K.K.) przez mój ogród,
Niech się rozleją w krąg twe wonności.*
(św. Jan od Krzyża, „Pieśń Duchowa” 17, s. 528).

Przywołane przez Sarbiewskiego róże, fiołki, lilie są symbolem nadziei na spotkanie, złagodzenia uczucia tęsknoty za Ukochanym, która *rozpala* (ją – K.K.) *żalem*. Są również cząstkami, składającymi się na całość ogrodu, jakim jest dusza ludzka. W niej bowiem rodzi

⁹ Hasło: *Kwiaty*, w: M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań 1989, s. 106-107.

się i wzrasta to kwiecie doskonałości i cnót (św. Jan od Krzyża, „Pieśń Duchowa”, 17, 5, s. 610). Oblubienica z ody powie: *niech miła woń śle mi*. Podobną prośbę wyrazi Oblubieniec z „Pieśni duchowej”: *powieć przez mój ogród*.

Powiew przez ogród, czyli duszę, to Boże dotknięcie i poruszenie cnót i doskonałości, które ona już posiada i które pod Jego wpływem odnawiają się i ożywiają tak, iż dają duszy przedziwny zapach i słodycz (tamże, s. 610-611). Poślana „miła woń” jest tchnieniem Ducha Świętego, którego zsyła Oblubienicy Chrystus.

Bóg pierwszy umiłował człowieka. Wyszedł z inicjatywą. Był tym, który zainspirował istotę ludzką do wzajemnej miłości. Jednak nie zamierza się narzucać, daje człowiekowi „wolną rękę”. Jeśli widzi, iż dusza szuka Boga, to wychodzi jej naprzeciw. Reaguje na nią nawet miłością „wyprzedzającą”. Wyprzedza pojednawczy krok człowieka. Oczyszcza go, czyni zdolnym do uczestnictwa, ale nigdy nie przymusza. Szanuje bowiem ludzką wolność. Widać to wyraźnie w słowach Oblubienicy, które kieruje do córek jerozolimskich:

Błagam (...)

Nie budźcie Panny, co pośród osłony

Fijołków cicho w śnie błogim spoczywa;

Ani tupaniem, ni klaskaniem w ręce.

(M.K. Sarbiewski, „II 25 Z Pieśni nad Pieśniami”, s. 179).

Prosi kobiety, by nie przeszkadzały spełnianiu miłości, samoczynnemu rozwijaniu się uczucia według własnych reguł:

Przez kózki, które ziemia żywi nasza,

I przez jelonki mknące po wzgórz szczytce

Błagam (...)

Nie budźcie Panny, (...).

(tamże).

Sarbiewski wierzy w samodzielną decyzję duszy – decyzję otwarcia się na Bożą miłość:

Nie przerywajcie snu (...)

Aż sama oczy otworzy (...)

I sen z nich zetrze, (...).

(tamże).

W prośbie tej zauważyć można analogię do słów św. Jana od Krzyża: *Przez ptaki w swym locie swobodne, / Lwy, jelenie, rogacze skaczące, / Góry, doliny, rozłogi, / (...) was zaklinam, / Byście nie sprawiły swym gniewem udreki, / Ni się zbliżały w murów otoczenia, / By miła spała pełna ukojenia* (św. Jan od Krzyża, „Pieśń Duchowa”, 20-21, s. 81-82).

Mur to pokój, który duszę otacza, zabezpiecza i obwarowuje. Oblubieniec pragnie, aby nikt nie dotykał otoczenia i muru, by nie zbudzić oblubienicy. W niej samej musi dojrzeć wizja dążenia.

W „Pieśni Duchowej” mur porównać można do ogrodu, w którym, pośród kwiatów, „pasie się” Umiłowany. Symbolem ogrodu jest dusza, która raduje się w nim *słodkim snem miłości* (tamże, s. 629). Być może dlatego nie należy jej budzić, aż sama tego nie uczyni.

Metaforyka „nocy ciemnej” utożsamiana jest z drogą, którą przechodzi dusza, by zjednoczyć się z Bogiem. Stanowi ona *symbol całkowitego ogotoczenia przed spotkaniem z Bogiem, (...) symbol tajemnicy, półmroku ludzkiej drogi, ciszy i skupienia wielkiego przygotowania*¹⁰. Karmelita hiszpański stwierdził, iż jest ona dla duszy ciemną nocą, ale daje jej również światło. Im bardziej bowiem duszę zaciemnia, tym więcej udziela jej światła z siebie.

Oblubienica w utworach Sarbiewskiego jeśli *sama oczy otworzy i sen z nich zetrze*, będzie mogła zobaczyć drogę ku Światłu. Jednak blasku tego, *zorzy przedrannej*, nie dostrzeże, zanim nie wejdzie w *mrok nocy*. A blask ten wówczas będzie mógł płonąć, gdy z *niebiosów* wyżyny spłoszy *mrok nocy*.

Dusza, aby dojść do Boga, musi przejść wpięrow przez noc. Dać się prowadzić Bogu przez wiarę, to iść w noc. Później dopiero przychodzi poranek, ów *złotolicy / Przedrannej zorzy blask* i wtedy następuje spotkanie „*twarzą w twarz*”. Noc wiary jest w stanie doprowadzić człowieka do spotkania z Chrystusem:

*W noc pełną szczęścia błęgiego,
Pośród ciemności, gdzie mnie nikt nie dojrzał,
Jam nie widziała niczego,
Nie miałam wioda ni światła innego
Ponad ten ogień, co w sercu mym gorzał.*
(św. Jan od Krzyża, „Droga na Górę Karmel” 3, s. 142).

¹⁰S. Sawicki, *Sacrum w literaturze*, w: *Poetyka. Interpretacja. Sacrum*, Warszawa 1981, s. 191.

W tej nocy wiary oblubienica z ody Sarbiewskiego powie do samej siebie:

*Oto nadchodzi już po wzgórza skłonie
Dziewicy cudnej Dziecię, Syn jedyny*

(...)

Bieży

(...)

I w pełnym wdzięku płasie lekko płynie

Ku mnie, podobny do pierzchliwej sarny.

(M.K. Sarbiewski, „II 25 Z Pieśni nad Pieśniami”, s. 179).

Ukochany nie znajduje się przy niej. On dopiero nadchodzi. Właściwie *bieży*, *wzgórz grzbiety przesadza poskokiem*. Pragnienie współobecności i miłość do oblubienicy przydają Mu nadludzkich sił. Góry i pagórki nie stanowią dla Niego żadnej przeszkody. Bóg, jeśli widzi, iż dusza pragnie odpowiedzieć miłością na Jego miłość, działa wówczas „z wyprzedzeniem”. Ale dusza wciąż grzeszy... Być może jej pragnienie *wody ze strumienia* jest zwykłą ułudą. Dlatego Bóg jest ostrożny: *Co lwy zoczywszy w zacisznej dolinie / (...) w ustronie bezpieczne ucieka* (tamże).

Oddala się od człowieka, a tym samym – jak mówi św. Jan od Krzyża – wprowadza go na drogę oczyszczającą¹¹. Chce, aby jego wiara była ugruntowana. Po to przyciąga oblubienicę do siebie, by ją zostawić. Taka jest Jego „pedagogia” miłości. Pragnie, by miłość człowieka do Niego była bezinteresowna.

Głód i pragnienie Boga są przez człowieka niezaspokojone. Jego serce będzie niespokojne tak długo, dopóki nie znajdzie pokoju w Bogu – by posłużyć się słowami św. Augustyna. Św. Jan od Krzyża powie z kolei, iż dusza: (...) *dopóki nie posiędzie całkowicie przedmiotu swej miłości, tyle ma utrudzenia, ile doznaje braku; a gdy Go w końcu posiędzie, zaspokoi się. (...) jest jak puste naczynie, czekające napełnienia* (św. Jan od Krzyża, „Pieśń Duchowa”, 9, 6, s. 567). Dlatego bohater liryczny ody Sarbiewskiego oznajmi:

¹¹*Pieśń Duchowa*, s. 532. Według św. Jana od Krzyża kolejną drogą jest oświecająca, która kończy się zaręczynami duchowymi, dalszą – jednoczącą, gdzie dokonują się duchowe zaślubiny; ostatnia zaś opisuje stan wiecznej szczęśliwości, jakiego dusza, będąca już w pełni doskonałości, jedynie pragnie.

*Lecz ja Cię szukać nie przestanę wszędzie,
„Powróć, o Chryste!” wołając niezmennie,
A gdy znów umkniesz w płochliwym zapędzie,
Zawołam znowu: „Wróć do mnie!”*

(...)

Przestańże w końcu uciekać przede mną.
(M.K. Sarbiewski, „II 19 Z Pieśni nad Pieśniami”, s. 157).

Nieco podobnie wyrazi się św. Jan od Krzyża:

*Gdzie się ukryłeś,
Umiłowany, i mnieś wśród jęków zostawił?
Uciekłeś jak jeleni,
Gdyś mnie wpierw zranił,
Biegłam za Tobą z płaczem, a Tyś się oddalił.*
(św. Jan od Krzyża, „Pieśń Duchowa” 1, s. 78).

Oblubienica skarży się na nieobecność Oblubieńca, ale uważa też, że całkowite Jego zniknięcie jest niemożliwe. Albowiem Jego istota odzwierciedla się w stworzeniu świata:

(...) wysłodzi (Jego – K.K.) *lica*
Wciąż czujne niebo, zdradzą nocą ciemną
Złociste rogi księżycy.
Za (Nim – K.K.) płacze brzeg pusty i wzdycha
Łagodny wietrzyk w przestworów bezmiarze,
Do (Niego – K.K.) z niebios, gdy spłynie noc cicha,
Promienne tęsknią gwiazd strażę.
(M.K. Sarbiewski, „II 19 Z Pieśni nad Pieśniami”, s. 157).

Złociste rogi księżycy, brzeg pusty, łagodny wietrzyk, gwiazd strażę wyrażają się Jego obecnością, są Jego zwiastunami. Podobnie jak oblubienica, współodczuwają Jego bliskość: płaczą, wzdychają i doświadczenia głodu Boga. Oddalenie Oblubieńca dostreże przede wszystkim wciąż czujne niebo, największe dzieło Jego rąk, przez które sam objawił się człowiekowi.

Oblubienica szuka Boga wśród wszystkich stworzeń, które On powołał do życia:

Czy Cię Libanu szczyt kryje zielony,
Czy też Betulia, z róż tanów tęczowa,
Czy urodzajne Solimy zagony,
Czy Kafarnaum łąn chowa.
(tamże).

Św. Jan od Krzyża określił pragnienia duszy następująco: (...) *pobudzana do miłości tymi śladami piękności swego Oblubieńca, jakie poznała wśród stworzeń, udręczona pragnie ujrzeć to piękno niewidzialne, które było przyczyną piękna widzialnego* („Pieśń Duchowa” 6, 1, s. 556).

Żadne jednak stworzenie nie zaspokoi w duszy głodu ujrzenia Miłości, przeciwnie – jeszcze bardziej go wzmoże. Dusza więc prosi Oblubieńca: *Ukaż się mi już prawdziwie, bez cienia! / I nie chciej więcej wysyłać już do mnie / Tylko zwiastunów, / Którzy nie zaspokoją mojego pragnienia* (tamże).

Moment mistycznej inicjacji zapowiada Sarbiewski w odzie „IV 21 Z Pieśni godowej Salomona”, osnutej także na motywach „Pieśni nad Pieśniami”. Oczekiwany Oblubieniec w końcu się urzeczywistnia. Tym razem to On zwraca się do ukochanej słowami: *Wstań, siostrze, zaprzęż rój pięknych gołębi, / (...) Wskocz na rydwan, (...) / I tutaj przybądź przez faliste wzgórza*. (tamże, s. 371).

Pojawienie się formy trybu rozkazującego: „wstań”, „wskocz”, „powstań”, „zwróć” jest bezpośrednim zaproszeniem skierowanym do oblubienicy, nazwanej tutaj *miłą siostrą*. Oblubieniec prosi ją, by wyszła z domu, *wyniosły rzuciła Liban* i przybyła do Niego. On pozwala się jej odszukać. Zwrot *rzucić Liban* sugeruje wprowadzenie elementu przestrzeni. Występuje on w opozycji do „lotu”, przestrzeni otwartej. Skoro prawdziwą ojczyzną człowieka jest niebo, jest on w stanie odwrócić się od świata ku wartościom duchowym i nadać swej drodze właściwy kierunek:

*Wstań, droga siostrze, uchwyc wodze w dłonie,
Oto gołębi do lotu się zrywa
Rój niecierpliwy (...).*
(tamże, s. 373).

Po długich męczarniach oblubienicy, jej głódzie Boga, Ten w końcu otwiera się przed nią. Bóg wychowując człowieka do miłości, stawia mu wymagania. W ich obliczu można poznać samego siebie, dojrzeć do miłości, dopracować ją. Bóg, przez takie działanie, pragnie wprowadzić człowieka na wyższy poziom poznania, nie w sposób zmysłowy, ale duchowy. Dlatego też uobecnia się w człowieku powtórnie. Św. Jan od Krzyża powie, że przychodzi w *nocy czynnej ducha*¹² (następującej po nocy ciemnej zmysłów), w której

¹² *Droga na Górę Karmel* 2, s. 187.

wiara jest najistotniejszym środkiem zjednoczenia człowieka z Bogiem. Wiara pozwala człowiekowi poznać Boga, usłyszeć Jego głos, roznieca aktywność dialogu, nakłania do modlitwy, pragnie wnieść istotę ludzką na wyżyny kontemplacji. Bóg zaprasza więc człowieka „do lotu”, chce, aby zwrócił ku Niemu swój rydwan świetlany, to znaczy, by wszedł w rzeczywistość modlitwy i kontemplacji. „Wstać” do lotu, to wznieść się w stronę Boga.

Według św. Jana od Krzyża przez lot została wyrażona kontemplacja¹³. *Gołębi rój zrywający się do lotu* można uznać za analogię do słów karmelity:

*Zawróć, gołąbko,
Bo jeleń zraniony
Na wzgórzu wylania się z cienia
Na powiew twego lotu, szuka orzeźwienia.*

(św. Jan od Krzyża, „Pieśń Duchowa” 13, s. 527).

Miłość jest powiewem, rodzi się z kontemplacji i poznania Boga.

Pomiędzy utworami Macieja Kazimierza Sarbiewskiego, a św. Jana od Krzyża zarysowuje się istotna różnica. W odzie polskiego poety to oblubienica ma zostać porwana do kontemplacji, a tym samym do miłości. U mistyka hiszpańskiego natomiast Oblubieniec mówi, iż przychodzi zwabiony powiewem jej lotu, przybywa pić ze źródła jej miłości. W utworze Sarbiewskiego jest widoczna inicjatywa Boga, który roznieca aktywność, chce pociągnąć ku Sobie: *Wstań (...)/ I tutaj przybądź (...)*. („IV 21 Z Pieśni godowej Salomona”, s. 371).

Wyzwaniem do przybycia i spotkania się Oblubieńców staje się piękno rozkwitającej przyrody:

*I sama zima przystraja się w zieleń.
Gaiki wieńczą pagórków stok stromy,
Pod twymi stopy, pełen uweselen
Łan nowy kwitnie,
(...)
Nad strugą fiołki i hiacynty kwitną
(...)
Fiołki wonne i ligustru kwiaty
Same się zewsząd chylą do zerwania.
Z drzew (...)*

¹³ *Pieśń Duchowa* 13, 11, s. 587.

*Grad jabłek spada nęcących słodyczą,
Dojrzałe z krzewów staczają się figi
I uderzają o pierś twą dziewczęcą.*
(tamże, s. 371, 373).

Przywołany opis budzenia się przyrody do życia jawi się jako opozycja do stanu duszy: *dlaczego dni pędzisz wśród smutku?*

Takie zestawienie służy uświadomieniu oblubienicy faktu, że i ona posiada zdolność „rozkwitania”. Rozkwitania do miłości.

Miłość, która dojrzewa w duszy, jest udziałem Boga, od Niego pochodzi. Toteż człowiek jest predysponowany do rozwoju, do *lotu na rydwanie świetlanym*. Od niego tylko zależy, czy pozwoli Bogu poprowadzić się „w noc”, by później ujrzyć „poranek” i spotkać się z Nim „twarzą w twarz”.

W utworach Macieja Kazimierza Sarbiewskiego pragnienie bliskości Boga jest bezgraniczne:

*Wieczności skryta, gdzie tętni wciąż życie!
O toni, której nie więżą wybrzeża,
Wchłoń Sarbiewskiego i pogrąż w zachwycie,
Co ból tęsknoty na zawsze uśmierza!*

(M.K. Sarbiewski, „II 5 Wzlot nad ziemskie przestwory”, s. 113).

Nie można w nich jednak mówić o mistycznym zespoleniu Oblubieńców. Dla bohatera lirycznych tekstów polskiego poety poznanie Boga pozostaje „skrytą wiecznością”, nieugaszonym pragnieniem. Nie znaczy to jednak, że owej bliskości nigdy on nie doświadczał. Im bardziej podczas ziemskiego życia jest się ogarniętym przez Boga, tym mocniej pragnie się Go i tęskni za Nim¹⁴. Ale, jak powie Herwig Arts, na ziemi człowiek nigdy nie poczuje się w pełni nasycony rzeczami przemijającymi. Dopiero w Królestwie Niebios zostanie napełniony „Wszystkim”. Natomiast to, iż samo pragnienie nigdy nie ustanie, jest właśnie podstawą jego trwałego szczęścia, o jakim mistycy mówią tak często, zakosztowawszy jego odrobinę już tutaj¹⁵.

KATARZYNA KACZOR, ur. 1972, asystentka-doktorantka przy Katedrze Literatury Staropolskiej i Nauk Pomocniczych Uniwersytetu Łódzkiego. Mieszka w Łodzi.

¹⁴ Por. H. Arts SJ, *Głód i pragnienie Boga*, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny”, nr 5-56/1990, s. 29.

¹⁵ Tamże.

Paweł Ferenc

Wartość łzy

Motyw łez, tak częsty w twórczości Twardowskiego, omawia szczegółowo Andrzej Sulikowski¹. Zwraca uwagę, że są one *fizjologiczną oznaką bólu duchowego, nigdy prawie fizycznego* i świadczą paradoksalnie raczej o szczęściu niż o smutku. Szczęściem jest osobisty kontakt z Bogiem, a jego oznaką właśnie łzy. W poezji Twardowskiego znajdujemy zatem nawiązanie do tradycji „płaczu mistycznego”, wyrażającego działanie Boga w duszy. Płacz taki może „oczyszczać z fałszu” i przygotowywać do wewnętrznego zjednoczenia.

Wyróżnioną przez Sulikowskiego przyczyną płaczu jest „wewnętrzne zranienie”. Motyw rany konotuje silne, długotrwałe cierpienie i słabość. Pod względem psychicznym ranę zadaje człowiekowi utrata wartości, do której przyłgnęło jego serce. W odniesieniu do życia duchowego „wewnętrzne zranienie” obrazuje stan człowieka, który w zależności od stopnia rozwoju wewnętrznego cierpi z powodu: ran zadanych duszy przez grzech; odsłonięcia się nędzy duszy podczas przeżyć tzw. nocy ducha; nagłego objawienia się Bożej miłości i poczucia niemożności zjednoczenia z „Umiłowanym” – pod koniec drogi mistycznej, przed „duchowym małżeństwem”. Pojęcie „wewnętrznego zranienia” znane jest przede wszystkim z pism świętych Augustyna, Jana od Krzyża i Teresy z Awili². Sulikowski odsyła do płaczu św. Augustyna opisującego w „Wyznaniach” moment uświadomienia sobie nędzy dotychczasowego życia i decyzję przyjęcia chrztu³. Wsluchanie się w mowę Krzyża i złączenie z Nim swego bólu najbardziej przybliży wtedy do Boga:

¹A. Sulikowski, *Świat poetycki księdza Jana Twardowskiego*, Lublin 1995, s. 179-191.

²Zob. o. Maria Eugeniusz od Dzieciątka Jezus, *Jestem córką Kościoła*, Kraków 1984, s. 332 nn., 1085 nn.; św. Augustyn, *Wyznania*, Warszawa 1992, s. 163, 176, 336 (ks. VI, 8; 15, X, 40, 41).

³Zob. św. Augustyn, *Wyznania*, dz. cyt., s. 241, (ks. VIII, 12).

*Posłuchaj Krzyża
rozpaczy serca
wszystko inaczej
bo nie jest ciszą
głazem
pytaniem
lecz płaczem
(„Posłuchaj”, I, 130)⁴*

Przedstawiona wyżej perspektywa ujawnia głębię tej poezji, ale nie wystarcza. Nie wyjaśnia bowiem dostatecznie pewnych osobliwych określeń płaczu ze znacznej części wierszy. Pojęcia „płacz mistyczny” i „wewnętrzne zranienie” należą do kategorii wzniosłych. Sugerują ogromną wrażliwość duchową osoby cierpiącej i otwarcie na sferę sacrum. Ze względu na religijny kontekst, w jakim pojawia się płacz, Sulikowski widzi w nim element „obrazu poety – kapłana”, podkreślając zdecydowanie kapłańskość łez⁵. Tymczasem w świecie przedstawionym utworów napotykamy często motyw płaczu nie wiążącego się ze stanem kapłańskim. Łzy wyrażają wtedy tylko ogólne wzruszenie, przy czym przedstawione sytuacje liryczne dotyczą życia świeckiego. Sam płacz zostaje pozbawiony patosu lekceważącym i żartobliwym określeniem: *tży jak prosiaki chodzące po twarzy* („Wszystko inaczej”, I, 244), *przyjdź cebulo co w swoich trzech sukienkach namawiasz do płaczu* („Przyjdźcie”, I, 267), *ta – stara myszka* („Optymizm”, I, 413), *wszystkie tży na trąbce* („Rozumiesz”, I, 422).

Te zabawne, metaforyczne, ale jakieś jakby płytkie, dziecinne określenia łez kontrastują z dramatyczną zwykle problematyką wiersza. Powodują, że podmiot liryczny objawia dwie świadomości (podobnie jak u Białoszewskiego): dziecięcą, radosną, przeżywającą, a z drugiej strony refleksyjną, zapatrzoną w cierpiącego Boga i czoło-

⁴Wiersze Jana Twardowskiego cytuję według najbardziej reprezentatywnego wyboru, rejestrującego daty wydań tekstów – *Miłość miłości szuka*, t. 1; *Wiersze 1937–1984*, t. 2; *Wiersze 1985–1998*, Warszawa, Poznań 1999. W nawiasach podaję nr tomu i strony.

⁵A. Sulikowski, *Świat poetycki...*, dz. cyt., s. 180–182. Dodatkowo, jak wskazuje Sulikowski, oprócz łez – symbolu spotkania z Bogiem, płacz w poezji Twardowskiego towarzyszy cierpieniu z powodu śmierci kochanej osoby, przypominając, że także Jezus płakał, gdy umarł Łazarz (zob. J 11,33–35). Tę tematykę reprezentuje wiersz *Żal* (I 239): „Wszystko już potem za mało / choćby się tży wyplakało / nagie niepewne”.

wieka. W złożeniu tych dwu sposobów widzenia świata objawić się może pełniej przesłanie poezji Twardowskiego. W podobnym duchu odczytywała „Niewidomą dziewczynkę” Anna Kamińska, mówiąc o „drugim dnie” utworu, a także Zbigniew Dolecki, wyróżniając trzy typy wierszy – prezentujące świadomość półdziecinna, tragiczną i dojrzałą, jako syntezę dwu poprzednich⁶. Dlatego sądzę, że na łzy w poezji Twardowskiego dobrze jest spojrzeć w perspektywie dziecięcej – uczuciowej drogi ku Bogu, alternatywnej względem drogi rozumu.

Dziecko płacze, gdy spotyka je nieszczęście. Nie poddaje doświadczeń natychmiastowej refleksji intelektualnej i pozwala ogarnąć się uczuciom. Łzy przynoszą mu wyzwolenie przede wszystkim w wymiarze psychicznym. Skrzywdzone i płaczące dziecko w sposób naturalny poszukuje opieki rodziców – podmiot liryczny wierszy Twardowskiego zwraca się w sytuacji przekraczającej jego siły równie naturalnie ku Bogu. Relację wiary Twardowski przedstawi metaforycznie w wierszu „Niekoniecznie na pewno” (I, 202) jako obraz zapłakanego, bezradnego dziecka, trzymającego matkę (ojca) za palec. Poeta podkreśla, że płacz jest szansą uchwycenia się Pana Boga „za palec”, a może i warunkiem zbawienia. *Kto nie płacze przestaje być dzieckiem* – czytamy w wierszu o symptomatycznym tytule: „Więc to Ciebie szukają” (I, 221). (A przecież pamiętamy przestrogę Jezusa – *jeśli się nie odmienicie i nie staniecie jak dzieci, nie wejdziecie do królestwa niebieskiego* /Mt 18,3/). We wzruszeniu szukają zatem nieświadomie (...*nic nie wiedząc o tym*) Boga. Płacz to szczególnie moment, sygnalizujący nieuświadomione jeszcze pragnienie spotkania z Nim. Postawa dziecka obecna jest potencjalnie w każdym dorosłym człowieku. Przywrócić ją może doświadczenie bezradności, które daje szansę nawiązania bezpośredniej relacji z Bogiem:

*Nie wiem co było nie wiem co się stało
wstyd mnie ogarnął
od łez w oczach ciemniej
i tyle grzechów razem zapłakało
jakby Bóg zstąpił
i ukrył się we mnie*

⁶ A. Kamińska, *Metafizyka a dziecko*, w: *też*, *Od Leśmiana. Najpiękniejsze wiersze polskie*, Warszawa 1974, s. 209-214; Z. Dolecki, *Wystarczy kochać...*, „Życie i Myśl”, nr 7-8/1972, s. 171-182.

*potem już tylko pacierz
co prostuje wiarę
dziecko co tak kocha
że nic nie rozumie*
(„Prostuje”, II, 72).

W wierszu o formie rachunku sumienia („Co zostało we mnie”, I, 193) podmiot liryczny zadaje sobie pytanie, na ile się zestarzał i zagubił wartości z czasów dzieciństwa. Gdzie indziej wzruszenie przypomina o domu rodzinnym, otrzymanej opiece wtedy, gdy było się słabym: *i rzewność tak jak w domu kiedy dobre ręce / cyfrują dziecku zabawny serdaczek* („Na Drodze Krzyżowej”, I, 313). Wspomnienie pełnej dobroci relacji osobowej, która już przeminęła, sprawia, że bohater liryczny tej poezji odzyskuje utraconą umiejętność naturalnego reagowania uczuciowego. Płacz jakby zdejmował mu wtedy maskę dorosłości i samodzielności, którą nosił wobec Boga, samego siebie i innych ludzi. W rezultacie jest to moment odnalezienia przez niego prawdziwego uczuciowego i wolitywnego „ja”. Doświadczenie obecności niepojętego Boga Miłości odbywa się bez pośrednictwa rozumu. Teologia życia wewnętrznego podkreśla jakby wyłączenie kontrolującej funkcji intelektu w momencie płaczu: *Człowiek wypuszcza z ręki panowanie nad sobą, zwalnia siebie z więzów, oddaje się łzom, które go ogarniają. Płacz staje się dla niego jedyną możliwą odpowiedzią na doświadczenie, na które sam już nie umie odpowiedzieć. Ciało przejmuję za niego odpowiedź wylewając łzy. Rozum, duch oniemiał*⁷. Najważniejsze, być może, w płaczu jest właśnie to, że rozum zostaje wyłączony, by uczynić miejsce dla łaski wiary:

*ileż upartej wiary w rozum
który nie chroni od nieszczęścia
a przecież wszystko takie proste
kiedy zbliżamy się do Boga
(...)
jak łza smarkata
co się uprze
i nie pozwala dojść do słowa*
(„Wszystko jest proste”, I, 263)

⁷A. Grün OSB, *Modlitwa a poznanie siebie*, Kraków, Tyniec 1994, („Z tradycji mniszkiej”, nr 9), s. 31.

Człowiek „dorosły”, kierujący się przede wszystkim rozumem, nie jest zdolny do zerwania maski własnych wyobrażeń o sobie lub porzucenia fałszywych, pseudologicznych poglądów, do nawiązania z Bogiem wewnętrznej, osobowej więzi. Jest rozdwojony na „ja” wewnętrzne, spragnione Boga, i „ja” zewnętrzne, ubrane na pokaz. Choć prowadzi intelektualne rozmowy na temat wiary, nie potrafi wypowiedzieć tego, co go naprawdę nurtuje:

*Chodzi ze mną twoje ja
ubiera się na niebiesko-zielono w czerwoną kratkę
mówi że nie wierzy
udaje
robi miny
(...)
i wszystkie głupie rozmowy
sprzed wojny i Króla Ćwiczka*
(„Nagle”, I, 394)

Płacz to chwila szczerości. Głębokie rozczarowanie przynosi człowiekowi, oprócz cierpienia, łaskę odczucia własnej nędzy, nieczystych motywów i zamiarów, złośliwości, prób ucieczki, głęboko zakorzonego egoizmu. (...) *Może przejrzeć swe ukryte zamiary, którymi się ciągle mam*⁸. Podmiot liryczny wiersza „Nie tak nie tak” (I, 305) doświadcza bankructwa dotychczasowego życia. Zamyka się także na Boga i traci wszelką nadzieję. Jediną jego szansą okazuje się łza:

*Moja dusza mi nie wierzy
moje serce ma co do mnie wątpliwości
mój rozum mnie nie słucha
moje zdrowie ucieka
moja młodość umarła
(...)
nakryłem się cały żeby mnie nie było widać
ale łza wybiegła
i rozebrała się do naga*

Uczuciowe i prostolinijne „ja” bohater liryczny odnajduje dopiero dzięki łzom. Płacz może zawstydza, poniża, ale budzi uśpione w sercu dziecko i otwiera na miłość.

Oczywiście sama emocjonalność nie jest wartością bezwzględną. W podobnym tematycznie wierszu – „Rachunek sumienia” (I, 173) – słowa: *czy nie uciekałem w ciemny płacz ze swoim sercem jak piątą*

⁸Tamże, s. 30.

klepką – pytają o płacz egoistyczny, skoncentrowany na sobie, nie przyznający się do bezradności i nie poszukujący pomocy u Boga. Poza takim przypadkiem poeta akceptuje niemal każdy płacz, jaka by nie była jego źródłowa przyczyna. Do Boga, według Twardowskiego, może prowadzić nie tylko ten uznany już od dawna w literaturze mistycznej płacz wyrażający świadomość własnych grzechów i miłości Zbawiciela. Bezradny płacz dziecka jest kategorią szerszą. Według cytowanego już Anselma Grüna OSB *niektórych ludzi doprowadza do też smutny film, żalowanie samego siebie albo sentymentalne wzruszenia. To nie jest płacz, którego owocne działanie chwałą mnisi. Ale można skierować ten płacz na własny grzech i na Boga i wtedy jest to płacz uwalniający, płacz w którym można opuścić samego siebie, w którym łzy obmywają całą zatwardziałość i przybliżają do Boga*⁹. Dlatego bohater liryczny wierszy Twardowskiego wierzy, że *można przedostać się do nieba (...) / pokazując jak bilet ulgowy – zapłakany policzek („Niekoniecznie na pewno”, I, 202).*

W poezję Twardowskiego wpisane jest przekonanie, że w dziele zbawienia świata liczy się każdy okrucieństwo cierpienia. Chrystus, chcąc spotkać człowieka, potrafi wykorzystać zwykłą chwilę rozczerwienia, poczucie bezradności bądź doznanie niesprawiedliwości i inne wydarzenia o charakterze, wydawałoby się, najzupełniej świeckim. Także doświadczenie własnego egoizmu, który w sposób powolny powoduje, że zanika naturalna, dziecięca więź z Bogiem. Również *ten kto na starość przyszedł się wyplakać / że trudniej kochać bliźnich niż małego fiata* („Rana”, II, 38), ze zdziwieniem odnajduje zagubiony sens życia, ponieważ czuje się kochany. Droga serca, która jest drogą dzieciństwa Bożego, w sposób nieoczekiwany otwiera się dla każdego człowieka, niezależnie od stopnia rozwoju intelektualnego czy duchowego.

Niewątpliwie Twardowski opisuje również stan określany mianem „wewnętrznego zranienia”. Bohater liryczny wielokrotnie wyraża poczucie słabości, potrzebę pomocy i modli się. Jednocześnie użycie dziecięcego, pogodnego języka (którego przykłady już podawaliśmy) jakby bagatelizowało te przeżycia. Sama stylistyka poezji Twardowskiego sugeruje, że Boski Lekarz przychodzi już z pomocą, jest blisko, a wobec Jego miłości nawet najgłębsze rany wydają się tylko niewielkim skałeczeniem.

PAWEŁ FERENC, ur. 1966, absolwent filologii polskiej, przygotowuje pracę doktorską o twórczości ks. Jana Twardowskiego. Mieszka w Warszawie.

⁹Tamże, s. 37.

Rafał Ulankiewicz

Zapiski powstańca

*Zbyszkowi i Jance tę garść wspomnień
powstaniowych dedykuję*

Rok 1939, wojna, okupacja niemiecka, walka konspiracyjna i walka w Powstaniu Warszawskim minęły kilka dziesięcioleci temu i stały się częścią historii Narodu Polskiego. Wydano tysiące książek i przeróżnych publikacji z tego okresu. Pokolenie Polski Walczącej, pokolenie tych, którzy przeżyli konspirację i powstanie, powoli odchodzi. Wydaje mi się, że teraz właśnie jest ostatni moment przekazania garści osobistych wspomnień z tego okresu dla przyszłych pokoleń.

Chciałbym opowiedzieć o kolejach mojego losu w końcowych dniach Powstania Warszawskiego na Przyczółku Czerniakowskim. Aż dziwne, że są one ciągle żywe w mej pamięci. A więc cofniemy karty kalendarza: jest 22 września 1944 r., Powstanie Warszawskie wygasa. Niedobitki żołnierzy AK „Parasol” i „Zośka”, oraz żołnierze Berlinga zza Wisły walczą na Przyczółku Czerniakowskim. Ulica Wilanowska jest ostatnią redutą obronną!

Teraz rozpoczynam moją opowieść.

Przyczółek Czerniakowski dogorywał. Po wysadzeniu mostów na Wiśle i zajęciu Pragi przez wojska sowieckie szturm niemieckie trwały prawie bez przerwy. Cofaliśmy się ciągle, opuszczając teren gazowni, ul. Solec, Ludną i Okrąg. Wyczerpani byliśmy wszyscy do ostatnich granic. Prawie dwumiesięczne walki powstańcze, brak żywności, snu, do tego większość z nas była ranna. Byliśmy spychani w stronę ul. Wilanowskiej, która była naszą ostatnią szansą przeprawy przez Wisłę do wyzwolonej Pragi. Wilanowska nr 2 była obsadzona przez polskich żołnierzy dywizji gen. Berlinga, którzy przeprawili się z Pragi do nas około 12 września oraz przez resztki oddziałów „Parasola” i „Zośki”. Mieściło się tam dowództwo naszej obrony oraz żołnierze Berlinga wraz z łącznością radiową z Pragą.

Przeprawa przez Wisłę była prawie niemożliwa, gdyż Niemcy pokrywali rzekę ogniem zaporowym w chwili odkrycia najmniejszych prób przedostania się na drugą stronę. Wobec tego gen. „Radosław”

postanowił ewakuować podległe mu oddziały kanałami na Mokotów. Rozkaz został wydany dosłownie w ostatniej chwili przed ostateczną zagładą przyczółka, dlatego wielu z nas, będąc już częściowo odciętych od Wilanowskiej nr 2 oraz od ul. Zagórnjej, gdzie był wjazd do kanałów, nie było w stanie dołączyć do wycofujących się grup. Ja znalazłem się w domach na Wilanowskiej 20 i 22 wśród około 30–40 chłopców z „Zośki” i „Parasola” oraz kilkunastu żołnierzy zza Wisły. Walka trwała bez przerwy. Niemcy wybili dziurę na drugim piętrze z sąsiedniego budynku i wdarli się do naszego. Z kilku chłopcami wbiegłem po schodach na górę. Wbiegam do jakiegoś mieszkania przez otwarte szeroko drzwi ze stenem gotowym do strzału. Nie ma nikogo w korytarzu. Wchodzę powoli do dużego pokoju i nagle widzę SS-mana w odległości około 3 m wchodzącego bokiem z sąsiedniego pomieszczenia. Oczy nasze na sekundę spotkały się – mimo zaskoczenia byłem szybszy niż on. Seria mojego stena położyła go na miejscu. Biegnę dalej w stronę następnego przejściowego pokoju i przewracam się o trupa powstańca, w tym momencie seria z peemu tuż koło mnie. Widzę paru Niemców z rkmem. Jednym susem wyskakuję z powrotem na korytarz i klatkę schodową. Odbezpieczam granat i rzucam do środka mieszkania. Gonią mnie strzały i siła wybuchu dosłownie zmiata mnie na pierwsze piętro. Tam już zamieszanie, widzę kilku naszych chłopców, zbiegających w dół. Walka trwa, strzelanina wzmaga się. Niemcy opanowali górne piętra, sypią się granaty po klatce schodowej. Trzymamy się tylko na parterze budynku. Zaczyna się ściemniać. Wycofuję się na ul. Wilanowską 18. Niemcy dają nam spokój, zajmując okoliczne domy. Dowiadujemy się, że zgrupowanie „Radosława” ma dziś przejść kanałami na Mokotów i łącznik ma nas doprowadzić do wjazdu. Budynek nasz jest usytuowany naprzeciwko terenu Fabryki „Społem”, zajętej teraz przez Niemców. Mam jeszcze w kieszeni kilka cukierków wyszabrowanych z fabryki, gdy była ona w naszym posiadaniu. Teraz zainstalowali się tam Niemcy z dywizji Dirlewangera, z rkmami wstrzelanymi w nasze stanowiska. Budynek miał zabarykadowane okna parterowe i jedynym naszym wyjściem na ul. Wilanowską był wybity otwór z piwnicy na poziomie ulicy. W ten właśnie otwór wstrzelali się Niemcy, posyłając tam serie z broni maszynowej z krótkimi przerwami. Wszyscy byliśmy nieludzko wymęczeni walką i brakiem snu, co było gorsze od głodu i bólu po ranach, które prawie każdy miał. Upragniony łącznik od „Radosława”, który miał nas przeprowadzić do kanału, nie przychodził. Czekanie na ewakuację, czuwanie z bronią gotową do strzału na ewentualne nocne natarcie, przedłużało się. Nie wiem, co działo się nad ranem, bo zasnąłem i obudził mnie dopiero wybuch rozrywających się niemieckich granatów.

Niemcy, jak zwykle po śniadaniu, około 8 rano zaczynali „pracować”. Strzelanina zaczęła się na dobre. Wybrałem sobie dogodnie stanowisko na pierwszym piętrze z dobrym widokiem na podwórko i zaplecze budynku. Widzę nagle dwóch Niemców wyskakujących z sąsiedniej bramy i biegnących w kierunku naszej klatki schodowej. Strzelam krótką serię z mego stena. Jeden z Niemców pada, drugi zaczyna krzyczeć i zawraca z powrotem do bramy. Jestem w sytuacji myśliwego polującego na kaczki. Zaczyna się robić coraz goręcej. Niemcy pokrywają całą fasadę naszego budynku huraganowym ogniem broni maszynowej. Muszę wycofać się w głąb mieszkania, ponieważ pociski walą przez okno do środka, leżę plackiem na podłodze. Po chwili ucisza się i zaczyna się niemieckie natarcie. Podbiegam do mojej „strzelnicy” i widzę grupę Niemców z rkmem prawie pod naszym budynkiem. Rzucam angielski granat obronny Mills – ogłuszający huk i podmuch rzuca mnie na podłogę. Słyszę jakieś krzyki, rozkazy komendy niemieckiej i znów rozpętała się fala ognia z obu stron. Wytrzymałismy do wieczora. Niemcy przenieśli po południu cały ciężar uderzenia z dowództwa przyczółka na ul. Solca i Wilanowską, zostawiając nas na razie w spokoju. Byliśmy kompletnie otoczeni i odcięci od swoich. Godziny naszej grupy były policzone. Dowództwo było w rękach kapitana „Jerzego” z „Zośki”. Było nas około 40–50 z „Parasola”, „Zośki” i kilkunastu żołnierzy z za Wisły. Byli tu z „Parasola”, „Kaktusowie”, Janek Żbik (bez ręki), Paweł z piątem bez amunicji, kilka łączniczek i sanitariuszek, których pseudonimów nie pamiętam. Ogólnie biorąc, byliśmy nieźle uzbrojeni w broń niemiecką i rosyjską, amunicji też było sporo, dzięki żołnierzom z za Wisły. Około północy większość naszej grupy, z wyjątkiem osłony na parterze, znalazła się w piwnicach obok przekopu na ul. Wilanowską. Słyszał było odgłosy walki z okolic Solca i Żagórnej. Kapitan „Jerzy” nagle rzucił pytanie: kto przejdzie na ochotnika z meldunkiem do dowództwa obrony przyczółka na Solcu i Wilanowskiej? Zgłosiłem się pierwszy, a że byłem najmłodszy i dość „bojowo” się prezentowałem, więc wybór padł na mnie.

Kapitan „Jerzy” wytłumaczył mi sytuację naszego odcinka i określił miejsca stanowisk niemieckich. Jak już wspominałem poprzednio, jedynym przejściem na ul. Wilanowską była dziura wybita z piwnicy i otoczona, koło chodnika, resztką barykady, oraz płytki przekop, kończący się zaraz za chodnikiem. Do tego przekopu i dziury był wstrzelany rkm niemiecki umieszczony na pierwszym piętrze Fabryki „Społem”. Po drugiej stronie ul. Wilanowskiej Niemcy strzelali teraz świetlną amunicją i te kolorowe czerwone i niebieskie paciorki były znakomicie widoczne z obu stron. Kapitan „Jerzy” polecił mi owinać buty szmatami, abym robił jak najmniej hałasu podczas

przechodzenia ulicą pełną gruzów, blachy i rozbitego szkła oraz dachówek. Zrobiłem to w mgnieniu oka i czekałem gotowy przy władze. Kapitan „Jerzy” kazał mi wyskoczyć natychmiast po serii rkmu na naszą pozycję. Wpatrzeni we mnie koledzy wiedzą, że oddanie meldunku z prośbą o pomoc i skoordynowanie naszego przebiecia się do dowództwa przyczółka jest naszą jedyną szansą ocalenia. Ubrany jestem w mundur ochronny niemiecki – panterka z naszywką „Parasola”, szarozielone spodnie i ciężkie podkute buty. Mam hełm SS z pokrowcem z panterki i ochronnymi goglami na wierzchu (oddziedziczyłem je po zabitym „Młodziku”), mam skórzane szelki szturmowe, pas „Got mit uns” z ładownicami na amunicję do karabinu, w których noszę około 120 sztuk amunicji luźnej do mojego stena (angielski pm) i visa (przedwojenny pistolet polskiej produkcji Radom). Mojego uzbrojenia dopełnia jeden granat plastikowy Mills produkcji angielskiej. Zdjąłem opaskę AK, aby nie zdradził mnie jasny kolor w nocy.

Nagle seria z rkm zatrzęsła piwnicą, sypią się odłamki cegły, jedną sekundę po tym wyskakuję przez wąski otwór na ulicę. Czołgam się po niskim przekopie z ostaniającą resztką barykady. Wstaję i biegnę na drugą stronę ulicy starając się przeskakiwać bez hałasu po gruzach i szczątkach blachy. Buty owinięte szmatami pomagają. W parę sekund jestem na terenie Fabryki „Społem”, zajętej przez Niemców. Wpadam między wielkie beczki stojące tu w szeregach jak żołnierze – jest jakby ścieżka między nimi, którą decyduję się posuwać dalej. Jest ciemna noc oświetlona łunami palących się domów. Od czasu do czasu niemieckie rakiety oświetlają przedpole w okolicy Solca i Wilanowskiej. Słyszę odgłosy strzelaniny i wybuchy granatów gdzieś od strony Stacji Pomp i Zagórnej. Idę wolno wąską dróżką między beczkami po marmoladzie pochylony do przodu ze stenem gotowym do strzału. Jestem w napięciu wiedząc, że znajduję się między stanowiskami niemieckimi i spotkanie z patrolem przekreśli moją misję. Nagle coś się koło beczek ruszyło i słyszę cichą rozmowę niemiecką. Psiakrew, nie przejdę – przeszło mi przez głowę. Zatrzymałem się w oczekiwaniu, że wyjdą na moją ścieżkę, ale nie, odgłosy zaczęły oddalać się w kierunku piętrowego budynku fabryki. Odetchnąłem głęboko.

Kontynuuję mój powolny marsz aleją „beczkową”. Zbliżyłem się już do końca terenów składów fabrycznych, i w pewnej chwili wychodząc zza zakrętu moją ścieżką widzę żołnierza niemieckiego opartego o beczkę w odległości około dwóch metrów ode mnie. Nie wiem, co mnie powstrzymało od pociągnięcia za spust. Stała się kamieniały, jak przysłowiowa żona Lota, patrząc na Niemca, który stał nieruchomo ze schmeisserem zawieszonym na szyi. W tej chwili rakietą wystrzeliła prosto nad nami i zrobiło się jasno jak w dzień –

ujrzałem mojego żołnierza, komicznie podpartego dwiema beczkami w szeszywniałej pionowej pozycji. Nie do wiary, jak nagle śmierć potrafi sparaliżować człowieka w trakcie jego normalnych czynności, pozostawiając pozory życia. Dość zszokowany tym spotkaniem posuwałem się dalej mijając tereny fabryczne i przechodząc na stronę zakładu kamieniarskiego pełnego figur cementarnych aniołków i alegorycznych pomników oraz brył nieobrobionego piaskowca i granitu. Na widok tych aniołów zrobiło mi się niewyraźnie, bo w poświęcie pożarów wyglądały rzeczywiście jak posłańcy z tamtego świata. Przechodzę przez ten kamieniarski raj i powoli dochodzę do parterowych ceglanych murów spalonych garaży samochodowych. Przez wybity otwór wchodzę do pierwszego pomieszczenia i zatrzymuję się nadsluchując. Uderza mnie odór rozkładających się zwłok i widzę szereg trupów w cywilnych ubraniach, częściowo spalonych. Na środku pomieszczenia coś przykuło moją uwagę: okrągły właz, jakby do piwnicy. Nie wiem dlaczego, obraz tego włazu pozostał w mojej świadomości. Przechodzę powoli to pobojowisko i wchodzę do następnego garażu. Nagle, będąc w otworze drzwiowym, słyszę krótkie – halt, wer da? Strzelam krótką serię w róg garażu skąd dochodzi głos i nagle słyszę po polsku – nie strzelać, swoi! W półmroku widzę jakąś postać podnoszącą się z ruin. Jest to powstaniec w kombinie z nie monterskim, jakie nosili żołnierze z obrony elektrowni na Powiślu. Ma opaskę biało-czerwoną. Szczęśliwie, seria mojego stena nie trafiła go. Mówi cichym głosem. Ma trudności z głosem, jest ranny – postrzał nogi i duży upływ krwi. Ma rosyjski rewolwer, nagan, bez amunicji, chciał się zastrzelić, ale kul zabrakło. Udawał trupa przez wiele godzin, kiedy patrole niemieckie przechodziły wielokrotnie przez teren garaży. Doszedł jednak do kresu wytrzymałości i jego „halt” było po prostu odruchem samobójczym. Po moich strzałach zapragnął znowu żyć i szczęśliwie nie został trafiony. Mówię mu, że idę do dowództwa przyczółka po pomoc dla mojej odciętej od Wisły grupy. Obiecuję zabrać go w drodze powrotnej. Daję mu mój ostatni opatrunek osobisty. Prosi o pistolet lub granat – odmawiam, boję się, że znowu będzie próbował zastrzelić się. Raz jeszcze obiecuję mu sprowadzenie pomocy i ruszam w dalszą drogę.

Przechodzę przez resztę ruin garaży i wydostaję się na otwarte pole. Widoczność dla Niemców świetna, dla mnie brak jakiegokolwiek osłony. Muszę przedostać się do ul. Wilanowskiej 2 przechodząc przez otwartą przestrzeń. Jest to jedyna droga. Wysokie kamienie czynszowe po północnej stronie ul. Wilanowskiej są już obsadzone przez Niemców i przedpole jest oświetlane rakietami wystrzeliwanymi stamtąd w krótkich odstępach czasu. Decyduję się na sforsowanie pola. Biegnę i padam na ziemię, skokami naprzód. Udaje mi się

szczęśliwie padać przed wystrzeleniem rakiet oświetlających. Mam już przed sobą linię okopów naszej obrony. Zrywam się do ostatniego biegu i nagle zostaję oślepiiony światłem kilku rakiet wiszących wprost nade mną. Padam natychmiast, ale za późno, Niemcy już mnie dostrzegli. Zaczyna się kanonada kilku karabinów maszynowych strzelających do mnie świetlną amunicją z górnych pięter niemieckich domów na ul. Wilanowskiej. Kolorowe sznury czerwonych i niebieskich paciorków walą w ziemię parę metrów koło mnie. Wszystko pryska i zdaje mi się, że jeszcze kilka sekund i po mnie. Leżę wlepiony w teren i nagle w oślepiającym świetle rakiet widzę, że leżę parę metrów od dużego leja od bomb. Podnoszę się i przebiegam do mojej osłony, walę się na głowę, na dno leja. Pociski ckmów dosłownie ocierały się o mnie, czułem podmuch i ciepło tych serii. Uczucie dziwne, na strach nie ma czasu. Leżąc osłonięty chwilowo myślę gorączkowo, co dalej, jak przedostanę się do naszych. Po dobrych paru minutach huraganowego ognia karabinów maszynowych nastąpiła nagle cisza. Wyczołguję się na krawędź leja i nagle straszny wybuch zrzucił mnie z powrotem. Granatnik! Niemcy przypuszczając, że żyję, postanowili wykończyć mnie granatnikami. Pociski padają ze wszystkich stron naokoło mego schronienia. Nerwy i uszy od tego ciągłego huku zaczynają mi nawalać. Wtem kanonada ustaje, po chwili znów wyczołguję się na krawędź leja i badam sytuację. Jest znów ciemna noc, oświetlona tylko pożarami, i nagle widzę grupę żołnierzy z peemami idącą z wolna od ul. Wilanowskiej w moją stronę. Są już blisko – 15–20 metrów. To patrol wystany po mnie, przebiega mi po głowie, widocznie zależało im na zlikwidowaniu łącznika. Mam granat plastikowy Millsa. Jest to granat obronny i okazję do rzutu mam dobrą, z osłony – zabezpieczam, przetrzymuję trzy sekundy i ciskam w mój patrol. Granat wybuchnął z ogluszającym hukiem, w chwilę później wyskoczyłem z kryjówki i zacząłem biec w kierunku Wilanowskiej 2. Trwało to chyba sekundę i nagle wyrosła przede mną linia okopów. Walę się do środka po ciemku na coś miękkiego – i nagle ogluszająca seria peemu tuż koło mojego ucha, i krzyk półprzytomny, zaciągający z ruska: „Stój kto idzie”. Otóż wpakowałem się wprost na żołnierza berlingowca zza Wisły, który zdrzemnął się w okopie i obudzony moim uderzeniem „wygarnął” do mnie z pepeszy, na szczęście niecelnie. Pytam o dowództwo, pokazuje mi kierunek, szczęśliwy, że ten Niemiec, za którego mnie wziął, okazał się powstańcem.

Przeczołguję się okopem do ruin Wilanowskiej 2. Dostaję się na małe podwórko, pełne rannych leżących wśród gruzów, nagle napotykam por. „Łota” oraz „Ciubara” stojących koło noszy, na których leży „Jeremi”, koło niego siedzi żona. „Lot” mnie poznał i pyta, co tu

robię. Mówię, że mam meldunek od odciętej grupy z Wilanowskiej 22 do dowództwa przyczółka z prośbą o pomoc przy przebiciu się. „Lot” macha ręką i mówi: patrz tu za parę godzin będą Niemcy i chyba nikt z życiem nie wyjdzie, my jesteśmy osłoną „Jeremiego”, którego przeprawiamy za Wisłę, zostań z nami, bo szans żadnych już nie ma. Patrzę na „Jeremiego”, blada twarz, cała w bandażach, patrzy na mnie, poznał mnie i stara się coś powiedzieć, ale jakoś nie może. Patrzę na „Lota” i mówię: jednak spróbuję poprosić tego majora od Berlinga, jeśli odmówi, to pomyślę o waszej propozycji. To było moje ostatnie spotkanie z grupą „Jeremiego”. Za chwilę rozmawiam z dowódcą obrony przyczółka, mówię mu o naszej sytuacji, o liczbie ludzi, lokacji i innych szczegółach. Patrzy na mnie, nagle bierze mnie za ramię i mówi: patrz, co tu się dzieje i sam pomyśl, jak możemy wam pomóc. Patrzę we wskazanym kierunku i widzę na tle czerwonego od pożarów nieba sylwetki kilku czołgów i całe fale grenadierów pancernych za nimi. To jedno natarcie za drugim, chyba tej nocy nie przetrzymamy – mówi mi na pożegnanie i zwraca się do jednego z żołnierzy WP, operującego małą radiostacją polową: czy macie kontakt? Odpowiedzi nie słyszę, bo nagle biorę się w garść i decyduję się powrócić do mojej odciętej grupy na Wilanowskiej 22.

Przechodzę przez ruiny w stronę mego okopu. Kanonada wzmagą się. Widać Niemcy uwzięli się, żeby nas tej nocy wykończyć. Po znanym już terenie poruszam się dużo sprawniej. Przedostaję się szybko na teren garaży i fabryki „Społem”, nie zauważony przez nikogo. Przede mną mój budynek Wilanowska 22 i otwór prowadzący do piwnicy. Już bez zachowywania środków ostrożności biegnę przez ul. Wilanowską pełną gruzów i wpadam do naszej piwnicy. Koledzy zbierają się koło mnie. Kapitan „Jan” z „Zośki” pyta o szczegóły mojego patrolu. Opowiadam w skrócie i tłumaczę, dlaczego dowództwo przyczółka odmawia dania nam wsparcia przy przebiciu się. Sytuacja wydaje się beznadziejna i kapitan „Jan” decyduje się na natychmiastowe natarcie.

Niemcy tymczasem zaczęli robić się natarczywi – parę granatów wybuchło na klatce schodowej i od strony podwórza zaczęła się sporadyczna strzelanina. Wychodźcie, poprowadzicie natarcie, grupa uderzeniowa z bronią maszynową idzie z wami – przynagla mnie „Jan”. Widzę chłopców z peemami i żołnierzy WP zbierających się koło wyjściowego otworu. Wyskakuję, pełnię przez przekop i jestem już na Wilanowskiej. Odwracam się za siebie i nie widzę nikogo. Robię krok do przodu, trzymając stena gotowego do strzału i krzyczę: chłopaki za mną! Nikt się nie pokazuje i w tej chwili widzę przed sobą okrągłą tarczę ognia na wysokości pierwszego piętra – czuję straszny ból w piersiach, jakby ktoś przewiercił mnie na wylot rozza-

rzonym pogrzebaczem i ból prawego ramienia – czuję, że umieram, i że to mój koniec. Wystrzelona rakietą świetlna opada nad Wisłą – jest jasno jak w dzień i nagle widzę wyraźnie trzech Niemców w wychylonych z pierwszego piętra budynku „Społem” nad rkmem, z którego mnie postrzelili. Miałem szczęście, że zrobiłem krok do przodu, bo dostałem tylko 2 kule, reszta serii przeszła koło mnie. W każdym razie, na widok szkopów i rkmu, mimo potwornego bólu, chwyciła mnie straszliwa wściekłość. Stojąc wciąż w pozycji, w której zostałem trafiony, z okrzykiem: wy skurwysyny! zacząłem strzelać z mego stena ogniem pojedynczym. Po kilkunastu strzałach peem zaciął się i wtedy dopiero zacząłem przechodzić ulicę padając po drugiej stronie koło murów „Społem”. Dostałem krwotoku z ust i uszu – krew wszędzie i potworny ból. Nie wiem, dlaczego Niemcy nie wykończyli mnie następną serią, bo przechodziłem Wilanowską w świetle rakiet, będąc widoczny doskonale od strony nieprzyjaciela. Może trafiłem tę obsługę rkmu i zdeorganizowałem resztę dziwiącą się, że nie przewracam się po strzale. Do dziś pozostaje to dla mnie tajemnicą.

Postanowiłem ratować się natychmiastową ucieczką w bezpieczniejsze miejsce. Gdy szedłem na patrol, zauważyłem dziurę w ziemi w spalonym garażu samochodowym. Dziwny głos zaczyna mi nagle podpowiadać: idź tam, tam twój ratunek. Zaczynam powoli pełzać przez teren fabryki w stronę garażu. Prawdziwa droga krzyżowa, ból potworny paraliżuje moje ruchy, jednak posuwam się powoli naprzód, zdaje mi się, że to wieki minęły, i nagle widzę przed sobą mój zbawienny cel. Jest to okrągły otwór wykrojony w drzwiach piwnicznych z blachy pancernej palnikiem acetylenowym – trup właściciela tegoż palnika leży obok. Głos mi mówi: włącz natychmiast, bo będzie za późno. Zwalam się na głowę w nieznany ciemny tunel, spadam około dwóch metrów na stalowe części samochodowe, ból straszny, płucza rzęzą z wysiłku, oddech przerywany. Leżę bokiem, tym prawym przestrzelonym bokiem, na rupieciach. Patrzę w górę, widzę czerwone łuny pożarów i jasne niebo od rakiet świetlnych, znajduję się w studzienice kontrolnej obsługi samochodowej, głębokiej na dwa i pół metra. Części samochodowe, koła, stare opony i butelki z resztkami bimbrow oraz aparat do pędzenia bimbrow, stanowiły „wypożyczenie” tego schronienia. Nie wiem, czy upłynęła minuta od mego wejścia do piwnicy, gdy nagle usłyszałem głosy rozmowy po niemiecku i odgłos podkutych butów walących po żelaznych drzwiach. Słyszę głos żołnierza tuż nade mną: Kameraden, jetzt gehen wir zum angriff, a potem nagle jakiś stłumiony krzyk i czuję, że coś wisi nade mną – to jednemu z Niemców wpadła noga do mej dziury. Leżę na boku patrząc w górę i widzę nachylone dwie głowy w hełmach na tle jasnego od pożaru nieba. Wiem, że nadsluchują, czy kogoś tu nie ma,

i mój rżący oddech i jęk mogą mnie zdradzić. Przestałem oddychać. Dostałem nagle skurczu mięśni na plecach, gdzie powinien upaść mi niemiecki granat, który ja bym rzucił, na ich miejscu, do podejrzanej piwnicy. Ból w piersiach straszny, duszę się, słyszę jakieś rozkazy, strzały. Widocznie natarcie na moją grupę ruszyło i to mnie uratowało. Hełmy nade mną zniknęły i zacząłem oddychać, co za ulga, mimo bólu ran. Ten sam głos, który kazał mi szukać schronienia tutaj, znów zaczyna mi dawać rozkazy. Mam ukryć się za stosem opon w korycie, gdzie pędzono bimber. Mimo bólu, przemieszczam się z ogromnym wysiłkiem do wskazanego mi przez mego „anioła stróża” miejsca, i tracę przytomność.

Gdy ją odzyskuję, jest już dzień, światło sący się przez otwór w drzwiach pancernych, jest cicho, słychać tylko oddaloną kanonadę artyleryjską i wybuchy bomb. Leżę w jakimś drewnianym korytku, jak w trumnie, naokoło opony samochodowe i butelki po bimbrze, zaczynam odkrywać jakiś stary, suszony, żółty groch i pachnącą octem spleśniałą marmoladę w żelaznym garnku. Musiałem stracić dużo krwi, bo jestem tak słaby, że nie mogę ruszyć ręką. Ból trochę się zmniejszył. Staram się zdjąć skręcony na szyi na pasie sten, ale siły nie pozwalają. Leżę i zaczynam powoli myśleć o mojej sytuacji i szansach na wyjście z niej z życiem. Nagle widzę coś czarnego w otworze sufitowym i cień człowieka. W chwili, gdy rozpoznałem lufę rkmu, rkm zaczął strzelać – potworny huk, powiększony przez rezonans mej piwniczki, pozbawił mnie słuchu. Szkop wywalił chyba cały magazynek. Dzięki Bogu, że byłem schowany w końcu mej piwnicy, bo zostałaby ze mnie „mokra plama”. Szczęśliwie nie zostałem trafiony rykoszetem i Niemiec odszedł. Znów słyszałem serie – pewnie strzelał do trupów i podejrzanym zakamarków, jak mój. Musiałem stracić dużo krwi i byłem tak słaby, że trudno mi było podnieść rękę. Jakimś cudem rany same się zasklepiły i krwotoki ustały. Bez opatrunków i pomocy lekarskiej, w brudnej piwnicy, natura sama zwyciężyła w walce o moje życie.

Czas płynął powoli w mojej kryjówce. Nie miałem nic do jedzenia z wyjątkiem garnka spleśniałej marmolady i garści rozsyanego, okrągłego grochu, który znalazłem wśród butelek z resztkami bimbru na dnie. Nie odczuwałem jednak głodu i dzięki stracie sporej ilości krwi byłem w jakimś dziwnym stanie, jak pod narkozą. Minęło prawdopodobnie około dwóch, trzech dni od czasu mego ukrycia się w piwnicy, gdy nagle straszna kanonada wyrwała mnie z letargu. Pociśki artyleryjskie zza Wisły padały w bliskiej odległości – i oto nagle potworny wybuch i huk spadających cegieł z ruin muru na moją piwnicę. Zrobiło się nagle ciemno, kurz i dym wypełniły moją

dziurę. Po chwili, kaszląc i dusząc się od kurzu, zorientowałem się, że jestem żywcem zasypany i pogrzebany.

Sytuacja zdawała się beznadziejna. Wiedziałem, że śmierć przyjdzie musi, i że jest to kwestia krótkiego czasu. Zatraciłem poczucie czasu zupełnie. Miałem szczęście w nieszczęściu, że w tej piwniczce była rura wentylacyjna, która jakimś cudem nie została zawalona, i wychodziła poza budynek dając mi powietrze. Zaczęły mi chodzić po głowie różne myśli, wracałem do miłych chwil mego życia, rodzice, brat stanęli mi przed oczami jak żywi. Nie wiedziałem wówczas, że brat mój zginął w gestapo w Krakowie po nieudanym zamachu na gen. Koppe. Żał mi było odchodzić z tego świata, ale już oswoiłem się z tym.

Minęło znów parę dni, nagle usłyszałem jakieś kucie kilofów nade mną i hałas usuwających się cegieł w mej piwnicy. W pewnej chwili zobaczyłem światło nade mną i usłyszałem ludzkie głosy. Nie wierzyłem oczom, które – przyzwyczajone do ciemności – starały się dostosować do nowych warunków. Widzę twarze trzech ludzi nachylonych nad odkopanym wejściem i słoneczne promienie wchodzące do środka. Staram się podnieść, pełnę na brzuchu w ich stronę, staram się krzyczeć, ale głosu żadnego wydać nie mogę. Ludzie dostrzegli mnie, nagle głowy cofnęły się z krzykiem, zniknęły z mego pola widzenia. Pomyślałem, że ludzie musieli przestraszyć się moim widokiem, człowieka jakby powstałego z grobu. Musiałem przecież wyglądać potwornie – pokryty skrzepami krwi, brudny, wychudzony do ostateczności. Ale po chwili grupa powróciła. Po odwaleniu kilofami gruzów wokoło mej kryjówki wyciągnięto mnie na powierzchnię. Nigdy tego momentu nie zapomnę. Widzę ludzi ubranych w cywilne ubrania, mówią do mnie po polsku, niebo jest niebieskie, świeci słońce i jest ciepłe jesienne popołudnie. Ach, jaki byłem szczęśliwy. Życie – które już straciłem – zostało mi cudem przywrócone. Ludzie wciąż coś do mnie mówią, ja nic jakoś nie chwytam, tak jestem szczęśliwy. Nagle krótkie spięcie – zza ruin garaży wychodzi SS-man w hełmie z pistoletem maszynowym przewieszonym przez ramię. Podchodzi do mnie, odpina mi pas niemiecki z ładownicami z amunicją oraz z visem w kaburze i wali mnie z całej siły w twarz. Przewracam się, a Niemiec zaczyna kopać mnie swymi podkutymi butami. Prawie mdleję z przeraźliwego bólu. Wreszcie przestał i zostawił mnie na chwilę w spokoju. Polscy więźniowie, którzy znaleźli mnie i wyciągnęli z mej piwnicy, dali mi trochę wody i suchary – pierwsze moje jedzenie po tygodniu, jak później obliczyłem czas mego „pogrzebania żywcem”. Zadaniem grup roboczych było usuwanie trupów z pobojo-wiska, ponieważ Niemcy obawiali się epidemii na linii frontu przez nich zajętego. To było powodem, że odkryto mnie, ponieważ znajdo-

wałem się na terenie, gdzie leżało mnóstwo ciał pomordowanych – zarówno AK-owców, jak i ludności cywilnej.

W pewnej chwili zaczęła się kanonada artyleryjska zza Wisły. Widzę mego SS-mana, który biegnie z jakimś więźniem niosącym dwie skrzynki z amunicją. Niemiec każe mu oddać mi obie skrzynki i pokazuje lufą schmeissera kierunek, gdzie mam iść. Skrzynki są strasznie ciężkie, ledwie je dźwigam. Niemiec przyspiesza mnie, bo artyleria zaczyna walić solidnie. Idziemy przez pole w stronę kościoła na Solcu, na byłym przyczółku. Straszna to była dla mnie droga, przewracam się co chwila – ciężar skrzynek i moja rana zwalają mnie z nóg. Niemiec zatrzymuje się i zaczyna mnie kopać. Ból trochę mnie mobilizuje, wstaję i posuwam się dalej. Wchodzimy na teren kościółka, obsypani ziemią od wybuchu sowieckiego pocisku. Zostawiam skrzynki z amunicją w zakrystii, gdzie kwaterowała grupa żołnierzy SS. Mój „opiekun” znów zaczyna mnie ponaglać. Idziemy teraz na niemiecką kwaterę na ul. Wilanowską, która mieściła się w wysokim budynku pięciopiętrowym, z którego do mnie strzelali, gdy szedłem na patrol tydzień temu. Mimo bólu i potwornego osłabienia wreszcie doszedłem. SS-man zostawił mnie na parterze w jakimś pokoju koło bramy wyjściowej i zniknął. Koło mnie siedzieli żołnierze Wehrmachtu i jedli puszki konserw mięsnych z chlebem. Leżąc na podłodze obserwuję ich i czuję zapach jedzenia. Jeden z Niemców podchwycił moje spojrzenie i podaje mi puszkę z mięsem i kawałek chleba. Zaczynam jeść, jem pomalutku, bo jestem tak słaby, że nawet jedzenie mnie męczy. Po chwili dwóch żołnierzy wychodzi z kwatery do bramy i nagle straszny wybuch. Robi się czarno od dymu, sypie się tynk, wali się część muru przyległego do bramy – zdaje mi się, że to koniec. Jednak budynek wytrzymał – artyleryjski pocisk sowiecki wybuchł przed bramą. Słychać jakieś jęki i wysoki, przerywany krzyk „hilfe!” Niemcy zaczynają akcję ratowniczą. Z bramy wciągają do mego pokoju zabitego żołnierza, tego, który przed chwilą wyszedł do bramy, i drugiego – z potwornie strzaskanymi nogami i zakrwawionym kadhubem. To właśnie ten tak ryczał, teraz leży cicho i czeka na pomoc lekarską. Za chwilę wchodzi Niemcy z noszami i wynoszą go. Musi być sporo rannych i zabitych, bo ruch ratowniczy trwa długo. Wchodzi do mnie teraz polscy więźniowie z kilofami, mają odwaląc piwnicę, która się zawaliła. Jeden z nich zatrzymuje się przy mnie i mówi: słuchaj, postaram się przynieść ci jakieś cywilne łachy, pełno ich tu wszędzie; przebierz się z tego niemieckiego munduru, bo cię tu rozstrzelają jako bandytę. Po jakimś czasie wrócił z piękną czarną jesionką z karakułowym kołnierzem oraz szarym wełnianym ubraniem. Ubranie było o wiele za duże, ale jesionka pasowała świetnie.

W mgnieniu oka przebrałem się, moją panterkę i mundurowe spodnie ukryłem w garażu.

Czas był najwyższy, bo „mój” SS-man w towarzystwie dwóch kolegów wszedł do mego pomieszczenia. Widząc mnie przebranego kopnął mnie z wściekłością i oddał pod eskortę dwom nowo przybyłym. Wychodzimy na podwórze oknem, brama zawalona i kierujemy się na ul. Solec. Artyleria na szczęście milczy. Powoli dochodzimy do wiaduktu mostu Poniatowskiego i dostajemy się na teren szpitala Czerwonego Krzyża, gdzie mieściło się niemieckie dowództwo linii obrony Czerniakowa i park samochodowy kolumny zaopatrzeniowej. SS-mani popychając mnie lufami swych schmeisserów wepchnęli mnie do małej celi piwnicznej i zatrzasnęli za sobą ciężkie, stalowe drzwi. Zostałem sam. Palila się mała żarówka, panował półmrok. Leżałem na betonowej podłodze i czekałem na rozstrzygnięcie mego losu.

Trwało to krótko, do celi weszło trzech żołnierzy Wehrmachtu, którzy poprowadzili mnie korytarzem do obszernej piwnicy, gdzie przy dużym stole siedziało kilku oficerów oraz żołnierzy, który pisał na maszynie. Eskortą wyszła, kazano mi usiąść na krześle. Był to sąd polowy – jak mi dano do zrozumienia – i celem jego było dowiedzenie się ode mnie o miejscach ukrycia innych kolegów z mego oddziału. Zacząłem szybko myśleć i doszedłem do przekonania, że jeśli przyznam się do przynależności do AK, to zastrzelą mnie jako bandytę. Nie widząc mego SS-mana w gronie inkwizytorów i będąc już w cywilnym ubiorze, postanowiłem kłamać i zaprzeczać wszystkiemu. Tłumacz słabo znał polski, ja za to świetnie niemiecki, więc zacząłem moją historię. Co prawda, znaleziono mnie w mundurze niemieckim, ale ściągnąłem go z trupa zabitego powstańca, bo moje ubranie się podarło. Mój młody wiek, 16 lat, opłakany wygląd i płynna niemieczyzna powinny mi pomóc, myślałem. Dalej mówiłem, że przypadkowo zostałem ranny i ukryłem się na terenie walki, po stracie całej rodziny, która zginęła pod gruzami. Działalem zupełnie sam i nic nie wiem o miejscach ukrycia się powstańców, z którymi nie miałem nic do czynienia. Historia była krótka, żołnierz pisał na maszynie, oficerowie patrzyli na mnie zimno. Nie usiłowano mnie bić czy zmuszać do zeznań, gdy skończyłem. Po zamienieniu kilku zdań między sobą, jeden z oficerów zwrócił się do mnie. Młody człowieku, jesteś bandytą, bo mamy na to dostateczne dowody od żołnierzy, którzy cię znaleźli, i jeśli nie chcesz nam powiedzieć tego, o co cię prosimy, zostaniesz dziś rozstrzelany. Przesłuchanie było skończone i wyrok zapadł. Zaprowadzono mnie z powrotem do tej samej piwnicy i znów zostałem sam.

W głowie miałem pustkę, uczuć żadnych. Po pewnym czasie drzwi się otwały i jakiś oficer Wehrmachtu w wieku 50–55 lat wszedł i – widząc cywila leżącego na podłodze – spytał, co tu robię i na co czekam. Odpowiedziałem mu, że czekam na rozstrzelanie i powtórzyłem mu moją zmyśloną opowieść. W tej chwili dziękowałem Bogu, że znałem język niemiecki i mogłem się z nim porozumieć, bo to była moja ostatnia szansa. Oficer uwierzył mi, patrzył na mnie z widoczną litością, i powiedział, że postara się mi pomóc, w miarę swych możliwości. Po jego wyjściu zapadłem w sen-półsen, jakiś letarg, z którego wyrwało mnie głośnie otwarcie drzwi i głosy paru ludzi. Nagle dostałem krótkiego skurczu serca, widząc trzech SS-manów w czarnych mundurach, hełmach, z peemami – to moja śmierć idzie, pomyślałem, i wtem zobaczyłem za nimi mojego oficera Wehrmachtu. Zwrócił się do mnie tonem poufnym: młody człowieku, nie zostanie pan rozstrzelany, natomiast pojedzie pan z tymi żołnierzami SS do obozu „SS Polizei Sonder Lager”, gdzie będzie pan pracował w roboczych kolumnach przy oczyszczaniu terenu miasta z trupów i barykad. Ludzie ci odjeżdżają dziś ciężarówką do obozu wieczorem, więc proszę czekać pod plandeką w ukryciu. Robię to bez jakiegokolwiek porozumienia z lokalnymi władzami, więc mogą pana tu jeszcze zastrzelić. Mam syna trochę starszego od pana, który walczy na froncie wschodnim. Moja pomoc panu, wróci do mego syna od innych ludzi, gdy on będzie w potrzebie. Życzę panu szczęśliwego przetrwania wojny i wszystkiego najlepszego – po czym podał mi rękę. Była to pierwsza i ostatnia ręka oficera hitlerowskiego, którą uściskałem. Mój wybawca odszedł, a żołnierze SS poprowadzili mnie do „Krafte Fahr Park”, gdzie wpakowali mnie pod plandekę ciężarówki naładowanej przeróżnymi skrzyniami i beczkami. Robiło się już szaro. Leżałem obolały na jakiejś pace pełen już rezygnacji, słyszałem jakieś głosy koło mej ciężarówki (może mnie szukają, przeszło mi przez głowę), gdy nagle seria wybuchów wstrząsnęła powietrzem. Huk motorów tuż nad głową i nowe bomby. Rozszalało się piekło sowieckiego nalotu lotniczego. Obiektem nalotu były pozycje niemieckie w okolicach mostu Poniatowskiego. Artyleria przeciwlotnicza zaczęła też odpowiadać gęstym ogniem. Wtem ktoś wskakuje do ciężarówki – słyszę zapuszczenie motoru i szarpnięcie. Jedziemy. Dwóch SS-manów wspina się do wnętrza wozu pod plandekę. Wóz nabiera szybkości, trzęsie okropnie po wybojach powstańczej ulicy. Robi mi się słabo z bólu. Jedziemy około 45 min. i wreszcie zatrzymujemy się przed nie otynkowanym budynkiem z czerwonej cegły. Był to obóz SS i Polizei na Woli, niedaleko ul. Górczewskiej. Nie wykończony dwupiętrowy blok z wielkimi pomieszczeniami bez ścian działowych. Stały tam piętrowe, drewniane prycze dla więźniów

i całość robiła czyste i zorganizowane wrażenie. Przy wejściu siedziało dwóch żandarmów z bergmanami na kolanach. Zobaczyłem ich i pomyślałem: no, to wpadłem z deszczu pod rynnę, w takim obozie długo nie pożyje. Obóz był tylko czasowym pomieszczeniem dla kilkuset mężczyzn Polaków, zatrzymanych do rozbierania barykad, usuwania trupów, rabowania pozostałości mienia zostawionych w piwnicach i mieszkaniach przed podpaleniem budynków przez specjalne „Sonder Gruppen” lub wysadzeniem ich w powietrze. Więźniowie na ogół byli względnie dobrze traktowani, nieźle odżywiani przez lokalną kuchnię polową, ze względu na pracę, którą wykonywali. Obóz miał przed budynkiem duży plac apelowy, ogrodzony drutem kolczastym. Zamiast wież wartowniczych na rogach stały czołgi. Po oddaniu mnie w ręce żandarmów, moi SS-mani odjechali. Zaprowadzono mnie na pierwsze piętro do dużej sali, dano mi koc i przydzielono prycę na wyższym poziomie. Był już ciemny, październikowy wieczór. Koledzy-więźniowie zajęli się mną, jak mogli. Dostałem wielką pajdę chleba z margaryną, puszkę konserw i czekoladę. Do tego garnek kawy. Było to wspaniałe i bardzo mi smakowało. Przykryty dwoma kocami (drugi dał mi mój sąsiad na piętrowej pryczy), zapadłem w sen. Po tej samotności w piwnicy na ul. Wilanowskiej, pierwszy raz byłem wśród żywych ludzi.

O piątę rano pobudka. Ubieram się szybko, schodzę na dół na plac apelowy, gdzie jest studnia i można dostać miskę wody, oraz kuchnia polowa – wydają kawę, chleb z marmoladą i po kostce margaryny. Po zjedzeniu śniadania dzielą nas na grupy robocze po około 15–20 ludzi z trzema wartownikami przydzielonymi do grupy. Moja grupa wymaszerowuje na ulicę. Idziemy przez pełne gruzów i lejów po pociskach boczne uliczki i dochodzimy do ul. Wolskiej. Jest to arteria przełotowa dla zaopatrzenia niemieckiego garnizonu w Warszawie, więc jest oczyszczona dobrze. Przy ul. Młynarskiej widzę resztki barykady z zatknętym tam czarnym otwartym parasolem pełnym dziur od kul. To nasi chłopcy musieli zostawić to godło i symbol batalionu, myślę. Idziemy ciągle ul. Wolską, mijamy ul. Żelazną, wszędzie panuje trupia cisza, zapach dymu, spalenizny, ruiny domów. To jest panorama miasta Warszawy – miasta umarłych. Dochodzimy do budynku browaru Haberbuscha na ul. Wolskiej. Widzimy tam parę ciężarówek i grupę Ukraińców z armii RONA. Nasza eskorta rozmawia z dowódcą grupy ukraińskiej i każe nam wchodzić do piwnic budynku. Są tam dwie kondygnacje wysokich piwnic z kadziami i urządzeniami do wyrobu piwa. Leży masa rozspanych worków jęczmienia, zapach sfermentowanego piwa uderza do głowy. Schodzimy do najniższej kondygnacji piwnicznej, która częściowo jest zalana piwem i wodą. Eskortą naszą oraz Ukraińcy zatrzymują się i polecają nam nabierać

piwo do przygotowanych dzbanów z częściowo zalanych ogromnych kadzi, do których idzie się do pasa w wodzie z piwem. Bierzymy dzbanki i jeden z kolegów odkręca kurek od kadzi a my tworzymy żywy most, podając z rąk do rąk dzbany piwa do grupy Niemców. Pracujemy tak parę godzin, wypróżniając pełne kadzie. Wreszcie rozkaz kończenia pracy i powrotu na górę. Nagle gasną reflektory naszej eskorty i tuż nad naszymi głowami wałą serię z pistoletów maszynowych. Zatrzymuję się pogrążony do połowy w piwie i myślę: psiakrew, parszywa śmierć. Wtem zapalają się światła i słychać ryk śmiechu podchmielonych Ukraińców. Zrobili nam „kawał”, aby nas nastraszyć. Jesteśmy znów na górze, ciężarówka naładowana bańkami z piwem odjeżdża, a nas eskortują do innej pracy. Tym razem mamy wynosić z piwnic pobliskich domów mieszkalnych ubrania i futra, jakie tam jeszcze są. Z metodyczną pedanterią Niemcy kradli do ostatka przed ostatecznym zniszczeniem miasta.

Po dwóch dniach pracy w obozie dostałem krwotoku przy rozbiciu barykady koło ul. Żelaznej. Moja rana nie była jeszcze zagojona, mimo że był to czysty przestrzał piersi przez opłucną i kula wyszła przez plecy. Było to wielkie szczęście, bo gdyby pocisk nadal tkwił w środku, od dawna nie żyłbym, bez pomocy lekarskiej, bez opatrunku i w warunkach urągających jakiegokolwiek higienie. Jednak przy podnoszeniu ciężkich bloków betonowych trotuarów nagle z ust buchnął mi potok krwi – leżę na ziemi i czuję, jak ze mnie życie ucieka. Podszedł do mnie Niemiec z eskorty, popatrzył, zaczął ścigać z pleców pistolet maszynowy. Patrzę na to i widzę, że to mój koniec. Ale przedziwny drobiazg ocalił mnie – drugi Niemiec podszedł i stwierdził, że należy do obozu odprowadzić tę samą liczbę więźniów, która obóz opuściła, a zastrzelić mogą mnie później, jeśli pożyję. Niemcy bali się chorób płucnych, a w ich mniemaniu miałem tuberkulozę. Tak więc, znów ocalałem tym razem, a krwotok sam ustał. Natura cały czas ratowała mnie i mój silny organizm sam, bez pomocy medycznej, walczył o życie. Koledzy zanieśli mnie do obozu, gdzie jakoś lepiej się poczułem. Ze względu jednak na mój stan zdrowia i młody wiek, który też mi pomógł, udało mi się dostać pracę w kuchni. Kucharz, Volksdeutsch z Łotwy był zadowolony, że mówię po niemiecku i naprawdę mnie polubił dając lekką pracę przy obieraniu kartofli i brukwi. Powoli mijały dni.

Pewnej nocy obudziło nas szczekanie psów i głośne krzyki Niemców. Do naszej sali weszła ich cała grupa – jeden z nich uderzał kijem co pierwszego i dziesiątego więźnia na obu kondygnacjach przych i momentalnie paru innych ścigało półśpiącego więźnia z barłogu i wyprowadzało z naszej sali. Słychać było tylko liczenie ein, zwei, drei itd. Ja byłem numerem trzecim i zostałem. Po pewnym

czasie spędzono nas na plac apelowy i jeden z oficerów zwrócił się do nas przez tłumacza z krótkim przemówieniem. Otóż kilku więźniów uciekło z obozu, przekupiwszy prawdopodobnie szofera niemieckiej ciężarówki wyjeżdżającej z terenu Warszawy. Jako przykład odstraszający zdecydowano pewną liczbę więźniów rozstrzelać. Za chwilę ustawione karabiny maszynowe otworzyły ogień do grupy nieszczęśliwych skazańców. Wszystko odbyło się w nieprawdopodobnie krótkim czasie i bez jednego okrzyku. Na obóz padł strach przed końcową likwidacją. Już chodziły pogłoski o wysłaniu transportu do komór gazowych w Oświęcimiu. Był to koniec października. Któregoś dnia kucharz zwrócił się do mnie z dość dziwnym pytaniem: czy chcę żyć. Na moją odpowiedź, że tak, powiedział: to zachoruj, to twój jedyny ratunek. Otóż okazało się, że pogłoski o likwidacji obozu są prawdą. Jedyną szansą jest zachorować, z wysoką gorączką iść do lekarza SS i zostać odesłanym przez funkcjonujący jeszcze punkt selekcyjny w kościółku wolskim do przejściowego obozu w Pruszkowie, a stamtąd do Niemiec lub na wolność. Posłuchałem rady, kucharz dał mi do zjedzenia zgniłe pomidory i kazał popić wodą o dużej dawce zanieczyszczenia. Dostałem wysokiej gorączki i potwornej biegunki. Lekarz po zmierzeniu gorączki i stwierdzeniu „niezdolności do pracy”, machnął ręką i kazał odprowadzić mnie na punkt selekcyjny. Mego kucharza już nie zobaczyłem. Kościółek wolski był punktem przeładunkowym niedobitków powstańczej Warszawy na dworzec Zachodni do pociągu pruszkowskiego. Oddziały Ukraińców i SS-manów miały tam ostatnią szansę grabić, gwałcić i mordować ocalałych mieszkańców Warszawy. Mój strażnik wprowadził mnie do wnętrza kościółka, zaanonsował lokalnym SS-manom i odszedł. Leżałem na zimnej posadzce, potworna gorączka i biegunka zupełnie zwałyły mnie z nóg. Nie spodziewałem się nigdy, że człowiek może tyle fizycznie wytrzymać. W kościele panował półmrok, koło mnie leżała grupa rannych i siostry zakonne z ewakuowanego szpitala. Tuż za filarem siedział dobrze odżywiony mężczyzna na dwóch walizkach i jakimś tobole. Wyglądał na szabrownika, który przyszedł na rabunek z podmiejskich osiedli. Siedział i jadł wielki kawał kiełbasy. Koło ołtarza grupa starców modli się głośno. Gdzieś z tyłu słysząc płacz dziecka i zawodzenie kobiety. Ukraińcy i SS-mani kręcą się po całym kościele, przypatrując się ludziom. Szukają oczywiście młodych kobiet oraz kosztowności i zegarków. Czuję się okropnie, czas płynić powoli. Wtem słyszę jakiś szum i krzyk blisko mnie. Widzę mego „szabrownika” jak zwija się pod uderzeniami kolby karabinu SS-mana. Walizki jego są otwarte, a łupy leżą na posadzce. Niemiec wali go bezlitośnie, po chwili każe mu wstać i wyprowadza z kościoła. Słyszę kilka strzałów i Niemiec

wpada sam, przeszukuje mienie zamordowanego. Patrzy przy okazji na mnie, ale inspekcja wypadła na moją korzyść, bo zostawił mnie w spokoju.

Po paru godzinach oczekiwania w napięciu, słysząc co pewien czas krzyki mordowanych pod kościołem ludzi, strzały i ryki pijanych Ukraińców, wreszcie wymarsz. Wyprowadzają nas na ul. Wolską i kolumna chorych, kalek posuwa się powoli w stronę torów kolejowych w okolicach dworca Zachodniego. Ludzie wyglądają tak strasznie, że grupy żołnierzy, których mijamy nie próbują nawet rabować resztek mienia, tylko robią zdjęcia fotograficzne. Po jakichś dwóch godzinach dochodzimy do torów kolejowych, gdzie już stoi pociąg złożony z towarowych wagonów, częściowo załadowanych „łupami” warszawskimi. Nas pakują do końcowych bydłowych wagonów z zakratowanymi oknami. Jest strasznie ciasno, Niemcy dopychają jeszcze jakichś ludzi z innych ewakuowanych grup, po czym zasuwają i ryglują drzwi. Słychać świst lokomotywy oraz krzyki eskorty, pociąg powoli rusza w kierunku Pruszkowa. Czuję się w dalszym ciągu okropnie, męczą mnie gorączka, straszne osłabienie, dyzenteria i wszy. Jest mi już zupełnie wszystko jedno, co się z nami stanie. Ktoś szeptem mówi, że zaplombowali wagony, bo jedziemy na zagazowanie do Oświęcimia. Pesymistów nie brak, ktoś próbuje z nimi polemizować. Słychać cichą modlitwę i szlochy z innej części wagonu. A pociąg nabiera rozpędu, lokomotywa świszcze i toczy się w nieznanym kierunku.

Podróż trwała stosunkowo krótko. Zatrzymaliśmy się. Drzwi się otwierają i żołnierze eskorty wypędzają nas na rampę. Widzę polskich kolejarzy i budynki warsztatów kolejowych i napis Pruszków. Mój Boże, więc jednak nie Oświęcim. Serce szybciej uderza i wiara wraca do mnie. Wychodzimy na rampę i eskorta kieruje nas do wielkiej hali warsztatów kolejowych. Gdzieś z boku dostrzegam dwie młode kobiety z opaskami Czerwonego Krzyża. Więc jednak Niemcy na to pozwolili, co oznacza, że obóz nie idzie na zagładę, myślę podniesioną na duchu.

Pruszków był końcem mojej powstańczej epopei. Wiele razy moje życie wisiło na włosku, a przecież ocalałem. Chyba dzięki Opatrzności Boskiej, modlitwom Matki, a może Aniołowi Stróżowi, albo po prostu dlatego, że moja godzina jeszcze nie nadeszła.

ANDRZEJ RAFAŁ ULANKIEWICZ, ur. 1928, żołnierz Powstania Warszawskiego, absolwent Wydz. Architektury Politechniki Warszawskiej, w 1959 wyemigrował do USA. Mieszka w Santa Monica, USA.

Jacek Bolewski SJ

Odrodzenie dzięki religii

Między wegetarianizmem a reinkarnacją

Wchodzimy wreszcie w nowy wiek... Tyle słyszeliśmy już o nim prognoz, a nawet i diagnoz, jak gdyby wiadomo było, co będzie – nic innego niż to, co jest: nic nowego pod słońcem... A jednak odnowa świata jest możliwa, nie mówiąc o tym, że coraz jaśniejsza staje się jej konieczność. Ale – jakże się to stanie? Nowy wiek – oznajmia najgłośniejsza może prognoza, ciągle od nowa powtarzana – będzie wiekiem religii albo... wcale go nie będzie! Tak, ale jaka to będzie religia? Skoro nasze czasy zapoczątkowały dialog między wielkimi religiami świata, nie należy spodziewać się, aby jedna z nich zwyciężyła nad innymi. Potrzeba czegoś innego: nowej postawy religijnej, otwartej na prawdę, która nie daje się zamknąć ani we „własnej”, ani w „obcej” religii, natomiast odsłania się także w znakach czasu, dochodzących ze świata, pozornie dalekiego od religijności. Dalej usiłuję wskazać – od strony chrześcijańskiej – potrzebę nowego spojrzenia na dwa fenomeny, zajmujące także ludzi dalekich od religii. Mam na myśli bliskie wielu współczesnym idee – wegetarianizmu i reinkarnacji.

Co Bóg złączył...

Wegetarianizm i reinkarnacja często bywają ze sobą łączone, także w religiach Wschodu. Spożywanie samych jarzyn (wegetarianizm w sensie ścisłym) uzasadnia się tym, że zgodnie z ideą reinkarnacji jest możliwe powtórne wcielenie człowieka w postaci zwierzęcej; dlatego nie należy zwierząt zabijać a tym bardziej spożywać... A w religii chrześcijańskiej? Obie sprawy trzeba tu wyraźnie rozłączyć, oddzielić. Okazuje się bowiem, że wegetarianizm – inaczej niż reinkarnacja – może znaleźć oparcie także w Biblii!

Biblijna wizja stworzenia wskazuje nie tylko, że człowiek jest obrazem Boga, lecz ukazuje wyraźnie, jak owo reprezentowanie Stwórcy ma się dokonać. Owszem, człowiekowi dane jest panować

sa przyciągają ludzie, nie zwierzęta. Wzywa do nawrócenia, do wejścia we wspólnotę miłości. Pierwszym jej znakiem są radosne uczty, na które zapraszają nawróceni – Mateusz, Zacheusz, inni... To znak, iż rozpoczęły się czasy mesjańskie, które dla żydowskich proroków oznaczały ucztę przygotowaną przez samego Boga z *tlustego mięsa, ucztę z wybornych win, z najpożywniejszego mięsa, z najwyborniejszych win* (Iz 25,6)... Ale trwałym znakiem uczty nowego stworzenia stała się – Eucharystia. Jezus złożył ofiarę nie ze zwierząt, ale z samego siebie, pozostawiając jako sakrament swej Ofiary bezkrwawą ucztę z elementarnym, najprostszym pokarmem chleba i wina, sakramentalnymi postaciami Jego Ciała i Krwi. Zaiste, w obliczu tej nierozdzielnej jedności Bosko-ludzkiego pokarmu trzeba pamiętać: Co Bóg złączył, tego człowiek niech nie rozdziela...

Nie rozdzielać, ale rozróżniać...

Wypełnienie starotestamentowego kultu przez Jezusa znaczy, że zabijanie zwierząt nie ma już Boskiej „sankcji”, przynajmniej w odniesieniu do składanych ofiar. A co do reszty? Nowe stworzenie wiąże się z „nowym” przykazaniem, w którym Boski Mistrz wzywa swych uczniów: *abyście się wzajemnie miłowali tak, jak Ja was umiowałem* (J 15,12). Odpowiedź na miłość Jezusa jest odzwierciedleniem Jego miłości, nikogo nie wykluczającej, obejmującej także – zwłaszcza! – nieprzyjaciół. Od tego należy zacząć: od otwarcia się na miłość, która ze swej natury – Boskiej! – jest nieskończona. Jednak objawienie się jej w ludzkiej skończoności dokonuje się stopniowo. Czy już teraz obejmuje zwierzęta? Czy mamy je darzyć miłością? Mówi się wprawdzie, że miłość niejedno ma imię, więcej, mówimy również o miłości do zwierząt. Ale nowe przykazanie Jezusa nie posuwa się tak daleko, nie rozszerza miłości za cenę jej spłylenia. Jego wezwanie do wzajemności zakłada równość osobową, wspólnotę, związaną z samą naturą – zarówno Boga, jak i człowieka. Gdyby miłość była tylko pożądaniem, uczuciem – jak Eros u Greków – wtedy można by ją rozciągnąć na zwierzęta... To erotyczne podejście nie jest, oczywiście, teoretyczne... Tym bardziej należy rozróżnić – Eros od Agape, która nie jest nową boginią, ale nowym obliczem Boga – Miłości wzajemnej w osobowej wspólnotcie. Dopiero w niej i z niej wyłania się właściwa relacja do wszelkiego stworzenia.

Św. Augustyn mawiał: *Ama et fac quod vis* (*Miłuj i czyn co chcesz*). Oznacza to, że miłość – odpowiedź na miłość Boga-Człowieka – zawiera w sobie wszystkie przykazania, zarówno to najważniej-

sze, miłości Boga i człowieka, jak i pozostałe, służące wspólnemu dobru. Mówiąc inaczej, kto stał się w odpowiedzi na miłość nowym stworzeniem, ten odnajdzie właściwą postawę nie tylko w obliczu ludzi, lecz i wobec zwierząt. Ale znowu – dokonuje się to stopniowo. Nie bez powodu przykazanie mówi o „bliźnich”, czyli „najbliższych”², a nie z góry o „wszystkich” ludziach. Ograniczenia ludzkiej natury wymagają skupienia, także w miłości, na jednym. Im bardziej odkrywamy bliskość Boga w osobach, które stają na drodze naszego życia, tym pełniej otwieramy się na pomoc, której On sam przez nas udziela. Tyle jeszcze pozostaje do zrobienia. Tyle jest osób, żywych ludzi, wyczekujących od nas przybliżenia się do nich, otwarcia pełnego miłości. Zwierzęta winny być na dalszym miejscu, nie wolno stawiać ich na miejscu należnym człowiekowi. Tylko w odpowiedzialnej, osobowej relacji do drugiego człowieka znajdziemy właściwą postawę także w odniesieniu do reszty stworzenia.

Wegetarianizm nie jest koniecznym, nieodłącznym elementem u człowieka, który stał się w Jezusie „nowym stworzeniem”. Odróżnia go – chrześcijanina – nie tylko przejście przez odrodzenie chrztu świętego, lecz owocowanie sakramentu w dalszym życiu. Najważniejszy jest oczywiście przyjęty sakramentalnie Duch Święty, Dar obiecany przez Jezusa wszystkim ochrzczonym. Apostoł zaś przypomina, że owocem Ducha jest: *miłość, radość, pokój, cierpliwość, uprzejmość, dobroć, wierność, łagodność, opanowanie* (Ga 5,22 n.). Czy rzeczywiście to wszystko wyróżnia chrześcijan? Gdyby tak było, jakże inaczej upływałoby nasze życie! Wtedy nie tylko relacje międzyludzkie stałyby się więcej niż poprawne; zmieniłoby się także nasze traktowanie zwierząt. I może wtedy znalazłoby się – może tak będzie! – miejsce również na vegetarianizm, nie tyle głoszony gorliwie „przeciwko” tym, którym zarzuca się brak „miłości” do zwierząt, ile jako świadectwo „nowego stworzenia” w osobistym życiu. Jeśli będzie to na pierwszym miejscu świadectwo miłości wobec bliźnich, bez odrzucania kogokolwiek, odnowiona postawa przejawia się stopniowo także w relacji do stworzenia – wszelkiego.

Po rozróżnieniu sensu vegetarianizmu w biblijno-chrześcijańskiej wizji stworzenia przejdźmy do kwestii jego związku z reinkarnacją. Skoro związek obu idei wydaje się nierozdzielny, to czy otwarta, niefanatyczna postawa wobec pierwszej, wymaga również otwarcia

²Taki jest sens pojęcia np. w języku łacińskim (*proximus*), a także we włoskim (*il prossimo*) czy niemieckim (*der Nächste*).

się na drugą? Potrzeba znowu rozróżnienia. To prawda, w religiach Wschodu wegetarianizm i reinkarnacja są nierozdzielne. Czy jednak pogłębione w świetle chrześcijańskim spojrzenie na wegetarianizm nie pozwala spojrzeć głębiej i na reinkarnację?

Reinkarnacja czy... regeneracja?

Na początek – jeszcze jeden paradoks. Reinkarnacja, którą łączymy powszechnie z religiami Wschodu, jest pojęciem zachodnim, pochodzenia łacińskiego. W językach europejskich istniało już uprzednio pojęcie „inkarnacji” na wyrażenie chrześcijańskiej tajemnicy Wcielenia³. Gdy zatem ukuto w drugiej połowie XIX w.⁴ pojęcie „reinkarnacji” jako wcielenia ponownego (powtórnego czy wielokrotnego), uczyniono to w wyraźnym przeciwieństwie wobec idei chrześcijańskiej, gdzie – wydawało się – nie można przyjąć ani ponownego Wcielenia w przypadku Jezusa Chrystusa, ani „re-inkarnacji” pozostałych ludzi. Nowe pojęcie miało wyrażać inną wizję rzeczywistości, której szukano nie tylko w religiach pozachrześcijańskich, ale także w „oświeconej” czy raczej oświeceniowej filozofii. W efekcie pomieszano kultury i języki, religie i ludzkie pomysły. By znaleźć wyjście z istniejącego zamieszania, trzeba zacząć od rozróżnienia.

Religie Wschodu mówią nie tyle o „reinkarnacji”, czyli „ponownym wcieleniu”, ile raczej o „ponownych narodzinach”. Oczywiście, to kolejne narodzenie wiąże się także z przyjęciem innej, kolejnej cielesności, jednak nie ona, lecz samo narodzenie skupia tu więcej uwagi. Liczy się mianowicie powiązanie narodzin i śmierci, jakby dwóch stron życia, które przemija, ciągle się zmienia – tak długo, póki nie wyrwie się z tego „błędneho koła” ku pełni, prawdziwej i absolutnej Rzeczywistości. W opisie „koła”, następnie wyzwolenia z niego, wreszcie samej ostatecznej Rzeczywistości – zachodzą różnice między poszczególnymi religiami, odgałęzieniami hinduizmu czy buddyzmu. Nie wchodząc tu w szczegóły, przejdźmy do wizji chrześcijańskiej, gdzie „ponowne narodzenie” również odgrywa wielką rolę, jednak inną, głębszą. Nie „reinkarnacja”, która jest obca

³Od łacińskiej wersji J 1,14: „Et Verbum caro factum est...”

⁴Dalsze dane faktograficzne czerpię z: *La réincarnation, une croyance en hausse*, „L'Actualité Religieuse”, nr 143/1996 (15 IV), s. 19-37 (seria artykułów); hasło *Reinkarnacja* w: F. König, H. Waldenfels (ed.), *Leksykon religii*, Warszawa 1997, s. 388-392.

Biblii, ale bliska jej idea „regeneracji” zasługuje w istocie na więcej uwagi.

Gdy mówimy o „ponownym narodzeniu” w perspektywie chrześcijańskiej, od razu przychodzi na myśl rozmowa Jezusa z Nikodemem. Ale pojęcie tu występujące kryje wiele znaczeń, i właśnie ta wielość prowadzi do pierwszego nieporozumienia. W oryginalnym, greckim tekście Ewangelii słyszymy z ust Mistrza o potrzebie narodzenia „anóthen” (J 3,3), czyli jednocześnie: z góry, od początku, od nowa, ponownie... Rozmówca Jezusa skupił się na tym ostatnim i dlatego skojarzył „ponowne” narodzenie z powrotem do łona matki. Dla Chrystusa natomiast istotne było pierwotne, bardziej fundamentalne znaczenie narodzenia „z góry”, ponieważ „od początku”, jako że według Niego trzeba, żeby człowiek *narodził się z Ducha* (3,8). Dokonuje się to „z wody i z Ducha”, zatem Jezusowi chodzi o sakramentalne odrodzenie się przez chrzest. Ale nie tylko. Wyjaśniają to pozostałe dwie wypowiedzi Nowego Testamentu, zresztą jedyne, gdzie owo „odrodzenie” jest określone z pomocą jednego, specyficznego pojęcia: po grecku „palingenesia”, po łacinie – „regeneratio”. W pierwszym wypadku mówi się wyraźnie o chrzcie, przez który Bóg dokonał w nas *odrodzenia i odnowy w Duchu Świętym* (Tt 3,5). Natomiast druga wypowiedź ukazuje dopełnienie tego procesu w *odrodzeniu, gdy Syn Człowieczy zasiądzie na swym tronie chwały* (Mt 19,28); chodzi tutaj o końcową odnowę, którą w innym miejscu Apostoł określa terminem „apokatastasis”, wspominając *zapowiedzianego Mesjasza, Jezusa, którego niebo musi zatrzymać aż do czasu odnowienia wszystkich rzeczy* (Dz 3,20 n.). Zatem „ponowne narodzenie”, a właściwie odrodzenie – regeneracja – w sensie chrześcijańskim oznacza zapoczątkowaną przez chrzest i dopełnioną w powtórnym przyjściu Jezusa Chrystusa odnowę poszczególnych osób i całej rzeczywistości, pełnię nowego stworzenia.

Czy ta chrześcijańska regeneracja wiąże się z... reinkarnacją? W świetle powyższego rozróżnienia jasna staje się najpierw różnica wobec ujęcia wschodniego. Jako dzieło Ducha Świętego, w którym dopełnia się nowe stworzenie zapoczątkowane przez Jezusa, jest ona – regeneracja – początkiem ostatecznego przejścia do życia Bożego, do pełni. Wprawdzie samo przejście może trwać długo, nie tylko przez całe życie osoby ludzkiej, lecz i po śmierci – w oczyszczeniu zwanym czyśćcem. Jednak odrodzenie już od początku jest ostateczne w tym sensie, że jako dzieło Ducha Świętego nie wymaga „powtórzenia” czy „ponowienia”; owszem, potrzebuje ciągłej odnowy z naszej strony, lecz oznacza ona nie nowy proces, ale nowy najwyżej

etap w jednym procesie, już uprzednio zapoczątkowanym. O tym właśnie przypomina chrześcijanom Apostoł, opisując przejście przez chrzest jako zanurzenie w śmierć i wejście w nowe życie w jedności ze zmartwychwstałym Chrystusem: *Jeśliście więc razem z Chrystusem powstałi z martwych, szukajcie tego, co w górze* (Kol 3,1)... To prawdziwe narodzenie „z góry” znaczy zarazem uwolnienie od śmierci, która dla chrześcijanina straciła swój „oścień” (1 Kor 15,55 nn.) do tego stopnia, że nawet umierający na końcu ziemskiego życia w Panu mogą być nazwani *zasypiającymi w Chrystusie*⁵! Nie ma przeto potrzeby jeszcze jednej regeneracji czy – tym bardziej – kolejnej reinkarnacji. Samo narodzenie „z góry” jako narodzenie „z Ducha” znaczy włączenie w zmartwychwstanie, czyli ma także wymiar cielesny, choć ta cielesność jest inna od ziemskiej, widzialnej, i dlatego zasługuje na miano „duchowej” (1 Kor 15,44). W tym sensie regeneracja w Duchu Świętym i re-inkarnacja w nowej, odmienionej cielesności zmartwychwstania są niejako dwiema stronami jednego procesu – zapoczątkowanego na chrzcie, dopełnionego w ostatecznym odrodzeniu całej rzeczywistości.

Różnica między wschodnim a chrześcijańskim ujęciem „ponownego narodzenia” jest istotna. W hinduizmie czy buddyzmie dokonuje się ono jako regres, oznacza zawrótce człowieka z drogi ku wyzwoleniu lub oświeceniu po to, by mógł próbować osiągnąć go w kolejnym wcieleniu, choć nie ma żadnej gwarancji, że będzie ono lepiej wykorzystane... W chrześcijaństwie natomiast, gdzie „ponowne narodzenie” jest otwarciem drogi wyzwolenia przez Ducha, dopełniającego Wcielenie w Jezusie Chrystusie, jest ono jednoznacznie pozytywne, więcej, oznacza początek oświecenia, zarazem odrodzenia, które jedynie wymaga dopełnienia w dalszym życiu człowieka, w jego działaniu. Właśnie pod wpływem chrześcijańskiej wizji, pojmującej regenerację nie jako regres, ale jako życie progresywne, postępujące w otwarciu na Boską pełnię, mogło zrodzić się w zachodniej myśli pozytywne pojmowanie reinkarnacji... Doszło to wyraźnie do głosu w okresie tzw. oświecenia, gdy chrześcijańska wizja „regeneracji” (palingenezy) i zmartwychwstania złączyła się ze świecką, filozoficzną koncepcją dziejów ludzkości jako ciągłego postępu – dzięki postępującej reinkarnacji.

⁵ 1 Ts 4,13-18; polskie przekłady Biblii Tysiąclecia i Biblii Poznańskiej mówią po prostu o „zmarłych”...

Reinkarnacja droga postępu?

Najgłośniejszym przedstawicielem oświeceniowej idei reinkarnacji stał się niemiecki filozof i dramaturg G.E. Lessing. W swym dziele „Wychowanie rodzaju ludzkiego”⁶ zakładał, że nie tylko ludzkość, ale także jednostki w swej drodze do pełni muszą przejść wszystkie możliwe fazy. Dla poszczególnych osób nie dokona się to wprawdzie w jednym życiu. Ale – pyta filozof – *dlaczego każdy pojedynczy człowiek nie mógłby pojawić się więcej razy na tym świecie? Czy hipoteza ta jest dlatego tak ośmieszana, że jest najstarsza i że ludzki rozum od razu jej uległ, zanim jeszcze rozproszył go i osłabił scholastyczne sofizmaty? (...) Dlaczego nie miałbym powrócić na ziemię za każdym razem, gdybym mógł zdobyć nowe poznanie, nowe zdolności? Czy za jednym razem unoszę z sobą tyle, że nie opłacałoby się powrócić? Czy przeciwko idei powrotu na ziemię przemawia to, że zapominam, iż już wcześniej tu byłem? Jakie szczęście, że to zapominam! Wspomnienie moich wcześniejszych stanów prowadziłoby do złego używania w obecnym stanie. Czy jednak to, co teraz muszę zapomnieć, zostało zapomniane na zawsze? – Czy w ten sposób bym tracił wiele czasu? – Tracił? – Co mam do stracenia? Czy nie należy do mnie cała wieczność?*

Retoryczne pytania, którymi Lessing kończy swe „Wychowanie...”, dobrze wyrażają patos, ale także naiwność oświeceniowej wizji reinkarnacji. Nie są jej potrzebne nawet „dowody”, powołujące się na rzekomą pamięć o wcześniejszych wcieleniach. Owszem, jak jeszcze zobaczymy, „dowody” reinkarnacji są w rzeczy samej problematyczne, wyrażają raczej usilną wiarę, że kolejne wcielenia są możliwe czy zgoła konieczne. Retoryczne pytania Lessinga pokazują wyraźnie tę postawę, jakby świecką wiarę w człowieka i jego nieskończone możliwości, które on sam winien w ciągłym rozwoju coraz lepiej i pełniej realizować. Idea reinkarnacji jako szansy, by postęp niewyobrażalny w jednym życiu dało się dopełnić przez wiele wcieleń, stała się tu w gruncie rzeczy „pobożnym życzeniem” rozumu, któremu przestała wystarczać autentyczna pobożność i wiara w Boga. Skoro liczy się tylko życie na ziemi, nie pozostaje nic innego, jak oczekiwać, że tu właśnie dopełni się życie człowieka – nie tyle

⁶ Dzieło wydane w 1780 roku nawiązywało co wcześniejszego: Ch. Bonnet, *Palin-genese philosophique* (1769). Dalsze cytaty z dzieła Lessinga obejmują zakończenie: nr. 93-95.

w nieskończoności czy wieczności życia Bożego, ile w nie kończącym się postępie, wznoszeniu się – do czego? Do królestwa Bożego, które człowiek usiłuje zrealizować ostatecznie na ziemi? W istocie, wizje tego rodzaju, podjęte przez utopijnych socjalistów, stanowią „zeświecczoną” wersję chrześcijańskiej Ewangelii. Dzisiaj, zwłaszcza po komunistycznych eksperymentach, winniśmy być ostrożniejsi w obliczu świeckiej „wiary” w nieskończony postęp na ziemi; również uciekanie się do reinkarnacji niewiele pomoże, skoro „ponowne” narodzenie liczy się na pierwszym miejscu jako narodzenie „z góry” – dzieło Ducha Świętego.

Jednak idea „postępującej” reinkarnacji nie przestaje kusić. Oświeceniowy patos odzywa się także w naszych czasach, a zachodni wyznawcy kolejnych wcieleń oczekują, że jedynie w ten sposób uda się wszystkim ludziom osiągnąć pełnię człowieczeństwa. Wspomniane wyżej „pobożne życzenia” przyjmują postać argumentacji chrześcijańskiej, przynajmniej na pierwszy rzut oka. Jeden z autorów ukazuje np., że nie wystarcza koncepcja czyścica jako „pasywnego” oczyszczenia zmarłego z jego grzeszności, skoro często potrzebny jest „dalszy rozwój”. Wymaga tego z pewnością „upośledzony” idiota; *nie chodzi bowiem u niego bynajmniej o zmazanie grzechów, o jakieś oczyszczenie, lecz o kształtowanie ludzkiej osobowości. Czy ten człowiek, (...) który na ziemi poruszał się jakby w całkowitej ciemności, zostanie w „zaświatach” uwolniony nagle od swej niewiedzy? Spróbujmy sobie wyobrazić ten skok: do nieba wstąpiłby wtedy całkiem inny człowiek, a dokładniej ktoś, komu wcale jeszcze nie było dane być rzeczywistym człowiekiem*⁷. I dalej ów autor uważa: *Łaska musi łączyć się z prawdziwym rozwojem ze strony ludzkiej, inaczej bowiem człowiek zostaje zdegradowany do zwykłego obiektu, z którym Bóg coś „robi”*. Tymczasem przejście do końcowego, transcendentnego spełnienia jest możliwe tylko na bazie doskonałości etycznej.

Jak widzimy, reinkarnacja ma tutaj umożliwiać każdemu człowiekowi pełny rozwój na ziemi, jak gdyby dopiero po spełnieniu tego warunku można było „zasłużyć” na pełnię życia Bożego. Trudno tę wizję uznać za chrześcijańską, nie tylko ze względu na reinkarnację, lecz i z racji jej tła – wysoce problematycznych wyobrażeń. Wydaje się, że zwolennikowi powyższej wizji przyświeca specyficzny ideał

⁷ H. Torwesten, *Sind wir nur einmal auf Erden? Die Idee der Reinkarnation angesichts des Auferstehungsglaubens*, Freiburg 1983, s. 58. Dalsze dwa cytaty: tamże, s. 60, 62.

człowieka i jego rozwoju – ideał o tyle wąski, że nie ma tu miejsca dla „idioty”. Dlaczego nie jest on „rzeczywistym człowiekiem”? Od jakiej „niewiedzy” musi być uwolniony? Gdy przestajemy widzieć w „idiotcie” prawdziwego człowieka, spisując go „na razie” na straty; niewiele brakuje, by doszło do faktycznego stracenia... jak u zwolenników eksterminacji „niepełnowartościowych” elementów... A dalej, ideał pełnego rozwoju człowieka na ziemi drogą kolejnych reinkarnacji wiąże się nieuchronnie z oczekiwaniem, że „kiedyś” wszyscy żyjący na świecie ludzie będą (powinni być!) pod każdym względem „doskonali”. Krótko mówiąc: raj na ziemi... Pozostanie „tylko” dopełnienie w śmierci – właściwie po co? Czy życie w Bogu, wyobrażone jako „dodatek” do zdobytej uprzednio doskonałości, może być „atrakcyjne” dla człowieka, który przywiązał się do swego doskonalenia na ziemi – „dzięki” ponawianemu wcieleniu w otoczeniu ziemskim?

Reinkarnacja czy... reanimacja?

Zachodnia wizja, zachowana przez kontynuatorów „oświecenia” filozoficznego w opozycji do chrześcijaństwa, odbiega również od oświecenia w religiach Wschodu... Różnica wiąże się z ideą reinkarnacji. Pozytywne jej pojmowanie świadczy o przywiązaniu do cielesności, do ziemi, co wszakże w hinduizmie czy buddyzmie (także w chrześcijaństwie!) stanowi przeszkodę w drodze ku oświeceniu, wyzwającemu z uwarunkowań i więzów. Obecne zainteresowanie reinkarnacją na Zachodzie stanowi kolejny przejaw postawy konsumpcyjnej, praktycznego materializmu, który próbuje sobie podporządkować także religię, sprawy duchowe... Liczenie na kolejne życie na ziemi to po prostu zeświecczenie zarówno wschodnich (negatywnych), jak i chrześcijańskich (pozytywnych) wyobrażeń o życiu przyszłym, gdzie przejście przez śmierć ma służyć przecież ostatecznemu wyzwoleniu – nie tyle, w sensie chrześcijańskim, od cielesności, ile w przejściu do cielesności nowej, odrodzonej w Duchu Świętym i dopełnionej w zmartwychwstaniu.

Pozostaje kwestia „dowodów” reinkarnacji na podstawie rzekomych doświadczeń – wspomnienia wcześniejszego wcielenia. Ta sprawa należy nie tyle do religii, ile do psychologii, która zresztą ma już własne określenie takich przeżyć: „już widziane”, déjà vu⁸...

⁸ Por. autobiograficzne świadectwo poety: A. Wat, *Dziennik bez samogłosek*, Warszawa 1990, s. 125 nn., 155.

W perspektywie jungowskiej psychoanalizy można przyjąć, że wchodzi tu w grę nie przeżycia z „czasu” wcześniejszego życia, lecz elementy ponadczasowe, ponadosobowe psychiki człowieka. Ponadto metafizyczna koncepcja ludzkiego ducha czy duchowej duszy, która – zgodnie z aktualną ciągle w tej kwestii wizją św. Tomasza – obejmuje *poniekąd wszystko* (*quodammodo omnia*), pozwala przyjąć, iż owo „wszystko”, wykraczające poza czas i przestrzeń, ogarnia także pozajednostkowe przeżycia. Hipotetyczne przyjęcie wcześniejszego „wcielenia” tejże jednostki zasługuje na dodatkowe wspomnienie... brzytwy Ockhama, czyli zasady, by nie mnożyć bytów przez refleksję. To jeszcze jeden przejaw naszych czasów, borykających się z inflacją: mnożenie wcieleń obejmuje zarówno jednostkowe życia, jak i cały wszechświat, w którym nawet naukowcy skłonni są przyjąć nieskończenie wiele światów istniejących „równolegle” do naszego⁹...

Szczególnie pouczające jest porównanie wyobrażeń o reinkarnacji z przeżyciami w stanie śmierci klinicznej. Opisy przeżycia tego stanu stały się w ostatnich czasach o wiele częstsze, jako że współczesna medycyna pozwala „przywracać” do życia sprawniej aniżeli dawniej. Same przeżycia zostały spopularyzowane jako relacje o „życiu po życiu”¹⁰, choć raczej chodziło o doświadczenia sprzed ostatecznej śmierci, nie z „zaświatów”, ale z tego świata. Chorzy wchodzący w tę sytuację graniczną mieli wrażenie zbliżania się do progu czy końca tunelu, za którym oczekiwało światło, niewyobrażalna błogość. Wychodziły im naprzeciw postaci bliskich zmarłych, jakby dodając otuchy. Wydawało się, że do chorego należy decyzja, czy pójdzie dalej, aż do końca wchodząc w inny świat, czy też powróci do życia na ziemi, które nie przestawało docierać do jego świadomości. Gdy człowiek powracał, nie tylko było mu dane podzielić się swymi wrażeniami; ważniejsze było poczucie wewnętrznej odnowy, jakby nowego bycia – pozbycia się lęku przed śmiercią, przejścia do bycia wyzwolonego – ku pełni... W tym sensie owo graniczne doświadczenie mogło stanowić istotny proces duchowy, prawdziwą regenerację, odrodzenie – z góry. Natomiast w sensie klinicznym oznaczało to po prostu reanimację. Czy także reinkarnację?

W opisie powyższych doświadczeń pojawiał się wrażenie postrzegania swego ciała z pewnego oddalenia, z góry – jakby w uwolnieniu

⁹ Por. P. Davies, *Bóg i nowa fizyka*, Warszawa 1996, s. 149 nn.

¹⁰ Por. R.A. Moody, *Życie po życiu*, Warszawa 1980.

się od niego. Gdyby przyjąć, że podmiotem owego postrzegania jest sama „dusza” (anima), wtedy jej powrót do ciała w postaci jego re-animacji można by faktycznie uznać za re-inkarnację, ponowne wcielenie duszy, jednak nie w innym, ale w dotychczasowym ciele. Należy jednak przyjąć raczej, iż owo wrażenie było przeżyciem nie tylko duszy, ale całego człowieka duchowo-cielesnego, jakby na moment uwolnionego od ograniczeń cielesności materialnej i partycypującego w nowej, duchowej cielesności, która tworzy się już w życiu ziemskim, by po śmierci się dopełnić. O tej duchowo-cielesnej jedności, już obecnie wzrastającej w nas jako znak uczestniczenia – zapoczątkowanego przez chrzest – w zmartwychwstaniu Jezusa, świadczy św. Paweł. Nie tylko podkreśla on odmienny, duchowy charakter nowej cielesności, ale łączy ją z aktualnym życiem chrześcijanina, gdy wnioskuje: *Dlatego nie poddajemy się zwątpieniu, chociaż bowiem niszczy nasz człowiek zewnętrzny, to jednak ten, który jest wewnątrz, odnawia się z dnia na dzień* (2 Kor 4,16). Chodzi zatem o człowieka wewnątrz nas albo wewnętrznego człowieka, nie tylko jego ducha, lecz duchowo-cielesnej jedności, co do której Apostoł następnie wyraża nadzieję, że właśnie w śmierci zostanie dopełniona – w spotkaniu z Panem¹¹.

W świetle tych uwag rozjaśniają się także przekazy religii Wschodu, związane z reinkarnacją. Szczególną popularnością cieszy się „Tybetańska Księga Umarłych”, opublikowana również w licznych przekładach na Zachodzie¹². Jej opisy „stanu pośredniego”, przyjmowanego w sytuacji, gdy człowiek wydaje się już umarły, przypominają pod wieloma względami właśnie graniczne doświadczenia ludzi, którzy po śmierci klinicznej „powrócili” do życia. Księga buddyjska wskazuje, że człowiek staje wtedy w obliczu różnych zjaw, i od jego decyzji, podjętej w tym stanie, zależy, czy przejście doprowadzi go do całkowitego uwolnienia z koła śmierci-narodzin, czy też będzie się musiał powtórnie narodzić – w innym ciele... Z dzisiejszego punktu widzenia można przyjąć, że Księga mówi o reinkarnacji tam, gdzie w gruncie rzeczy chodzi o wspomnianą reanimację... Natomiast od innej strony świadectwo buddyjskie wyraźniej odpowiada nie tylko współczesnym doświadczeniom, ale też odnowionej w powyższym duchu chrześcijańskiej eschatologii, gdy przyjmuje, że przejście „sta-

¹¹ Por. 2 Kor 5,1 nn.; także Flp 1,20 nn.

¹² Por. polskie wydanie: *Tybetańska Księga Umarłych*, Kraków 1991.

nu pośredniego” jest udziałem nie samej „duszy”, lecz i związanej z nią cielesności¹³.

Duch odrodzenia

Co dalej? O życiu po śmierci można mówić jedynie w sposób obrazowy, bowiem: *Ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka nie zdołało pojąć, jak wielkie rzeczy przygotował Bóg tym, którzy Go miłują* (1 Kor 2,9). Liczy się przeto miłość, opisana dalej przez Apostoła jako wiedza nie tylko najpełniejsza (8,1), lecz i najtrwalsza, nigdy nie przemijająca (13,12 n.). Wzrastanie w miłości to jednocześnie dorastanie do pełni nowego stworzenia, zapoczątkowanego w świecie przez Ducha Świętego. W Jego świetle dojrzewiamy do właściwego spojrzenia na pozostałe sprawy, także wegetarianizmu i reinkarnacji...

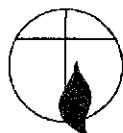
Co Bóg złączył, tego człowiek niech nie rozdziela... Niestety, nie brakuje rozdzielenia, podziałów między ludźmi. Tym, co dzieli, jest ostatecznie grzech. Odrodzenie w Duchu Świętym, którego potrzebujemy, pozwala przezwycięzać grzeszne podziały, przybliżyć do jedności. Może nie pogodzimy się do końca tam, gdzie różnice mają charakter kulturowy, pojęciowy, wiążący się z odmiennością wielu dróg do jednego Boga. Potrzebne są wprowadzić dyskusje czy jeszcze bardziej dialog między różnymi tradycjami religijnymi. Jednak najważniejsze staje się dzisiaj wspólne świadectwo religii wobec współczesnego świata, zagrożonego zagładą, którą sami ludzie mogą mu – sobie – zgotować. Dlatego, choć odmienne są wizje czy wyobrażenia życia po śmierci, trzeba zacząć od tego, co je łączy, już obecnie poświadczając jednoczące działanie Bożego Ducha. To przeświadczenie prowadziło nas w powyższych rozważaniach i może stanowić ich owoc. Oto bowiem odrodzenie z Ducha, z góry, jednoczy najgłębiej tradycje religii Wschodu z chrześcijaństwem, zrodzonym na Bliskim Wschodzie, skąd przeszło na Zachód i cały świat.

Nie reinkarnacja, jak widzieliśmy, jest istotna. W religiach Wschodu liczy się oświecenie, które sprawia, że przejście przez aktualne wcielenie staje się ostatecznym wyzwoleniem. A chrześcijaństwo dopowiada, że wystarczy jedno: Wcielenie Boga w Jezusie, dzięki któremu „ponowne narodzenie” dopełnia się w Duchu Świętym, jako

¹³ Buddyści mówią o „ciele subtelny” czy „ciele umysłowym”; por. tamże, s. 15, 34.

że przez Niego także zostało zapoczątkowane. Chrześcijańskie dopowiedzenie wskazuje ponadto: narodzenie z Ducha i w Duchu jako dopełnienie Wcielenia nie oznacza zerwania z cielesnością, lecz odnowę, która – jak o tym świadczy zmartwychwstanie Jezusa – jest odrodzeniem całego człowieka w istotnej dla niego jedności duchowo-cielesnej. Odrodzenie ma również objąć całą rzeczywistość, wszelkie stworzenie, które z *upragnieniem oczekuje objawienia się synów Bożych (...)* w nadziei, że również i ono zostanie wyzwolone z niewoli zepsucia, by uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych (Rz 8,19 nn.). Oto droga prowadząca przez odrodzenie człowieka do powszechnej odnowy w pełni nowego stworzenia. Dokonuje się to w Duchu, który przez przemianę ludzi pragnie również odnowić ziemię. Jednak ostatecznie ziemia, nawet odnowiona, nie jest celem, a jedynie drogą do pełni, która nie jest „z tego świata”. Nie materialny świat, nie jego ziemski czy „niebieski” wymiar przetrwa na wieki. Nic, bo *niebo i ziemia przeminą*, by kiedyś ustąpić miejsca nowej, wiecznej rzeczywistości, w której Bóg będzie *wszystkim we wszystkich* (1 Kor 15,28).

JACEK BOLEWSKI SJ, ur. 1946, dr hab., teolog, wykładowca w Papieskim Wydziale Teologicznym, sekcja „Bobolanum”, w Warszawie. Autor m.in. książek „Początek w Bogu: Jedność dziewiczego i niepokalanego poczęcia” (1998), „Od-nowa z Maryją” (2000). Mieszka w Warszawie.



Krzysztof Renik

XIV Dalajlama w Polsce

Przyjechał do Polski już po raz drugi. Po raz pierwszy odwiedził nasz kraj w roku 1993. Tegoroczna wizyta Tenzina Gyatso, XIV Dalajlamy, duchowego i politycznego przywódcy Tybetańczyków trwała od 10 do 13 maja i odbyła się na zaproszenie Helsińskiej Fundacji Praw Człowieka. Dalajlama odwiedził Warszawę oraz Szczecin. Zgodnie z oficjalnym stanowiskiem polskiego ministerstwa spraw zagranicznych wizyta miała charakter religijny, a nie polityczny.

Mimo to ważnym elementem pobytu XIV Dalajlamy w Polsce było przedstawienie polskiej opinii publicznej współczesnej sytuacji Tybetu, w którym od roku 1950 stacjonują chińskie wojska. Sam Dalajlama jest uchodzącą politycznym. W roku 1959, po kilkuletnich i bezowocnych próbach ułożenia stosunków tybetańsko-chińskich, duchowy i polityczny przywódca Tybetańczyków zdecydował się na opuszczenie Tybetu. Odnosząc się do tamtej decyzji Dalajlama zauważył w Warszawie: *W obecnej sytuacji nie mam powodów, by żałować swojej decyzji, którą podjąłem 17 marca 1959 roku. We wczesnych latach pięćdziesiątych, kiedy komunistyczna armia Chin wkroczyła do Lhasy opuściłem miasto po raz pierwszy i udałem się w stronę granicy indyjskiej. W roku 1951 podpisane zostało pod przymusem i w sposób nieformalny siedemnastopunktowe porozumienie z rządem chińskim. Mimo tego przymusu, w wyniku którego zostało zawarte, był to jakiś dokument i dlatego zdecydowałem się powrócić do Lhasy. W roku 1956 sytuacja ponownie się pogorszyła, szczególnie we wschodnim Tybecie. W tym czasie, z okazji 2500 rocznicy urodzin Buddy, miałem okazję wyjechać do Indii. Byłem tam jakiś czas. Przyszedł styczeń 1957 roku – za radą rządu indyjskiego oraz za osobistą radą pandita Dżawaharlala Nehru ponownie wróciłem do Lhasy i starałem się realizować jakieś ustalenia tamtego porozumienia; prawa, które gwarantowało tamto porozumienie. Wreszcie przyszedł rok 1959, kiedy nie było już innego wyjścia aniżeli ucieczka. Walka o wolność wewnątrz Tybetu nie przyniosła rezultatów. Niezjący już Panchenlama próbował podobnych wysiłków po tym, kiedy został*

zwolniony z aresztu domowego. Też chciał wywalczyć pewien poziom wolności. Okazało się to zbyt trudne¹.

Wraz z Dalajlamą w roku 1959 opuścił Tybet miejscowy rząd oraz tysiące Tybetańczyków nie mogących pogodzić się z chińską dominacją na Dachu Świata. Współcześnie tybetańska diaspora mieszkająca głównie w Indiach, Szwajcarii i Stanach Zjednoczonych liczy ponad 130 tys. uchodźców. Powiększa się z każdym rokiem, bowiem proces ucieczki miejscowej ludności z Tybetu trwa nadal, a poczynania władz chińskich nie zapowiadają rychłego unormowania problemu tybetańskiego. Władze indyjskie udzielają gościny samemu Dalajlamie, który rezyduje w podhimalajskiej miejscowości Dharamsala. Tybetańscy uchodźcy mieszkają w Indiach zarówno na północy – w stanie Himaczał Pradeś, jak i w centralnych Indiach – stan Madhja Pradeś, a także w Indiach południowych – stany Orissa i Karnataka.

Podczas pobytu w Polsce XIV Dalajlama nie po raz pierwszy w następujący sposób charakteryzował stanowisko swoje i swojego emigracyjnego rządu wobec sprawy Tybetu: *Wolność, o którą walczymy nie oznacza walki o niepodległość Tybetu. Walczymy o pewien poziom wolności, który będzie gwarancją zachowania tybetańskiej kultury i tybetańskiej duchowości oraz uratowania środowiska naturalnego Tybetu. Zdaniem Dalajlamy potwierdzona konstytucyjnie autonomia Tybetu byłaby rozwiązaniem, które mogłoby zakończyć problem tybetański. Obronność oraz polityka zagraniczna mogłyby pozostać w gestii Chin.*

Bilans kilkudziesięcioletniej zbrojnej obecności Chińczyków w Tybecie jest, zdaniem Dalajlamy, tragiczny, a sytuacja ulega w ostatnich latach pogorszeniu. Tybet został zmieniony w zdewastowany pod względem ekologicznym poligon, na którym tradycja, kultura i religia buddyjska są nieustannie niszczone i represjonowane.

Chińczycy docierając do nowych obszarów Tybetu zajmują się tylko jednym: poddaniem wszystkiego swojej kontroli oraz budowaniem więzień. Od tego zaczyna się zawsze chińska działalność na ziemiach Tybetu – mówił w Warszawie XIV Dalajlama. Przywódca Tybetańczyków zauważa oczywiście także elementy postępu gospodarczego, który dokonuje się w Tybecie zarządzanym przez Chińczyków. Powstają nowe drogi, rozwija się nieco budownictwo i niewielkie

¹Wypowiedzi Dalajlamy, o ile nie zaznaczono inaczej, podaję za nagraniami podczas spotkań w tłumaczeniu własnym lub za serwisami Polskiej Agencji Prasowej.

przemysł. Ale mówiąc szczerze cierpienia, których doświadcza naród tybetański nie mogą być usprawiedliwione takim rozwojem. W nowych domach mieszkają Chińczycy, nie Tybetańczycy, prąd jest tylko tam, gdzie żyją Chińczycy. A jeżeli nawet dociera do domostw tybetańskich, to w znikomych zupełnie ilościach pozwalających co najwyżej zapalić jedną, słabą żarówkę. Docierające z Tybetu dane potwierdzają te słowa – zdecydowana większość Tybetańczyków żyje poniżej progu ubóstwa, a napływ chińskich urzędników i kadry zarządzającej sprawia, że w Tybecie zmienił się w sposób niekorzystny dla Tybetańczyków układ demograficzny. Na Dachy Świata zamieszkuje obecnie około 6 mln Tybetańczyków, natomiast liczba chińskich przybyśców osiągnęła już liczbę 7,5 mln ludzi.

Jaki wpływ na stosunek Tybetańczyków do Chińczyków ma obecna sytuacja w Tybecie? Odpowiadając na to pytanie Dalajlama mówił: *Jako Tybetańczyk mam świadomość, że z Chinami łączyły nas przez dwa tysiąclecia ścisłe związki. Jako Tybetańczycy darzymy szacunkiem chińską cywilizację. Rozwijając tę myśl nie omieszczał dodać: Nie walczymy z Chińczykami, ale z czynami, których dokonują w Tybecie.* To rozróżnienie duchowy i polityczny przywódca Tybetańczyków podkreślał bardzo mocno. Jego zdaniem, nie można potępiać samych ludzi, a jedynie ich uczynki. Potępienie całego narodu chińskiego mogłoby poza tym antagonizować ten naród wobec Tybetańczyków, a przecież wśród Chińczyków są także tacy, którzy nie akceptują metod stosowanych przez armię chińską i siły bezpieczeństwa w Tybecie. Potępienie wszystkich Chińczyków byłoby po prostu niesprawiedliwe, podkreślał Dalajlama.

Mimo wielu negatywnych zjawisk zachodzących w Tybecie, rysując perspektywę rozwiązania sprawy tybetańskiej Dalajlama wykazywał duży optymizm. Jego zdaniem, demokracja na świecie się rozszerza i ma to duży wpływ także na Chiny. Świadomość Chińczyków się zmienia i w niedługim czasie kraj ten stanie się bardziej demokratyczny. Istotne jest i to, że w Chinach odradza się życie religijne, jest tam coraz więcej chrześcijan i buddystów. Mówiąc o nastrojach swych rodaków na emigracji zauważył: *Wspólnota uchodźców tybetańskich mieszkających w wolnych krajach nastawiona jest optymistycznie. Ale wśród młodszego pokolenia emigrantów zauważam oznaki frustracji. Frustracja ta wynika z tego, iż droga środka, droga nieużywania przemocy ciągle jeszcze nie przynosi rezultatów, nie wpływa na poprawę sytuacji w Tybecie. To powoduje, że wewnątrz wspólnoty tybetańskiej na wychodźstwie moja droga walki o wolność bywa krytykowana. Krytyka ta wynika z przekonania części tybetańskiego wychodźstwa, iż przemoc jest jedynym komunikatem, który dociera*

do Chińczyków, do chińskich komunistów. Ale większość Tybetańczyków i na emigracji, i w Tybecie zgadza się z taką koncepcją nieużywania przemocy, bez względu na to, jak bardzo byłoby to trudne – dodawał Dalajlama.

Przyszłość uchodźców tybetańskich, to jeden z częściej powracających tematów w wypowiedziach XIV Dalajlamy. Także w tej kwestii przywódca Tybetańczyków wykazywał w Warszawie optymizm: *Myszę, że większość z nich powróci do Tybetu*. Dalajlama nie obawia się utraty tożsamości tybetańskiej na emigracji. *Tybetańska młodzież w Szwajcarii, w Ameryce bardzo mocno przechowuje w sobie tybetańskiego ducha. Także buddyjska duchowość rozwija się wewnątrz emigracyjnej wspólnoty tybetańskiej dobrze.*

W wypowiedziach tybetańskiego przywódcy w Warszawie nie zabrakło nakreślenia wizji przyszłości systemu politycznego oraz sposobu istnienia tego systemu w Tybecie, w sytuacji powrotu uchodźców tybetańskich w ojczyście strony. Dalajlama odwoływał się w tym przypadku do swego słynnego oświadczenia z roku 1992, kiedy to po raz pierwszy zadeklarował publicznie, iż może zrezygnować ze swej władzy politycznej. *Kiedy warunki pozwolą na powrót do Tybetu, przekażę całą moją władzę świecką miejscowym władzom tybetańskim. Te miejscowe władze powinny ukonstituować nowy rząd. Jednocześnie rząd emigracyjny ulegnie rozwiązaniu. Główna odpowiedzialność za tworzenie struktur władzy powinna spoczywać na Tybetańczykach, którzy nie opuścili Tybetu. To oni mają większe doświadczenie, wiedzą więcej o miejscowej sytuacji. Wspólnota uchodźców, także ci, którzy tworzyli emigracyjne władze, nie będą mieli po powrocie do Tybetu specjalnych przywilejów. Warto w tym miejscu zacytować jeszcze fragment tekstu pióra XIV Dalajlamy „Polityka przyszłego Tybetu; zarys Konstytucji”: Tybet należy do Tybetańczyków – zwłaszcza tych, którzy w nim żyją. A zatem to na nich powinien spoczywać główny ciężar odpowiedzialności i za demokratyczny rząd Tybetu. Co więcej odpowiedzialność ta powinna spoczywać przede wszystkim na tybetańskich urzędnikach, którzy służą obecnie rządowi okupacyjnemu, gdyż to oni mają największe doświadczenie w kierowaniu sprawami państwa. Urzędnicy ci nie powinni żywić żadnych wątpliwości ani niepokoju. Oczywiście niektórzy Tybetańczycy, za podszeptem Chińczyków, mówili i robili rzeczy szkodliwe. Powodowały nimi albo ignorancja, albo strach. Toteż nie wydaje mi się, by szukanie zemsty mogło czemuś służyć. Wspólna praca na rzecz szczęśliwej przyszłości jest natomiast sprawą wagi najwyższej².*

² Cyt. za Rangden; „Biuletyn Polskiego Stowarzyszenia Tybetu”, nr 7-8/2000.

Dalajlama po raz kolejny potwierdził chęć budowania systemu politycznego w Tybecie na fundamentach demokracji i przestrzegania praw człowieka. Jednocześnie także ujawnił, iż przyszły rząd tybetański powinien być rządem o charakterze świeckim, a udział duchowieństwa w strukturach rządowych zależeć powinien jedynie od wyborców. Dodał także: *Przywództwo osoby duchownej w takim świeckim rządzie może rodzić pewne problemy.*

Spotkania w Warszawie stały się okazją do przedstawienia wizji przyszłych losów instytucji dalajlamy. Istnienie tej instytucji w przyszłości XIV Dalajlama uzależnił w dużym stopniu od woli Tybetańczyków – zarówno tych pozostających na emigracji, jak i tych mieszkających w Tybecie. *Gdyby moja śmierć nadeszła na przykład dzisiaj wieczorem, tu w Warszawie – to myślę, że Tybetańczycy szukali by reinkarnacji Dalajlamy. Jeżeli w takiej sytuacji chcieliby podążać drogą tradycji, to już kilka lat temu postawiłem sprawę jasno – gdybym umarł poza Tybetem, w takich warunkach, w jakich żyję obecnie, to logiczne będzie, że i moja reinkarnacja pojawi się poza Tybetem.* XIV Dalajlama godzi się jednak i z innym scenariuszem wydarzeń. *Jeżeli moja śmierć nastąpi za trzydzieści, czterdzieści lat – na przykład wtedy, gdy powrócimy już do Tybetu, gdy wszystko się ułoży, to być może wtedy Tybetańczycy uznają, że rola instytucji dalajlamy została wypełniona. I wystarczy istnienia tej instytucji. Wtedy nie będzie już kwestii szukania reinkarnacji dalajlamy.* W tym miejscu warto jeszcze przywołać fragment cytowanego już tekstu pióra XIV Dalajlamy, w którym komentuje on swój stosunek do instytucji dalajlamy po przyszłym powrocie do Tybetu: *Osobiście podjąłem już decyzję, że nie zajmę żadnego stanowiska w przyszłym rządzie Tybetu, o sprawowaniu tradycyjnej władzy dalajlamów nie wspominając. Wydaje mi się, że będę mógł lepiej służyć ludziom, nie wchodząc w struktury rządu³.*

Pobyt XIV Dalajlamy w Polsce nie ograniczył się oczywiście do przybliżenia polskiej opinii publicznej sprawy tybetańskiej. Liczne spotkania i wypowiedzi religijnego przywódcy Tybetańczyków poświęcone były sprawom filozofii, etyki i religijności buddyjskiej. Pytany bezpośrednio po przylocie czy czuje się bardziej przywódcą religijnym, czy politykiem Dalajlama powiedział: *W codziennych zajęciach osiemdziesiąt procent czasu i energii spędzam na medytacji i studiowaniu buddyjskiej filozofii. Po pierwsze uważam się za czoł-*

³ Tamże.

wieka, po drugie uważam się za buddyjskiego mnicha. Nic zatem zaskakującego, iż zarówno wykład Dalajlamy wygłoszony w Trybunale Konstytucyjnym, jak i na Uniwersytecie Warszawskim przepojony był buddyjskim spojrzeniem na problemy współczesności oraz nadchodzącego trzeciego tysiąclecia.

Mówiąc do słuchaczy zgromadzonych w gmachu Trybunału Konstytucyjnego XIV Dalajlama stwierdził: *Prawo stanowione ma służyć szczęściu, pożytkowi i dobru społeczeństwa, a także jednostki, na krótszą i dłuższą metę. Wydaje mi się, że trybunały takie jak konstytucyjny tworzy się po to, by zapewniały szczęście wszystkim w dłuższej perspektywie.* Odnosząc się do kary śmierci religijny przywódca Tybetańczyków oznajmił, iż tak, jak jego poprzednik XIII Dalajlama, opowiada się przeciw tej karze. Praktykujący buddysta nie może się godzić z taką karą ponieważ: *Nie ulega wątpliwości, że skutkiem odebrania życia jakiegokolwiek istotcie będzie cierpienie.*

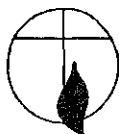
Wykład Dalajlamy na Uniwersytecie Warszawskim zgromadził setki słuchaczy i został przez nich przyjęty owacyjnie. *Bez współczucia i wybaczenia nie można być szczęśliwym* – mówił Dalajlama do zgromadzonych. Jednocześnie dodał: *Współczucie i wybaczenie często są kojarzone z religią, to błąd. Religia jest sprawą osobistego wyboru. Jeżeli przysłuchacie się z ciekawości, to dobrze, jeżeli z nadzieją, że znajdziecie tu gotowe odpowiedzi lub błogosławieństwo, które was uzdrowi, jesteście w błędzie.* To stwierdzenie XIV Dalajlamy korespondowało ze słowami, które wypowiedział do członków wspólnoty buddyjskiej w Polsce. *Pogłębiajcie wiedzę, rozmyślajcie, analizujcie, czytajcie. Bez wiedzy, praktyka jest rodzajem ślepej wiary. Zdobądźcie wiedzę i stosujcie ją w praktyce.* W słowach tych znalazło z całą pewnością wyraz buddyjskie przekonanie o znaczeniu rozumu na ścieżce rozwoju życia duchowego. Dalajlama po raz kolejny nauczał także o znaczeniu współczucia dla wszystkich istot żyjących, które jest ścieżką wiodącą do osiągnięcia nirwany i stanu Buddy.

Relacja z pobytu XIV Dalajlamy w Polsce byłaby z całą pewnością niepełna, gdyby zabrakło w niej choćby kilku słów o spotkaniu ekumenicznym, które z udziałem duchowego mistrza Tybetańczyków odbyło się w kościele duszpasterstwa środowisk twórczych. Słowo „spotkanie” może nie najlepiej oddaje istotę tego wydarzenia. Była to bowiem wspólna modlitwa, w której oprócz tybetańskiego gościa uczestniczyli duchowni chrześcijańscy, judaistyczni i muzułmańscy. W trakcie modlitwy Dalajlama powiedział m.in.: *Religia bywa wykorzystywana do tworzenia podziałów i konfliktów. Jednak autentycznie przeżywanej religii nie można w ten sposób wykorzystać. Są różne*

tradycje, filozofie, praktyki. My ludzie mamy mnóstwo powodów do kłótni, sprzeczek i walk, ale spory z poziomu polityki i ekonomii nie mogą się przenieść na płaszczyznę religijną. Mimo różnic przesłanie wszystkich wielkich religii świata jest takie samo – miłość, współczucie i wybaczenie. Słowa te znakomicie korespondowały z wcześniejszą wypowiedzią Dalajlamy skierowaną do dziennikarzy, kiedy to duchowy i polityczny przywódca Tybetańczyków podkreślił, iż przekonanie o istnieniu jednej prawdy – naszej prawdy, i wynikająca z tego przekonania gotowość do nawracania innych nawet siłą, ustąpiła współcześnie poszanowaniu dla wielości tradycji duchowych. Dalajlama mocno podkreślał zasługi papieża Jana Pawła II dla ekumenii; wspominał także o zapoczątkowanej przed dwudziestoma laty wymianie mnichów katolickich i buddyjskich.

W wypowiedziach Dalajlamy wygłoszonych podczas majowej wizyty w Polsce nie zabrakło słów skierowanych bezpośrednio do Polaków. Dalajlama wezwał Polaków, by odzyskaną wolność wykorzystali do budowania szczęśliwego społeczeństwa i by w tym budowaniu nie zagubili swej bogatej tradycji religijnej.

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



Barbara Fijałkowska

Postępowcy

Obserwujemy wzrost ofensywności klerykalizmu, fanatyzmu religijnego, fali nietolerancji w różnych środowiskach, a zarazem niepokojącą bierność znacznej części ludzi stojących na gruncie laicyzmu. Konieczność odparcia wzmożonej ofensywny kleru wymaga zwiększenia ideologicznej i organizacyjnej aktywności wszystkich sił postępowych w kraju.

(Deklaracja ideowa Stowarzyszenia Ateistów i Wolnomysłicieli)

Jesień 1958 r. przyniosła – zdaniem kierownictwa partii – pierwsze wymierne sukcesy w walce z polskim katolicyzmem. Przygotowany na posiedzenie Komisji ds. Kleru powołanej przy KC PZPR w dniu 4 listopada 1958 r. materiał głosi niedwuznacznie pochwałę rozwiązań „siłowych” w stosunkach z Kościołem. Autor materiału pisze: *zrobiła wrażenie stanowcza postawa władz* (chodziło mu zapewne o list KC PZPR z 29 lipca 1958 r. do instancji partyjnych nt. stanu stosunków między państwem a Kościołem i polityki wyznaniowej PRL, szeroko zakrojoną antyklerykalną kampanię prasową, antykościelne wystąpienie Władysława Gomułki na naradzie aktywu oświatowego, administracyjne i sądowe posunięcia władz skierowane przeciwko Kościołowi – B.F.) *...Stąd ogólne dyrektywy Wyszyńskiego – biskupów – spokój, nie prowokować władz (ani centralnych, ani terytorialnych) – nie narażać się, bo mogą być złe konsekwencje, ale jednocześnie: pracować spokojnie, konsekwentnie zdążać do celu, z niczego w programie nakreślonym przez Episkopat – nie rezygnować. Podnieść i złączyć z klerem całe społeczeństwo. Inaczej mówiąc: pewna zmiana taktyki, przy niezmiennym, zasadniczym stanowisku władz kościelnych*¹.

¹(Ł.S.): *Sytuacja w stosunkach między Państwem i Kościołem w okresie od września do listopada 1958 r.* Komisja KC ds. Kleru, AAN/UdW/teczka w opracowaniu (dawną sygnaturą 56/841 B. 20), s. 90.

Za sukces najbardziej doniosły partia uznała skuteczne ograniczenie nauki religii w szkołach, m.in. przez odsunięcie osób zakonnych od prowadzenia katechezy. Z zadowoleniem uznano, że to *bardzo bolesne posunięcie dla Kościoła nie tyle z punktu widzenia nauki religii, ile perspektyw pracy zakonów w Polsce. Stan – dopuszczono do szkół około 100, w stosunku do 20 000 poprzednio*². Co się zaś tyczy sprawy nauki religii w szkołach w ogóle, partia uznała, że: *Wygasta, nie budzi zainteresowania w społeczeństwie. Lepiej, szerzej i całkowicie przeprowadzona – niż przypuszczaliśmy. Podczas spotkań poselskich – ani jednego pytania w tych sprawach. Wyszyński: „trzeba umieć przyjmować klęski”. Rozżalenie, że społeczeństwo opuściło kler. Nie ma nastroju do wojny religijnej*³. Cytowana notatka zawiera wiele takich, pełnych nieskrywanej satysfakcji komentarzy.

Podobny ton wyczuwa się w notatce Jerzego Sztachelskiego z rozmowy z bp. Choromańskim, przeprowadzonej 6 października 1958 r. Bp Choromański przyszedł do Sztachelskiego z własnej inicjatywy, co ten odebrał jako oczywisty sukces. Zaczął rozmowę od stwierdzenia, że biskupi są zatroskani atmosferą, *jaka tworzy się wokół Kościoła i Episkopatu*. Choromański kilkakrotnie w czasie rozmowy podkreślał, że *Episkopat jest bardzo zaniepokojony wystąpieniem I Sekretarza KC PZPR (chodzi tu o bardzo ostre w tonie wystąpienie Gomułki na naradzie aktywu oświatowego 24 listopada 1958 r. – B.F.), że jest boleśnie dotknięty zarzutami knowań przeciw państwu. Kościół nie prowadzi knowań, lecz odwrotnie – ma świadomość swego wkładu w życie społeczeństwa. Przypominał i powoływał się na udział kleru w wyborach. Skarżył się na ataki w prasie, wobec których Kościół jest bezbronny. W pewnym momencie zainteresował się, czy Władysław Gomułka przemawiał „z ramienia partii czy rządu”. Powracał do przemówienia tow. Gomułki i zakończył prośbą, ażeby przekazał jego słowa o bolesnej i pełnej niepokoju reakcji*

²W rzeczywistości dopuszczono do nauczania religii w szkole 112 zakonników, w tym ani jednej zakonnicy. Mimo uzasadnionych prośb Kościoła o zmianę tej decyzji, która całkowicie dezorganizowała nauczanie religii, odpowiedź Urzędu do Spraw Wyznań była krótka: „Nie zamierzamy usuwać nauczania religii ze szkół, lecz nie zgodzimy się na zakonników”. Patrz: 6 XI 1958, Warszawa, *Notatka Urzędu do Spraw Wyznań w sprawie posiedzenia Komisji Wspólnej*, w: P. Raina, *Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945–1989*, t. 1, *Lata 1945–1959*, Poznań 1994, s. 483. (Dalej: *Kościół w PRL...*, t...).

³(Ł.S.), *Sytuacja...*, s. 92, 91.

Episkopatu na akcenty na naradzie oświatowej – tow. Wiesławowi⁴ – zanotował Sztachelski.

Kończąc rozmowę bp Choromański zapytał dyrektora Urzędu do Spraw Wyznań, co Episkopat ma robić, aby poprawić zaistniałą sytuację, na co Sztachelski lakonicznie i z zamierzoną – jak się wydaje – arogancją odpowiedział, że *sprawy są znane i były już wielokrotnie dyskutowane. Episkopat w grudniu 1956 roku przyjął na siebie zobowiązania wyrażone również w ogłoszonym komunikacie Komisji Wspólnej. Nie są one wypełniane, lecz odwrotnie, łamane. Lojalność wobec zobowiązań jest zasadniczym warunkiem poprawy atmosfery i stosunków między państwem a Kościołem. Wypowiedzi prasy są spowodowane brakiem jakiegokolwiek pozytywnej reakcji ze strony Episkopatu na liczne uwagi i zastrzeżenia, zgłaszane przez nas poprzednio na Komisji Wspólnej. Prasa porusza sprawy zasługujące na krytykę i będzie je poruszać w przyszłości⁵.*

Największe nadzieje kierownictwo partyjne wiązało z tzw. rozwarstwianiem się kleru. Odnotowywano każdy, najdrobniejszy nawet przejaw niestereotypowej postawy biskupa, wyciągano daleko idące wnioski z każdej krytycznej wypowiedzi kapłana o hierarchii Kościoła, zwłaszcza o prymasie Wyszyńskim. Okazywano radość, że tzw. księża pozytywni okazują *duże ożywienie, chodzą i badają sytuację, naradzają się⁶*. Ponieważ jednak z tych porad i chodzenia nic konkretnego nie wynikało oskarżano kierownictwo Kościoła o zastraszanie szeregowego duchowieństwa, o demonstrowanie wrogości wobec państwa, o nazywanie rządu PRL „reżimem”. Głoszono, że w nadziei *ożywienia trudności* Kościół stale wraca do spraw *wygasłych i przegranych*, jak np. dekrucyfikacja (tak nazywano przeprowadzoną z dużą konsekwencją akcję zdejmowania krzyży, zawieszonych po 1956 r. w szkołach, szpitalach i innych miejscach publicznych – B.F.).

Wobec stosowanych przez władze represji i szykan Kościół starał się zachować spokój, a niekiedy decydował się na *bolesną rezygnację* (jak to sformułował bp Bolesław Kominek po zamknięciu kościelnego Instytutu Naukowego we Wrocławiu). Wystąpienie bp Eugeniusza Baziaka, który oświadczył: *Nic nie szkodzi, niech ludzie świeccy wie-*

⁴Notatka z rozmowy tow. Sztachelskiego z bpem Zygmuntem Choromańskim w dniu 6 października 1958 roku. AAN/PZPR/V/59, s. 186 a.

⁵Tamże.

⁶(Ł.S.), *Sytuacja...*, s. 92.

dąż, jakie są władze rządowe, które zaczepiają katolików, zaczęło się z krzyżami, teraz zacznie się z różnymi kapliczkami, a potem pójdą klasztory, parafie itp., urzędnicy partyjni odczytali, jako inspirowanie wiernych do zbierania podpisów i protestów przeciw polityce władz⁷.

9 października 1958 r. zmarł w wieku 82 lat znienawidzony przez władze komunistyczne Pius XII. 28 października 51 kardynałów zgromadzonych na konklawe wybrało papieża, którym został Angelo Giuseppe Roncalli. Przybrał on imię Jana XXIII. Peerelowskie władze partyjne przyjęły ten wybór z dużym zadowoleniem, charakteryzując nowego papieża jako *modernistę, który uzależnia się od Zachodu i kieruje ofensywę na kraje kolonialne*⁸. Taka diagnoza sytuacji sprzyjała koncepcji osłabiania polskiego katolicyzmu przez wspieranie różnych ruchów intelektualnych w samym Kościele, zwłaszcza tych, które – z punktu widzenia reżimowych ideologów – miały charakter postępowy, co znaczyło, że można je wykorzystać jako przeciwwagę dla „fundamentalizmu” prymasa Wyszyńskiego. Ta nowa tendencja w polityce partii wobec religii i Kościoła najszybciej ujawniła się w polityce wydawniczej, której kierownictwo partyjne poświęciło jesienią 1958 r. szczególnie wiele uwagi.

Na posiedzeniu Komisji dla Spraw Kleru w dniu 4 listopada 1958 r.⁹ postanowiono opracować plan wydawniczy, mający wspierać planową ateizację (zwaną uporczywie socjalistyczną laicyzacją) społeczeństwa polskiego. W toku dyskusji zalecano, by *śmiało korzystać z wznowień literatury światopoglądowej, naukowej, filozoficznej obok propagandowej, dla szerokiego kręgu czytelników (nawet do typu literatury odpustowej, kalendarzy książkowych itp.)*¹⁰. Mówiono, że konieczne jest inicjowanie nowych wydawnictw naukowych, filozoficznych i historycznych, że *potrzebne są pozycje wydawnicze, kształtujące pozytywne stanowisko w procesie laicyzacji, a więc z zakresu etyki świeckiej, wydawnictw z zakresu wychowania dla nauczycieli*

⁷Tamże, s. 93.

⁸Tamże.

⁹W posiedzeniu uczestniczyli członkowie Komisji: Zenon Kliszko, Jerzy Sztachelski, Walenty Titkow, Artur Starewicz i Władysław Bieńkowski, a także, jako zaproszeni goście: Leon Stasiak, Kazimierz Rusinek, Helena Zatorska, Adam Bromberg (PWN), Romuald Jeziński (KiW) oraz red. Pomorska (Wiedza Powszechna).

¹⁰*Protokół posiedzenia Komisji dla Spraw Kleru z dnia 4 XI 1958 r., godz. 19, AAN/UdSW/ teczka w opracowaniu (dawna sygnatura 56/841/B. 20), s. 167.*

i rodziców, na różnych poziomach¹¹. Dyskutanci domagali się wydawnictw encyklopedycznych, informujących o religiach, Kościołach i historii. Zwracano uwagę, że potrzebne są przede wszystkim pozycje interesujące wierzących, a nie tylko trafiające do przekonania ateistów. Wskazywano też na konieczność niskich cen tego typu wydawnictw.

W pierwszej kolejności postanowiono opracować biblioteczkę światopoglądową dla nauczycieli. W jej przygotowaniu mieli współdziałać przedstawiciele Wydziału Propagandy KC PZPR (kierownikiem Wydziału był od marca 1956 r. do stycznia 1960 r. Andrzej Werblan), Ministerstwa Kultury i Sztuki oraz Urzędu do Spraw Wyznań. Przy Wydziale Propagandy utworzono nawet specjalną komisję ds. laicyzacji¹². Artur Starewicz uznał też za wskazane w szerszym, niż dotąd zakresie wykorzystać w walce z religią i Kościołem Stowarzyszenie Ateistów i Wolnomysłicieli¹³.

Odzwierciedleniem tendencji wyrażonych w dyskusji na wspomnianym wyżej posiedzeniu Komisji ds. Kleru był materiał omawiający zamierzenia wydawnicze i sprawy polityki upowszechnieniowej w zakresie literatury antyklerykalnej i ateistycznej na 1959 r. Celem tego opracowania było ukazanie wysiłków poszczególnych wydawnictw w zakresie: a) *operatywnej odpowiedzi na polityczną ofensywę kleru*; b) *stworzenia popularnej literatury ateistyczno-swiatopoglądowej, o szerokim zasięgu, dostępnej i obliczonej w pierwszym rzędzie na najszerszy dołowy aktyw partyjny, stronnictw politycznych i organizacji społecznych, szerokie kręgi inteligencji (nauczycielstwo, działacze oświatowi, bibliotekarze itp.), młodzież*¹⁴. Większość planowanych pozycji wydawniczych dotyczyła aktualnej problematyki politycznej i moralnej, ale także historii Kościoła, zwłaszcza zaś tendencji nie ukazanych stosunków polsko-watykańskich w przeszłości. Upowszechniano prace o metodach laicyzacji. Ubolewano, że w planach wydawniczych na 1959 r. *dominuje problematyka religioznawcza*,

¹¹ Tamże.

¹² Centralne archiwum KC PZPR, PPR, PPS, PZPR. *Struktura aparatu centralnego. Kierownicy i zastępcy kierowników wydziałów. 1944–1980. Do użytku wewnątrzpartyjnego*. Opracowali: Władysław Ciempiel, Józef Jakubowski, Jan Szczepilewski, Warszawa 1980, s. 62.

¹³ *Protokół posiedzenia Komisji dla Spraw Kleru z dnia 4 XI 1958 r.*, s. 168.

¹⁴ *Notatka w sprawie literatury antyklerykalnej i ateistycznej (zamierzenia wydawnicze, sprawy upowszechnienia)*, tamże, s. 68.

przy niedostatecznym jeszcze uwzględnieniu pozycji antyklerykalnych i antywatykańskich¹⁵. Godna uwagi jest wysunięta przez autora notatki teza, że istotną rolę w przeciwdziałaniu akcji kleru, zwłaszcza wśród młodzieży, mogą odegrać pozycje seksuologiczne¹⁶, których istotnie sporo znalazło się w planach wydawniczych na 1959 r.

Podczas, gdy produkcja wydawnictw ateistycznych i antykościelnych rozwijała się dynamicznie, uzyskując nie tylko formalne, ale przede wszystkim materialne wsparcie ze strony władz partyjnych, wydawnictwa kościelne napotykały ciągle nowe przeszkody i ograniczenia. Począwszy od rekwizycji powielaczy znajdujących się w Instytucie Prymasowskim na Jasnej Górze władze przedsięwzięły wiele działań uniemożliwiających w praktyce kościelną działalność wydawniczą. Korespondencja między Urzędem do Spraw Wyznań, a także Prokuraturą Generalną z Sekretarzem Episkopatu w sierpniu i wrześniu 1958 r.¹⁷ dobitnie wskazuje, że partia nie zamierzała ustąpić ani na krok w sprawie dania Kościołowi możliwości upowszechniania jego poglądów w formie materiałów powielanych.

Na posiedzeniu Komisji ds. Kleru 8 grudnia 1958 r. ustalono, że plan wydawnictw katolickich na 1959 r. *należy utrzymać w zasadzie na wysokości roku 1958*. Po ocenowaniu i „wycięciu” niektórych pozycji dopuszczono wydanie książek znajdujących się w planie wydawniczym „Znaku”. Jednocześnie postanowiono cofnąć koncesję i zlikwidować wydawnictwa: „Apostolstwo Modlitwy” oo. jezuitów z Krakowa oraz „Rycerz Niepokalanej”. Jednocześnie zdecydowano: 4. Nie uwzględnić w planie ze względu na dochodzenie prokuratorskie wydaw[nictwa] ss. Loretanek w Warszawie. 5. Powrócić do sprawy wydawnictwa pallotinów (tak w oryginale – B.F.) i wyjaśnić sprawę zaopatrzenia w maszyny drukarskie oraz do sprawy Kurii Sandomierskiej w późniejszym czasie. 6. Zlecić Tow. Galińskiemu przygotować na gruntownym przepracowaniu oparte wnioski w sprawie profilów

¹⁵Tamże, s. 69.

¹⁶Tamże, s. 71.

¹⁷4 sierpnia 1958 r., Warszawa, *List Urzędu do Spraw Wyznań do Sekretarza Episkopatu bp. Z. Choromańskiego w sprawie używania powielaczy*, w: *Kościół w PRL...*, t. 1, s. 647-649; 4 października 1958 r., Warszawa, *List Prokuratury Generalnej do Sekretarza Episkopatu bp. Z. Choromańskiego w sprawie cenzury powielaczy wydawnictw kościelnych*, tamże, s. 651; 15 października 1958 r., Warszawa, *List Sekretarza Episkopatu bp. Z. Choromańskiego do Prokuratury T. Majewskiego w sprawie cenzury powielaczy wydawnictw kościelnych i ich konfiskat*, tamże, s. 651-652.

wydawniczych wydawnictw katolickich¹⁸. Najbardziej kuriozalnie brzmi dyrektywa nr 7: *Posłowi Frankowskiemu wyrazić zgodę na wydawanie paru pozycji z literatury pięknej, jednakże nie na książki Rodziewiczówny*¹⁹.

Ewentualność rozszerzania się kościelnych wydawnictw, powielanych poza cenzurą, spędzała nieustannie sen z powiek partyjnym funkcjonariuszom. Informacja Urzędu do Spraw Wyznań „W sprawie wykonania wytycznych Biura Politycznego w zakresie stosunków między państwem a Kościołem” z 1958 r. podaje: *Główny Urząd Kontroli Prasy stoi na stanowisku, że centralizowanie w Warszawie kontroli wydawnictw katolickich byłoby ze względów techniczno-organizacyjnych b. trudne. Poważna poprawa możliwości porozumiewania, dzięki założeniu dalekopisów we wszystkich terenowych urzędach w ciągu najbliższych dwóch miesięcy, w dużej mierze rozwiązuje to zagadnienie. Ustalono również i wprowadzono w życie stałą współpracę i porozumiewanie się Urzędów Kontroli Prasy i Wydziałów do Spraw Wyznań, co ma szczególne znaczenie przy przeprowadzaniu kontroli instrukcji i wytycznych władz kościelnych. W naradach Kierowników Urzędów Kontroli Prasy bierze systematycznie udział Urząd do Spraw Wyznań*²⁰.

Sprawa kontroli powielaczy i materiałów na nich odbijanych należała ustawowo do Urzędu Kontroli Prasy²¹. Urząd do Spraw Wyznań uznał, że oficjalna cenzura nie jest dostatecznie przygotowana do organizacji kontroli kościelnych wydawnictw powielaczowych. W związku z tym wysunięto propozycję stworzenia zespołów składających się z przedstawiciela Wojewódzkiego Urzędu Spraw Wewnętrznych (jako kierownika operatywnego), przedstawiciela Urzędu Kontroli, który miał występować na zewnątrz, jako osoba przepisami prawa upoważniona do kontroli, oraz przedstawiciela Milicji Obywa-

¹⁸ Protokół nr 3 posiedzenia Komisji dla Spraw Kleru z 8 grudnia 1958 r. Obecni członkowie: Z. Kliszko, J. Sztachelski, H. Golański, T. Galiński, A. Starewicz, A. Werblan. Zaproszeni: K. Rusinek, H. Zatorska. AAN/UdSW/ teczka w opracowaniu (dawna sygnatura 56/841/B. 20), s. 2-3.

¹⁹ Tamże, s. 3.

²⁰ Informacja w sprawie wykonania wytycznych Biura Politycznego w zakresie stosunków między państwem a Kościołem, 1958 r. (brak datyiennej) AAN/UdSW/ teczka w opracowaniu (dawna sygnatura 125/19), s. 2-3.

²¹ Prezesem Głównego Urzędu Kontroli Prasy, Publikacji i Widowisk od lutego 1958 r. do lipca 1964 r. był Czesław Skoniecki, kierownik Referatu do Spraw Kleru w Sekretariacie Franciszka Mazura w 1949 r.

telskiej (jako czynnika wykonawczego). Zespoły takie miały podejmować działania *po uprzednim rozpoznaniu obiektu kontrolowanego przez organa bezpieczeństwa*. Kontroli miały podlegać zarówno punkty sprzedaży, jak i powielarnie. Zdecydowano, że *ujawnione materiały powielane z pominięciem obowiązujących przepisów – będą konfiskowane. Powielacze i maszyny drukarskie będą zabierane w depozyt (nie ma bowiem podstawy do prawnej konfiskaty), winni pociągani do odpowiedzialności*²². Zespoły miały działać na terenie całego kraju *aż do osiągnięcia całkowitego uporządkowania tego zagadnienia*²³.

Tak więc w przededniu zbliżającego się III Zjazdu PZPR władze partyjne uporały się z jednym z najtrudniejszych i najbardziej zapalnych elementów polityki wewnętrznej, jakim niewątpliwie była pozycja Kościoła katolickiego w państwie. Październikowe obietnice zostały złamane lub wypaczone, powrócono do większości praktyk z okresu stalinowskiego, choć stosowano je ostrożniej i z większą hipokryzją.

Wszelkie nadzieje Episkopatu Polski na złagodzenie polityki władz peerelowskich wobec religii i Kościoła zostały ostatecznie przekreślone słowami Władysława Gomułki oraz Józefa Cyrankiewicza wygłoszonymi z trybuny III Zjazdu PZPR, który obradował w dniach od 10 do 19 marca 1959 r. i definitywnie zakończył krótką epokę „odwilży” i odgórnej demokratyzacji systemu politycznego PRL. W referacie sprawozdawczym, wygłoszonym przez Władysława Gomułkę sprawy Kościoła, religii i wierzących zajęły poczesne miejsce. Warto wygłoszone przez niego poglądy szczegółowo zreferować (choć wiele w nich będzie powtórzeń też już dobrze znanych), gdyż stały się one dla wszystkich instancji władzy obligatoryjną wykładnią stanowiska rządzącej partii w omawianej kwestii, mającą funkcjonować w praktyce przez najbliższe dziesięciolecie.

Gomułka wyszedł od sprawy jedności społeczeństwa, jako wartości nadrzędnej, zagrożonej przez sztuczny podział na wierzących i niewierzących. Jego zdaniem to *siły wsteczne* (a więc przede wszystkim Kościół) wykorzystują różnice światopoglądowe do *rozpalania walki politycznej* w Polsce. Partia natomiast dąży do zespolenia wszystkich sił ludowych w interesie socjalistycznej ojczyzny, kierując się zasadą, że *państwo powinno traktować sprawę wierzeń i praktyk religijnych*

²² Informacja w sprawie wykonania wytycznych..., s. 3.

²³ Tamże.

jako sprawę prywatną obywatela, że powinno zagwarantować całkowitą tolerancję religijną oraz wolność sumienia²⁴. W pojęciu Gomułki nie było żadnej sprzeczności między tymi zasadami, a taką na przykład (wygłoszoną w tym samym referacie) tezę, jak następująca: *Idzie o to, by wykłady o charakterze światopoglądowym czy ogólno-ideologicznym, jak wykłady z zakresu filozofii, socjologii i ekonomii dla ogółu studentów były prowadzone wyłącznie w duchu marksizmu. Wykłady te mają przecież zadanie wychowawcze. Jaki jest więc sens wpajania słuchaczom (w drodze tych szerokich, obejmujących wszystkich studentów, wykładów) treści antymarksistowskich, treści nie zbliżających, lecz oddalających od obiektywnej prawdy, treści nie zbliżających, lecz oddalających od socjalizmu? Z pewnością nie jest naszym zadaniem ułatwiać przeciwnikom marksizmu dotarcie do umysłów szerokiej masy studenckiej*²⁵.

Innymi słowy Gomułka opowiadał się za pełną wolnością wyboru światopoglądu, pod warunkiem że będzie to światopogląd bliski marksizmowi. Dlatego też akceptował różne realistyczne i bardziej światłe środowiska katolickie, które usiłują iść z postępem i szukają swego miejsca w społeczeństwie budującym socjalizm²⁶, a potępiał zdecydowanie Episkopat Polski, który z tak rozumianym postępem nie chciał mieć nic wspólnego.

Gomułka przekonany był o demokratyzmie swoich poglądów na rolę i miejsce Kościoła w państwie. Zalecał traktować Kościół wyłącznie jako instytucję religijną, powołaną do zaspokajania potrzeb ludzi wierzących. Sądził też, że oddzielony od państwa Kościół może działać swobodnie jedynie na zasadzie uznania istniejącego w Polsce ustroju społecznego oraz postępowania zgodnego z racją stanu Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej. *Działalność duszpasterska nie może być w żadnym razie wykorzystywana dla celów politycznych, dla przeciwstawiania wierzących niewierzącym, dla atakowania polityki naszej partii i rządu ludowego. Niestety, w praktyce często dzieje się inaczej*²⁷ – grzmiał Gomułka z trybuny zjazdowej, dodając: *Nie pogodzimy się z jakąkolwiek reakcyjną działalnością polityczną ze*

²⁴ III Zjazd PZPR, Referat sprawozdawczy KC wygłoszony 10 marca 1959 r. w: W. Gomułka, *Przemówienia 1959*, Książka i Wiedza, Warszawa 1960, s. 137.

²⁵ Tamże, s. 160.

²⁶ Tamże, s. 138.

²⁷ Tamże.

strony Kościoła (...) Hierarchię kościelną przestrzegamy przed naruszaniem prawa i zarządzeń państwowych, co znowu się powtarza. Radzimy zaniechać prowokowania władzy ludowej, bo nie wyjdzie to Kościołowi na użytek. Jeszcze raz mówimy, że wojny z Kościołem nie chcemy. Ale Kościół musi być tylko Kościołem, musi się ograniczyć do spraw wiary i pozostać w kościele. Dawno minęły już czasy średniowiecznej supremacji Kościoła nad państwem. Trzeba dostosować się do postępu i wyrzec się beznadziejnej myśli o walce z socjalizmem²⁸.

Paternalistyczny ton Gomułki dziś może budzić jedynie politowanie, ale wówczas, wzmocniony jeszcze wystąpieniem Józefa Cyrankiewicza, który oskarżył polską hierarchię kościelną o zdradziecką działalność antypaństwową i fanatyzm religijny²⁹, wywołał głębokie zaniepokojenie Episkopatu. Na Konferencji Plenarnej Episkopatu w Warszawie 15 kwietnia 1959 r. został przyjęty i wystosowany do rządu PRL memoriał o sytuacji Kościoła w Polsce. Przyczyną, dla której biskupi wybrali drogę listu do rządu, a nie publicznego oświadczenia była jedynie uwaga na szczególną sytuację Ojczyzny naszej, dla której pragniemy spokoju i ładu wewnętrznego; jedynie wzgląd na dobre imię Polski wobec świata; jedynie pamięć o tym, że to przecież Episkopat wytrwale podtrzymywał dotychczas postawą swoją zaufanie do korzystnych przemian; jedynie obawa, by nie ściągnąć na Hierarchię zarzutu, jakoby chciała źle usposabiać do władz publicznych³⁰ – czytamy w memoriale.

Biskupi wiele uwagi poświęcili nieustającym atakom na Kościół, Hierarchię i wierzących obywateli pisząc, że w PRL duchowieństwu i ludziom wierzącym można bezkarnie wszystko zarzucić, że utarł się już zwyczaj udzielania Hierarchii kościelnej publicznych admonicji, karcenia i ostrzeżeń, rzucania posądzeń o złe zamiary wobec istniejącego ustroju³¹, że kilkadziesiąt milionów spokojnych obywateli wyznania katolickiego żyje ciągle pod pręgierzem posądzeń o wsteczność, zabobon, ciemnogród, reakcyjność, wiązanie się z siłami wrogimi nowemu ustrojowi. Tylko wybrana grupka „ludzi postępowych” ma przywilej reprezentować postęp, zrozumienie sytuacji Polski, pra-

²⁸ Tamże.

²⁹ „Nowe Drogi”, nr 4/1959, s. 495.

³⁰ 15 kwietnia 1959, Warszawa, *Memoriał Episkopatu do Rządu PRL o sytuacji Kościoła w Polsce*, w: *Kościół w PRL...*, t. 1, s. 691.

³¹ Tamże.

*cować pozytywnie dla dobra Państwa*³². Stwierdzili też zdecydowanie, że to nie Hierarchia kościelna prowokuje i podcina autorytet władzy; ale to Hierarchia jest nieustannie prowokowana, co nie jest bez szkody w społeczeństwie dla autorytetu każdej innej władzy³³.

Zdaniem biskupów również zarzuty partii pod adresem Kościoła, że zmierza do eskalacji konfliktu między wierzącymi i niewierzącymi, miały się z prawdą. Przeciwnie – pisali – to nie hierarchia pogłębia podział na wierzących i niewierzących, ale zdobywająca sobie znowu coraz szersze zastosowanie *administracyjna praktyka życia codziennego*. W dodatku partia każe za postępowy uznawać *zastarzały program moralności laickiej i szkoły świeckiej, tych produktów zeszlowiecznej mentalności masonsko-mieszczańskiej krajów kapitalistycznych, tak obcej duchowości Polski, zwłaszcza współczesnej*³⁴.

Episkopat przeciwstawił się także zdecydowanie oskarżeniom o mieszanie się Kościoła do polityki, zwłaszcza zaś o odciąganie obywateli od państwowego programu obchodów Tysiąclecia Państwa polskiego. *Przecież program ogólnopolski – pisali biskupi – wypełniają też katolicy, zarówno przez swoje prace naukowe, jak gospodarcze, przez świadczenie na budowę szkół, przez udział w komitetach obchodowych. Nie można przytoczyć ani jednego przykładu negatywnego stosunku Biskupów, duchowieństwa, czy Wiernych do Millennium Państwa polskiego, nie ma prób pomniejszania inicjatywy władz państwowych, pomimo tego, że w Komitecie ogólnopolskim Kościół polski nie jest oficjalnie reprezentowany*³⁵.

Za największe zagrożenie dla Kościoła Episkopat uznał wszakże sukcesywne wycofywanie się władz państwowych z ustaleń przyjętych obustronnie w toku posiedzeń Komisji Wspólnej. Czytamy w memoriale, że *cały szereg tych uzgodnień, mozolnie wspólnie osiągniętych, zostało jednostronnie aktem administracji zmienione; i tak – jednostronnym pogwałceniem ustalonych zasad było usunięcie zakonnych katechetów ze szkół, wyrzucenie poza nawias życia szkolnego rekolekcji wielkopostnych, zahamowanie budownictwa sakralnego, przywłaszczenie administrowanej przez Państwo własności kościelnej, wyniszczający system podatków kościelnych, nasilające się nękanie duchowieństwa przez aparat bezpieczeństwa i przez urzędy wyznaniowe, konfiskata darów zagranicznych wbrew woli ofiarodaw-*

³² Tamże, s. 692.

³³ Tamże, s. 694.

³⁴ Tamże, s. 695.

³⁵ Tamże, s. 697.

ców itp.³⁶ Kościół miał wszelkie podstawy, by uznać, że w Polsce doszło do stworzenia *wyjątkowego systemu prawnego dla Kościoła*, dającego duchowieństwu niezmiernie wąski margines działania akceptowanego przez władze.

Memoriał do rządu PRL z 15 kwietnia 1959 r. podpisał prymas Stefan Wyszyński, arcybiskupi: Eugeniusz Baziak i Antoni Baraniak oraz dwudziestu członków Episkopatu Polski. Minister spraw wewnętrznych Władysław Wicha odesłał go 18 kwietnia 1959 r. sekretarzowi Episkopatu ze słowami: *Sprawy poruszone w tym piśmie należą do kompetencji Urzędu do Spraw Wyznań*³⁷. Trudno się dziwić, że w tej sytuacji bp Z. Choromański odpisał: *Istota praworządności obowiązuje obydwie strony: nie tylko obywateli i instytucje społeczne działające w Państwie, ale i władze publiczne i organy administracji. Co więcej – bardziej obowiązuje organa publiczne, gdyż one są na to ustanowione, by przyznać każdemu, co mu się słusznie należy. Jak wygląda praworządność stosowana przez władze administracyjne do Kościoła, dowiedziałyby się Pan Minister właśnie z Memoriału Episkopatu*³⁸.

W rzeczywistości memoriał Episkopatu z 15 kwietnia 1959 r. po-traktowano we władzach partyjnych bardzo poważnie. Urzędowi do Spraw Wyznań zlecono przygotowanie obszernej informacji o aktualnym stanie stosunków między państwem a Kościołem. Materiał ten stanowić miał podstawę dyskusji na posiedzeniu Biura Politycznego KC PZPR, planowanego na 25 maja 1959 r.

Obszerne opracowanie Urzędu do Spraw Wyznań dla Biura Politycznego, nazwane skromnie „notatką”, zawiera szczegółową ocenę *sukcesów władzy ludowej w walce z Kościołem w okresie od 28 czerwca 1958 r. (kiedy to odbyło się posiedzenie Biura Politycznego KC, na którym rozpatrywano ostatnio problemy strategii wobec Kościoła) do maja 1959 r.* Według autora notatki okres ten *charakteryzował się (...) bardziej stanowczym i konkretnym odporem w stosunku do ofensywy klerykalnej, rozwijanej przez Kościół*³⁹. List Sekretariatu KC z lipca 1958 r. w sprawie stosunków z Kościołem,

³⁶ Tamże, s. 698.

³⁷ 20 kwietnia 1959, Warszawa, *List Sekretarza Episkopatu bp. Z. Choromańskiego do Ministra Spraw Wewnętrznych W. Wichy w sprawie przestrzegania praworządności* (wraz z przypisem P. Rainy). Tamże, s. 701.

³⁸ Tamże, s. 702.

³⁹ (Ł.S.), *Notatka dla Biura Politycznego z maja 1959 roku*, AAN/UdSW/125/23, s. 1.

według Urzędu do Spraw Wyznań odegrał *ważną i pozytywną rolę* i był *bardzo dobrze przyjęty przez Partię*. Autor notatki pisze też: *W tym okresie duży nacisk został położony na przymuszenie władz kościelnych do poszanowania prawa*⁴⁰. W tym zakresie za najważniejsze osiągnięcia uznano likwidację wydawnictw powielaczowych Instytutu Prymasowskiego na Jasnej Górze, postęp w dziedzinie laicyzacji szkoły, przerwanie procesu odzyskiwania ziemi i zabudowań przez Kościół, akcję dekrucyfikacyjną, pozbawienie zakonników prawa nauczania religii, wreszcie wykorzystanie prasy w kampanii antykościelnej. Zdaniem Urzędu *poważny postęp osiągnięto w ograniczaniu działania władz kościelnych*, a także *zahamowano budownictwo sakralne*⁴¹. Skutecznie powstrzymano też zakładanie nowych parafii, zwalczano zbiórki pieniężne (zwłaszcza na budownictwo sakralne), *osiągnięto jednolitą interpretację przepisów prawa odnosnie własności poniemieckiej na Ziemiach Zachodnich, do której pretendują władze kościelne*, wreszcie od 1 stycznia 1959 r. podniesiono podatki, *w marnym stopniu w stosunku do duchowieństwa i w wysokim stopniu w stosunku do kurii biskupich, zakonów i instytucji kościelnych*⁴². Do innych „osiągnięć” w zakresie walki z Kościołem zaliczono ograniczenie wszelkich zniżek i przywilejów, przyznanych wcześniej władzom kościelnym, przeprowadzenie w Sejmie ustawy o cmentarzach oraz zmianę ustawy o aktach stanu cywilnego (ślub kościelny mógł być udzielony wyłącznie po ślubie cywilnym), wreszcie wprowadzenie obowiązku służby wojskowej dla alumnów seminariów duchownych (co, ku zadowoleniu partyjnych urzędników, wywołało duże zaniepokojenie władz kościelnych).

Tak więc – ku zadowoleniu Urzędu do Spraw Wyznań – *zadania ustalone na ostatnim posiedzeniu Biura Politycznego zostały wykonane*, a społeczeństwo zyskało dowód, że *stosunki między Państwem a Kościołem zostały unormowane na słusznych podstawach*.

BARBARA FIJAŁKOWSKA, ur. 1942, dr hab., dyrektor Instytutu Nauk Politycznych i Filozoficzno-Społecznych Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, autorka m.in. książki „Partia wobec religii i Kościoła w PRL”. Mieszka w Warszawie.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Tamże, s. 2.

⁴² Tamże, s. 3.

 sesje - sympozja

INNA WERSJA EMIGRACJI

*Ogólnopolska
konferencja naukowa
„Jerzy Pietrkiewicz –
inna wersja
emigracji”*

**Pracownia Badań Emigracji
Instytutu**

**Literatury Polskiej UMK,
Toruń, 11 – 12 maja 2000 r.**

Nie istnieje monograficzne opracowanie twórczości Jerzego Pietrkiewicza. Toruńska konferencja była pierwszą próbą stworzenia pełnego, choć z konieczności ogólnego, jej obrazu. Sesję otworzył dyrektor Instytutu Literatury Polskiej UMK prof. dr hab. Jerzy Speina. Jako pierwszy głos zabrał prof. Florian Śmieja z Kanady. Przedstawił on postać Pietrkiewicza z perspektywy osobistej – F. Śmieja jest wieloletnim przyjacielem Pietrkiewicza, współzałożycielem londyńskiej grupy „Kontynenty”, której ideowym patronem był właśnie Jerzy Pietrkiewicz. Ów rodzaj reminiscencji przeplatany był cytatami z wypowiedzi Pietrkiewicza, fragmentami jego listów. Wystąpienie prof. Śmieji było swego rodzaju wprowadzeniem w dwa kręgi różniące się sposobem badawczego

ujęcia. Pierwszy stanowiły referaty i opracowania dążące do całościowego opisania dorobku twórczego Jerzego Pietrkiewicza, ustalenia jego miejsca i roli w literaturze nie tylko polskiej, określenia go w myśl przyjętej typologii, a tym samym wpisania w krąg pisarstwa danego rodzaju. Krąg drugiego rodzaju stanowiły studia analityczne, które zatrzymywały się na pojedynczych realizacjach literackich, szczegółowo śledziły rodzaj pojawiającej się motywiki poetyckiej, albo dokonywały klasyfikacji wybranych dzieł prozatorskich. Trzeba stwierdzić, że większość wystąpień miała ambicje pierwszego rodzaju – spojrzenia na twórczość Pietrkiewicza w szerokiej perspektywie i dokonania jej oceny w takim ujęciu. Prof. dr hab. Janusz Kryszak (UMK Toruń) rozważał usytuowanie Pietrkiewicza wobec powszechnie realizowanego modelu literatury emigracyjnej i przyczyny wyznaczonego mu względem niego miejsca. Osobność, wyobcowanie, samoizolacja, samotność odwagi – takie określenia niejednokrotnie pojawiały się, w tym i innych wystąpieniach, jako wyznaczniki osobistej i twórczej osobowości pisarza. Jako konsekwencję tak określonego jej statusu badał prof. Kryszak stałe wątki oraz rozwiązania strukturalne w twórczości Pietrkiewicza. Dr hab. Marek Pytasz (UŚ Katowice) zaakcentował aspekt wyobcowania, który nie tyle pozwalałby na podporządkowanie pisarstwa Pietrkiewicza wg już istniejącej klasyfikacji, co ustanawiał nową typologię. Agnieszka Krysińska (UŚ Katowice) dokonała syntetycznego ujęcia twórczości poetyckiej Pietrkiewicza, do której klucz stanowiły cykl poematów

eksperymentalnych, od „Kuli magicznej” do „Piątego poematu”. Próbę przebadania struktury poetyckiej wyobraźni Pietrkiewicza, która od wczesnych utworów do ostatnich poematów ulega wyraźnemu przekonstruowaniu, podjęła mgr Barbara Czarnecka (UMK Toruń). Analiza sytuacji biograficznych, które powodowały pewne zachowania poetyckie, prześledzenie stałych dyspozycji twórczych, przy jednoczesnej zmienności ich cech pozwoliły wskazać na typ wyobraźni mitycznej, która na wczesnym etapie twórczości nie ulega jeszcze wydobyciu. Ten pośrednio poruszony problem zachowania tożsamości podjął dr Jacek Wachowski (UAM Poznań) i rozważał go w odniesieniu do loci i logosu, czyli miejsca i słowa, pomiędzy którymi w sytuacji terytorialnego wyobcowania tworzy się rodzaj specyficznego napięcia i kompensacyjnego oddziaływania. Problematyka poetyckiej wyobraźni zazębia się również o kwestię specjalnego modelowania poetyckiej przestrzeni. Rozważania nt. sposobu kreowania poetyckiego świata przedstawionego podjęła dr Beata Tarnowska (UWM Olsztyn). Dr Tarnowska odczytywała topografię mityzowanego świata wczesnych wierszy Pietrkiewicza, zrekonstruowała znaczenie umieszczonych w nim symboli, podjęła dyskusję nt. jego sakralizacji. Zagadnienia bliskie tym tematom podejmował również prof. dr hab. Zbigniew Andres (WSP Rzeszów). Obrazy idylliczne, lecz jako złamane, podszyte dramatem, analizował dr Józef Olejniczak (US Katowice). Badacz nie ograniczył się tutaj do opracowania tylko „Sie-

lanki stołecznej”, lecz wywiódł zancgowaną arkadyjskość ze świata poetyckiego juveniliów, gdzie faktycznie istniejąca rzeczywistość zderza się z obrazami mającymi swój byt jedynie we wspomnieniu. Wskazał też na możliwość istnienia jednego z kluczy interpretacyjnych, który mógłby stanowić rytm. Wystąpieniem, które niejako podważało rozważania wokół poezji, stawiało pytania o rozmiar siły sprawczej poetyckiego słowa i o to, co znajduje poza granicą poetyckiej artykulacji, było, dokonane przez prof. Bolesława Taborskiego z Anglii, omówienie półpoetyckich esejów z książki Jerzego Pietrkiewicza „The Other Side of Silence”. Inwentaryzacji motywów religijnych w poezji Jerzego Pietrkiewicza dokonała dr hab. Maria Jakitowicz (UMK Toruń). Rejestracja motywiki sakralnej rozszerzona tutaj została do jej interpretacji, co w zderzeniu z referatem mgr Pawła Tańskiego (UMK Toruń), „Wątki demoniczne w poezji Jerzego Pietrkiewicza”, dało wyrazisty obraz zbudowanego na przeciwieństwach, antytetycznego modelu poezji Pietrkiewicza. Nad poszczególnymi powieściami Jerzego Pietrkiewicza zastanawiali się dr Janusz Pasterski (WSP Rzeszów), dr Wacław Lewandowski (WSP Bydgoszcz), mgr Rafał Moczkoć (UMK Toruń). Dr Pasterski badał relacje pomiędzy sferami realizmu i fantastyki w powieści „Gdy odpadają łuski ciała”, dr Lewandowski poddawał krytyce poziom artystyczny opowiadań „Umarli nie są bezbronni”, zaś Rafał Moczkoć rozwiązywał dylemat – satyra, paszkwil czy arcydzieło – drukowanej

w odcinkach powieści „Przyszłość do wynajęcia”. Prof. Kryszak odczytał także referat nieobecnej dr Alicji Moskalowej z Anglii. Tekst dotyczący pierwszej angielskiej, do tej pory nie tłumaczonej na język polski, powieści Pietrkiewicza „The Knotted Cord” badał zewnętrzną, fabularną warstwę utworu oraz interpretował zawarte w niej sensy symboliczne. Jako recenzenta wierszy Stefana Borsukiewicza zaprezentowała Jerzego Pietrkiewicza mgr Agnieszka Rydz (UAM Poznań). Dopelnienie obrazu jego pisarstwa stanowiło wskazanie na teksty publicystyczne. Współpracę z tygodnikiem „Prosto z Mostu” omówił dr Kazimierz Adamczyk (UJ Kraków). Publikacje na łamach londyńskich „Wiadomości”, specyfikę kontaktów z redakcją angielskiego tygodnika szczegółowo zrelacjonował mgr Mirosław A. Supruniuk (UMK Toruń).

Na ile, podczas konferencyjnych obrad, wyjaśniona została „inność” emigracji w wersji realizowanej przez Jerzego Pietrkiewicza ocenić pozwoli publikacja materiałów konferencyjnych. Praca zbiorowa poświęcona twórczości Pietrkiewicza, przygotowana do druku przez Pracownię Badań Emigracji, ukaże się jesienią tego roku.

Barbara Czarnecka

STRAŻNIK SUMIENIA WSPÓŁCZESNYCH

Wspomnienie o Andrzeju Szczypiorskim

O śmierci Andrzeja Szczypiorskiego dowiedziałam się z nekrologu we „Frankfurter Allgemeine Zeitung”. Był prezesem Światowej Federacji Związków Autorów i Kompozytorów CISAC i właśnie ta organizacja pożegnała go na łamach dziennika. W Niemczech był niekłamanym autorytetem, szanowano jego twórczość i jego samego, mógł powiedzieć znacznie więcej i bardziej otwarcie niż jakikolwiek inny pisarz, zwłaszcza zza Odry. Wypracował sobie tę pozycję, nie była to chwilowa moda ani zbieg okoliczności. Oczekiwano go i tym razem – zdążył jeszcze wygłosić odczyt „O fikcji i jedności Europy” na otwarciu programu „Polen erleben” w Kolonii. Miał być gościem „Tygodnia Polskiego” w Berlinie, spodziewano się jego obecności na jesiennych targach książki we Frankfurcie – te plany pozostały niezrealizowane. Fotel przeznaczony dla Andrzeja Szczypiorskiego będzie pusty, ani jego osoby, ani jego znakomitej, swobodnej niemieczyny nikt tutaj nie zastąpi.

Popularność pisarza w Niemczech bierze swój początek od wydania w 1990 r. przekładu powieści „Piękna pani Seidenman” (w Polsce znanej pt. „Początek”). Książka, będąca powrotem do przeszłości i tragicznego splotu polsko-żydow-

sko-niemieckich losów, podbiła rynek czytelniczy. Być może o jej sukcesie zdecydowało wprowadzenie motywu „dobrego Niemca”, człowieka, który próbuje być w zgodzie z własnym sumieniem, choć przecież „wszyscy” myślą inaczej. Ten typ bohatera został zaczerpnięty z pamięci autora. Andrzej Szczypiorski jako młody chłopak trafił do obozu koncentracyjnego w Sachsenhausen, tam głód i strach pomógł mu przetrwać stary Niemiec, Osske. Odtąd wiedział już, że ludzie dzielą się na przyzwoitych i szubrawców, i że ten podział jest zupełnie niezależny od narodowości. Wiele lat później wprowadził do swojego pisarstwa ton uspokojenia, nie zacierał bolesnych spraw, lecz próbował je zrozumieć bez gniewu, zapiekłych emocji i tonu wyższości. Taka forma sięgania w głąb pamięci przekonywała odbiorców jego prozy bardziej niż pojednawcze gesty polityków, rocznice i jubileusze.

Ostatnia książka Andrzeja Szczypiorskiego, „Gra z ogniem”, choć słabsza od strony artystycznej, jest jeszcze jednym powtórzeniem własnych przemyśleń: światy ofiar i katów przenikają się nawzajem, acz zanim dojdzie do rozstrzygnięć, które zaważą na losach bohaterów, każdy z nich ma jakieś możliwości wyboru. Od tych drobnych, z pozoru nieznaczących wyborów zależy przyszłość. Również ważna jak sami ludzie jest ich pamięć. Zapomnienie tragedii przynosi ulgę, a zarazem jest to najcięższy grzech. Zapomnienie to znak, że historia zatacza koło. Książka zaczyna się od oszustwa ubezpieczeniowego, ciemnych interesów, które łączą ze sobą trzech

ludzi, a kończy się, zgodnie z tytułem, pożarem, który osiąga większe rozmiary niż to było planowane, i w rezultacie tylko jeden człowiek uchodzi z katastrofy z życiem. Gra z ogniem, przede wszystkim wewnętrznym ogniem, będącym siłą napędową ludzkiej psychiki, jest niebezpieczna.

Andrzej Szczypiorski w ciągu ostatnich lat w Polsce poświęcał wiele czasu publicystyce. Wypowiadał się o sprawach politycznych, społecznych, obyczajowych w przekonaniu, że taka jest powinność pisarza. Pisał ostro, polemicznie, mniejszą wagę przywiązywał do forum, na jakim występował (np. napisał tekst do pierwszego numeru „Hustlera”), niż do treści, jakie starał się przekazać. Ta forma działalności pozaliterackiej przysporzyła mu wielu wrogów. I to nie tylko ze strony środowisk prawicowych, ale po prostu czytającej publiczności. Nie doceniano jego pasji w osądzaniu społecznych wad (żadne społeczeństwo nie lubi publicznych rachunków sumienia, w dodatku takich, w których nie wypada dobrze), nie zdobył uznania mentorskim tonem wypowiedzi, ani pewną szorstkością, z jaką występował przed mikrofonem lub kamerami. Wyznam, że również nie lubiłam tej manii posiadania poglądu na każdy temat.

W Niemczech dyskusje, w których Andrzej Szczypiorski uczestniczył, miały inną temperaturę i inny wymiar. Tu w sporach nie odbijano nazwisk, jak piłeczek do ping-ponga, nie stawiano szybkich diagnoz, opisu chorych sytuacji i natychmiastowych recept na ich uzdrowienie.

Od literata oczekiwano sądów ponadczasowych, opartych na analizie ludzkiej natury, pytano go o wiele spraw, ale najczęściej nie tych dozących, lecz głębszych, z pogranicza etyki lub filozofii życia. Tego rodzaju tematy poruszał np. w rozmowach w Aachen w 1998 r. przy okazji wręczenia Bronisławowi Geremkowi nagrody Karola. Tak też zapisał się w opiniach niemieckiej krytyki – jako myśliciel i intelektualista, którego poglądy są częścią światopoglądu Europy.

Warto przytoczyć głosy niemieckich krytyków, którzy wydali opinie o jego twórczości. Klara Obermüller napisała: *Szczypiorski ponawia wciąż te same pytania: o kuszenie i współwinę niektórych ludzi, o sens cierpienia i istnienie zła, pytanie o cenę wolności i upadek ideałów i wreszcie pytania o byt ideologicznych systemów, takich, jak faszyzm i komunizm, które miały niezdrowy wpływ na historię świata w tym stuleciu.* Ulrich Schmid stwierdził: *Tłem powieści i opowiadań Szczypiorskiego jest często Polska w czasie nazistowskiej okupacji. Pisarzowi udało się dać nowy, zróżnicowany obraz przeszłości. Interesowała go psychologia wszystkich aktorów: sprawców, obserwatorów wydarzeń, ofiar.* Birgit Hohenstein dodała do tych uwag: *Spostrzeżenia Szczypiorskiego są wielokrotnie myślami Europejczyka, którego Europa rozczarowała, ale mimo to jej nie porzucił. Za historycznymi zdarzeniami kryją się czysto ludzkie motywy. W pojęciach takich jak miłość, nadzieja, wiara, utrata ideałów współczesny czytelnik gazety szuka ukrytego cynizmu, a polski*

pisarz rozumie je najzupełniej dosłownie. Niemieccy krytycy dostrzegli w pisarstwie Szczypiorskiego to, co jest, być może, jego największym walorem: niedopowiedzenie. Trud ustalenia, gdzie leży granica pomiędzy winą i niewinnością, co jest prawdą pamięci, a co jej przekłamaniami, czy można zmierzyć ludzką wielkość i małość – rozstrzygnięcie tych dylematów pisarz pozostawił czytelnikom. Dał im gigantyczne, moralne zadanie.

Rola, którą zatrzymał dla siebie jest chyba jeszcze trudniejsza. Andrzej Szczypiorski wyjaśniał, że Polacy, jako jedyny naród w XIX w., wydali spośród siebie poetów – proroków. Ich celem było podtrzymanie ducha narodowego, budzenie skarłatych sumień, podtrzymanie substancji życia wewnętrznego, którego przebudzenie miało nastąpić w czasach odzyskania wolności. Podobna rola, niewdzięczna, pełna sprzeczności i daleka od samozadowolenia przypadła w udziale jemu samemu. Przeżył i był uczestnikiem obu XX-wiecznych totalitaryzmów, jako pisarz dał im świadectwo. Został strażnikiem sumienia współczesnych. I w tej właśnie trudnej, narzuconej samemu sobie roli pozostanie w pamięci czytelników.

Anna Pietrzak

sztuka

GENIUSZ RADOSNY

OPUS MAGNUM*Józef Mehoffer*

**Muzeum Narodowe
w Krakowie,
styczeń – kwiecień 2000**

Do obchodów festiwalu „KRAKÓW 2000” dyrekcja Muzeum Narodowego w Krakowie postanowiła włączyć trzy wielkie wystawy monograficzne pod wspólnym tytułem „OPUS MAGNUM” poświęcone malarzom, których dorobek stał się wkładem Polski do światowego dziedzictwa kulturalnego. Wybór padł na Jana Matejkę i dwóch jego uczniów: Stanisława Wyspiańskiego i Józefa Mehoffera. Wszyscy trzej mają w Krakowie swoje Domy-muzea o charakterze biograficznym, w nikłym stopniu, ze względu na ograniczony metraż, ukazujące istotną część ich dorobku w postaci wielkich obrazów, malarstwa ściennego i witrażownictwa. Dzieła te, rozproszone na terenie całej Polski i poza jej granicami, zrealizowane częściowo lub zachowane tylko w szkicach przygotowawczych oraz kartonach, ze względu na ich wartości artystyczne i historyczne zasługują na prezentację i przypomnienie.

Wszyscy trzej: mistrz i jego dwaj studenci w krakowskiej Szkole Sztuk Pięknych spotkali się przy wspólnej pracy na rusztowaniach

w odnawianym kościele Mariackim w 1889 r., przy malowaniu zaprojektowanej przez Matejkę polichromii. Chronologicznie najwcześniejszą samodzielną pracą Mehoffera do wnętrza tej świątyni był projekt witraża „Psalm o Miłosierdziu Bożym” z 1890 r. do jednej z dwu brakujących kwater w oknie prezbiterium. Nie został on przyjęty do realizacji, ale w tymże roku obydwa młodzi malarze otrzymali zlecenie zaprojektowania 36 kwater o tematyce maryjnej do olbrzymiego okna witrażowego w ścianie chóru, nad głównym wejściem do kościoła. Na wystawi znalazł się fragment okna zaprojektowany przez Mehoffera – replika ośmiu kwater części środkowej, wykonana w 1905 r. z przeznaczeniem do zbiorów MN w Krakowie. Pozwoliła ona z bliska przyrzuć się witrażowi. Intencjonalnie nawiązywał on do istniejących w kościele Mariackim witraży gotyckich. W istocie, przez stylistyczny schemat i uproszczone formy scen figuralnych podyktowane wymogami technicznymi warsztatu szklarskiego, przebija realistyczny rysunek akademicki oparty na rzetelnym studium natury. Wieloletnia nauka rysunku z modelu, która stanowiła podstawę nauczania w tamtym czasie, była trwałym kapitałem młodych artystów, punktem wyjścia wszystkich najśmielszych uproszczeń oraz deformacji form i ruchu postaci (zwłaszcza u Wyspiańskiego), pozostających w zgodzie z duchem czasu tj. secesyjną stylizacją.

W pierwszych salach wystawy Mehoffera zostały przypomniane jego mało znane realizacje witraży m.in. w kaplicy Grauerów w Opa-

wie, kościele w Jutrosinie, kaplicy zamkowej w Baranowie, kaplicy Radziwiłłów w Balicach, oraz w Onnes i Chanaleyres w Szwajcarii. Tu też znalazły się projekty prac niezrealizowanych, zrealizowanych częściowo czy też ledwo zaczętych nad polichromią w Płocku, w katedrze ormiańskiej w Lwowie oraz w Skarbcu katedry na Wawelu. Na szczęście zerwanie umowy z artystą w trakcie rozpoczętej pracy nad dekoracją malarską w Skarbcu nie zamknęło mu drogi do innych prac w katedrze. Tak więc doszło tu do realizacji projektów witraży do 4 okien w transepcie, witraża ze św. Kazimierzem w oknie nad chórem, z MB Ostrobramską na zamówienie Radziwiłłów, dwu witraży w kaplicy Świętokrzyskiej oraz dekoracji malarskiej w kaplicy Szafrańców. Witraże z kaplicy Świętokrzyskiej z lat 1923–1924 nt. legendy Krzyża Świętego, wykonane w słynnym krakowskim zakładzie szklarskim Stanisława G. Żeleńskiego i pokazane na Wystawie Sztuki Dekoracyjnej w Paryżu w 1925 r., zdobyły na niej Grand Prix. Po powrocie zostały wprawione w okna kaplicy.

Największe zainteresowanie wzbudziła na wystawie seria wielkich witraży zaprojektowana przez Mehoffera do katedry we Fryburgu szwajcarskim. Ich realizację umożliwiło mu wygranie w 1895 r. międzynarodowego konkursu. Była to realizacja olbrzymia, obejmująca przeszklenie 13 okien nawy głównej i prezbiterium. Prace nad nimi zostały ukończone dopiero w 1936 r., kiedy w sztuce europejskiej dominowały już zupełnie inne prądy i mody

artystyczne, a po modernizmie, zdawało się, słuch zaginął. A jednak dzieło Mehoffera uznaje się dziś za jedno z najwybitniejszych reprezentujących okres modernizmu w sztuce światowej. Rozważnie nowatorskie, bajecznie barwne, zdecydowaną przewagą kolorów ciepłych i jasnych, co w przypadku witraży oznacza – świetlistych, wciąga widza w wielkie tematy biblijne i sceny ze świętymi, w tym szczególnie czczonymi w Szwajcarii, ilustrując je na wzór dawnego malarstwa. Każda z kompozycji ma swoje centrum, scenę główną i sceny dopełniające je, podporządkowane. Całość każdej wyodrębniają dekoracyjne łuki, pasy, szlaki oraz abstrakcyjne motywy geometryczne wypełniające wolne przestrzenie. W tych elementach dekoracyjnych najczęściej odnajdujemy motywy polskiej sztuki ludowej.

Na wystawie pokazano dziewięć z trzynastu kartonów do witraży naw bocznych i prezbiterium, w tym wyobrażenie Boga Ojca z tekstem wkomponowanym w dekorację u dołu: JE SUIS CELUI QUI SUIS – Jestem, Który Jestem, z 1922 r. Uchodzi ono za wyraz artystycznej rywalizacji Mehoffera z dziełem przyjaciela lat młodości, ze słynnym witrażem Wyspiańskiego „STAŃ SIĘ” z zachodniej fasady kościoła oo. franciszkanów w Krakowie. Kompozycja Mehoffera znacznie bardziej zwarta, statyczna, jest właściwie ograniczona do samego oblicza Stwórcy pośrodku olbrzymiego witraża, okolonego zamarkowanym zarostem przechodzącym w promienie i pękłe przekształcane w figurki aniołów i moty-

wy dekoracyjne. Cała siła wyrazu skoncentrowana jest w przenikliwym spojrzeniu z lekka zmrudzonych oczu Boga. Pozostałe witraże prezbiterium przedstawiono pod postacią wstępnych szkiców.

Uzupełnienie wystawy stanowiły rysunki i szkice przybliżające widzowi warsztat artysty, metody jego pracy. Z obfitego dorobku malarza i grafika, to jest jego prac najbardziej znanych, pokazano tylko kilka obrazów olejnych. Aktualnie największy ich zbiór w Krakowie w czasie trwania wystawy jego prac monumentalnych znajdował się bowiem w Domu Józefa Mehoffera przy ul. Krupniczej 26, o kilkaset metrów oddalonym od Gmachu Głównego MN. Ta część ekspozycji zostanie omówiona w następnym numerze „PP”.

Krystyna Paluch-Staszkiel

WIELKI TYDZIEŃ Z BEETHOVENEM

IV Wielkanocny Festiwal Ludwiga van Beethovena

**Kraków,
18 – 24 kwietnia 2000 r.**

Jest Poniedziałek Wielkanocny. Zbliża się wpół do ósmej wieczorem. Znajdujemy się w sali Filharmonii Krakowskiej. Publiczność, która jeszcze przed chwilą przemieszczała się chaotycznie, stopniowo zajmuje miejsca i powoli cich-

nie. Przed nami Narodowa Orkiestra Symfoniczna Polskiego Radia w Katowicach. Pojawia się Antoni Wit. Za chwilę uderzą nas pierwsze dźwięki IX Symfonii d-moll Beethovena. Rozpoczyna się koncert finałowy IV Wielkanocnego Festiwalu Ludwiga van Beethovena.

Zanim jednak pozwolimy rozbrzmieć symfonii, której ostatnie takty zakończą tegoroczny Festiwal, przyjrzyjmy się temu, co działo się w Krakowie w okresie Wielkiego Tygodnia. Wielkanocny Festiwal Ludwiga van Beethovena, którego dyrektorem artystycznym jest Elżbieta Penderecka, istnieje już od czterech lat. W tym czasie stał się jednym z ważniejszych wydarzeń artystycznych w Polsce. Zawsze daje on możliwość wysłuchania wielkich arcydzieł muzycznych w bardzo dobrych wykonaniach.

Festiwal odbywa się w ważnym okresie dla chrześcijan. To jest czas, gdy dokonuje się misterium Męki Pańskiej i Zmartwychwstania. Stąd też bachowska Pasja wg św. Jana w wielkopiątkowy wieczór znaczy więcej niż koncert. Triumfalna IX Symfonia Beethovena z Odą do radości również nabiera głębszego znaczenia, gdy pamięta się, że właśnie jest Poniedziałek Wielkanocny. Festiwal jest więc nierozzerwalnie związany ze Świętami Wielkiej Nocy. Mieszkańcom Krakowa i gościom z roku na rok coraz liczniej przybywającym, zostaje ofiarowana możliwość przejścia Wielkiego Tygodnia jeszcze jedną drogą.

W tym roku organizatorzy Festiwalu zderzyli nas z wielkimi dziełami symfonicznymi. Usłyszeliśmy IV i IX Symfonię Beethovena,

I Symfonię c-moll Mendelssohna, V Symfonię cis-moll Mahlera i IV Symfonię d-moll Schumanna. Oczywiście najwięcej było muzyki Beethovena, bo oprócz symfonii I Koncert fortepianowy C-dur, V Koncert fortepianowy Es-dur, a także muzykę do dramatu Egmonta J.W. Goethego. Wykonywane były również utwory kameralne – oprócz kompozycji Beethovena, także dzieła Brahmsa, Mozarta, Schulhoffa, Dvoraka. W Wielki Piątek La Stagione Frankfurt i Chor de Bamberger Symphoniker pod batutą Rolf'a Becka wykonały Pasję wg św. Jana Jana Sebastiana Bacha.

Ważnym wydarzeniem tegorocznego festiwalu był koncert, który odbył się w Wielką Środę. Penderecki Festival Orchestra pod batutą Krzysztofa Pendereckiego wykonała IV Symfonię Ludwiga van Beethovena i II Koncert skrzypcowy Krzysztofa Pendereckiego. W partii solowej skrzypiec usłyszeliśmy Anne-Sophie Mutter, dla której, wedle słów kompozytora, został napisany II Koncert skrzypcowy. Warto nadmienić, że kilka dni wcześniej artyści zaprezentowali się również warszawskiej publiczności.

Koncertom towarzyszyła wystawa autografów wielkich kompozytorów ze zbiorów Biblioteki Jagiellońskiej. Otwarcie wystawy w Wielki Wtorek zainaugurowało festiwal. Goście mogli obejrzeć partytury kreślone ręką Beethovena, Bacha, Haydna, Mozarta, Loewego, Mendelssohna, Brucknera, Regera, Schumanna, Mahlera, Schulhoffa czy Pendereckiego, który udostępnił autograf II Koncertu skrzypcowego z własnych zbiorów.

W ramach Festiwalu 19 i 20 kwietnia odbyło się IV Międzynarodowe Sympozjum Naukowe: „Od Beethovena do Mahlera – W kręgu wielkiej symfoniki”, pod przewodnictwem Mieczysława Tomaszewskiego. W sympozjum udział wzięli muzykolodzy z Polski, Niemiec, Francji i USA.

Wszystko to, o czym napisałem powyżej, zbiega się w jednym punkcie – oto z powrotem jesteśmy na koncercie finałowym. Przed nami Narodowa Orkiestra Symfoniczna Polskiego Radia w Katowicach. Wzniesione ręce Antoniego Wita. Zaczęli grać. Grają z niesłychanym nerwem. IX Symfonia jest utworem niepowtarzalnym. Nie tylko dlatego, że Beethoven, łamiąc reguły gatunku, wprowadza w finale chór i solistów. Ten grzech przeciw konwencji, w kontekście IX Symfonii staje się jedynie logicznym koniecznym uzupełnieniem – niezbędnym środkiem do celu, jakim jest ta symfonia. Przyznać trzeba, że ten cel – siła tego, co wychodzi naprzeciw nam przez IX Symfonię d-moll Ludwiga van Beethovena – jest na granicy tego, co wyrażalne. Nikt, kto nie dorównuje geniuszem temu kompozytorowi, nie poradziłby sobie z takim zadaniem. Ta symfonia tętni życiem.

To misterne, wspaniałe, potężne dzieło dostało się dzisiejszego wieczoru w ręce prawdziwych artystów. Ta symfonia tętni życiem tutaj i teraz. Wit doskonale prowadzi orkiestrę – każdy dźwięk znajduje się na właściwym miejscu. Jeżeli, zgodnie z cytatem przywołanym przez organizatorów, symfonia jest katedrą dźwięków, to właśnie teraz

ta katedra wyrasta przed nami. Od początku czujemy pulsującą tuż pod skórą, drżącą w tej muzyce potęgę. Symfonia wybucha na początku w *Molto vivace*, cichnie w *Adagio molto e cantabile*, aby rozblysnąć pełnym blaskiem w finale. Nadszedł czas Chóru Filharmonii w Krakowie. Nawet jeśli soliści wydają się odrobinę nierówni, to głos Mattiasa Hölle jest doskonały. Rozpoczyna się Oda do radości Schillera, chociaż właściwie to jest już Oda do radości Beethovena – raz po raz eksplodująca całą potęgą orkiestry i złączonych w chór głosów *O Radości iskro Boża, kwiecie elizejskich pól...*

Niestety kończy się IX Symfonia, kończy się koncert, kończy się festiwal. Oklaskom nie ma końca. Wydaje się, że w kącie stoi Ludwig van Beethoven. Tak jak podczas wiedeńskiego prawykonania symfonii, jest już zupełnie głuchy i nie słyszy entuzjazmu publiczności. Nie słyszy ani nie widzi, bowiem wciąż jest zwrócony w stronę orkiestry – tak jak wówczas. Nie słyszy ani nie widzi, więc ciągle jeszcze nie wie, jak przyjęliśmy jego symfonię. Gdyby się obrócił, zobaczyłby rozjaśnione twarze ludzi bijących brawo na stojąco – coś więcej mogliśmy uczynić, aby oddać hołd dziełu i jego wykonawcom?

Jakub Mach

teatr

POPRAWINY

Teatr Narodowy w Warszawie *Wesele* Stanisława Wyspiańskiego

muzyka – Stanisław Radwan
kostiumy – Barbara Hanicka
scenografia i reżyseria –
Jerzy Grzegorzewski
premiera 30 stycznia 2000 r.

W tym „Weselu” nie było „chaty rozśpiewanej”, rzecz działa się w ciemnej izbie pomiędzy skrzydłami wielkich wrót, z tyłu widniał dziwny płot, skonstruowany z pił, za nim ogród z kilkoma chochołami. Nad umieszczoną w głębi sceny izbą jaśniał obraz Matki Boskiej Częstochowskiej. Nikt się na tym weselu naprawdę nie bawił, postaci emanowały mrocznymi nastrojami, wzajemną wrogością, przez scenę przetaczał się tłum weselników, powtarzających, jak w hipnozie, „albośmy to jacy tacy”. Rytm przedstawienia, mimo chwilowych napięć, był powolny, senny; nawet spotkania z Osobami Dramatu na krótko tylko wrywały bohaterów z lunatycznego potępienia. Gdy pojawił się wreszcie podświadomie przez nich wszystkich oczekiwany Wernyhora, mówił jedno słowo: „Jutro”.

W tym „Weselu” nie było chocholego tańca, weselni goście

z miasta schodzili na widownię, zastygali przy wielkich oknach, naprzeciwko otwierały się drzwi, za którymi tłoczyli się chłopci – i publiczność znajdowała się nagle wewnątrz zakłętego kręgu, stawała się w sposób fizyczny częścią tej ciężko chorej, spodłatej społeczności zdolnej jedynie do szermowania frazesami.

Przedstawienie wybitne, poruszające, bolesne, zapadające głęboko w pamięć – „Wesele” w inscenizacji Jerzego Grzegorzewskiego. Z 1977 r.

Arcydramat Wyspiańskiego należy do tych dzieł naszej literatury, które najbardziej bezpośrednio angażują polską widownię w czasach zniewolenia – to pierwszy problem reżysera, który wystawia dziś „Wesele”. Drugi kłopot, może i większy, polega na tym, że rola jednej z grup, opisywanych przez Wyspiańskiego, zmieniła się diametralnie. Inteligencja, ta bardzo specyficzna, środkowo- i wschodnioeuropejska kategoria społeczna – wymiera? przepoczwarza się? W każdym jest coraz mniej ważna, coraz mniej się liczy i sama coraz mniej ma ochotę wpływać na świat dookoła, brać na siebie odpowiedzialność za jego kształt. Istotą postawy inteligentkiej nie jest już, jak w czasach zniewolenia – nieistotne, czy podczas zaborów, czy za czasów komuny – połączenie romantycznej, bezinteresownej miłości ojczyzny, z pozytywistycznym przekonaniem o potrzebie pełnienia, także bezinteresownej, służby społeczeństwu. A skoro inteligencja coraz mniej się liczy, to atakowanie jej przypomina socjalistyczną satyrę, obarczającą winą za marny stan

rzeczy publicznych osoby z podnóża drabiny ważności, jako to kelnerzy czy ekspedientki. W „Weselu” na placu boju pozostał więc w gruncie rzeczy jeden tylko współcześnie także wyrazisty bohater zbiorowy – chłopci.

Chłopci też są najważniejsi w kolejnym „Weselu” Grzegorzewskiego, nie tylko dlatego że Jerzy Trela w roli Czepca jest zdecydowanie najlepszym aktorem przedstawienia; także dlatego, że kwestie i dialogi związane z tą grupą brzmią najaktualniej – przynajmniej dla ludzi z miasta. I dla tych widzów jest to spektakl w pewnym sensie terapeutyczny. Miastowy, rozwścieczony blokadami, wygórowanymi żądaniami, oburzającymi przywilejami (choćby podatkowymi), z satysfakcją akceptuje obraz chłopstwa malowany przez Wyspiańskiego, a wyostrzony jeszcze przez aktorów i Grzegorzewskiego – chłopstwa bezmyślnego, skroć do rozróby, niebezpiecznego dla współobywateli wyższych stanów.

Tylko te sceny też tchną prawdziwie dramatyczną siłą. Nie ma w tym spektaklu sugestywnej wizyjności, tak charakterystycznej dla Grzegorzewskiego (sekwencje z duchami wypadając, delikatnie mówiąc, marnie), aktorstwo, jak na scenę narodową, jest żenująco słabe. Przede wszystkim jednak trudno się domyślić, po co Grzegorzewski zabrał się za ten dramat po blisko ćwierćwieczu, jakie minęło od poprzedniego jego „Wesela”. Szczerze mówiąc, wyszłam zdetonowana; z Grzegorzewskim można się nie zgadzać, ale przynajmniej wiadomo było zazwyczaj, co ma widowni do powiedze-

nia. Można jedynie ponuro skonstatować, że poprawiny przeważnie bywają dużo mniej udane niż właściwa noc weselna.

Joanna Godlewska

CO NAM ZOSTAŁO Z TYCH LAT...

Teatr St. I. Witkiewicza
w Zakopanem
Mistrz i Małgorzata
Michała Bułhakowa

muzyka – Michał Lorenc,
scenografia – Ewa B. Wodecka,
ruch sceniczny – Lech Wołczyk,
adaptacja i reżyseria –
Piotr Dąbrowski,
premiera 29 stycznia 1999 r.

Teatr Witkacego w Zakopanem obchodził w tym roku 15. urodziny. Pamiętam, jakim wydarzeniem jeszcze w końcu lat 80. była każda zakopiańska premiera, ile entuzjazmu, dobrych życzeń i słów zachęty zbierał wówczas Andrzej Dziuk dla siebie i całego zespołu. Zespół długo trzymał się w tym samym „młodzieżowym” składzie – wszyscy rekrutowali się z jednego rocznika krakowskiej szkoły teatralnej. Kilkakrotnie pisałam na tych łamach o najbardziej znaczących premierach teatru począwszy od pierwszych Witkacowskich „przebojów” przez niezapomniane „Cabaret Voltaire” i pozycje klasyczne – „Sic et non” Marlowe’a, „Wielki teatr świata” Calderona, „Jak wam się podoba” Szekspira,

„Don Juana” Moliera, „Kaina” Byrona i „Salome” Oscara Wilde’a. Ostatnio nie towarzyszę już teatrowi z pierwotną pasją, bo też w minionych kilku latach wiele tu się zmieniło. Ze starej gwardii zostało zaledwie kilka osób, przybyli nowi aktorzy, nie zawsze, moim zdaniem, pasujący do „zwarowanego” image’u zespołu. Wydarzeniem ostatnich lat był z pewnością „Makbet” Szekspira, ale już w tym spektaklu razily mnie odrobinę niezmiennie „grepsy” inscenizacyjne i aktorskie, dostrzegalna rutyna roboty teatralnej. Zresztą do niedawna mówiło się jeszcze o niepowtarzalnym stylu teatru, który za cel działania obrał sobie dewizę trzech M: Moc, Makabra, Metafizyka... A może trzech G: Grzech, Groza, Groteska...

Spektakl „Mistrza i Małgorzaty” Bułhakowa w adaptacji i reżyserii Piotra Dąbrowskiego wzbudził we mnie mieszane uczucia. Powróciła, oczywiście, cała ta atmosfera przygody, ekscytacji, wzruszenia, jaka towarzyszyła przedstawieniom oglądanym od lat, z brawurowym „Graczem” wg Dostojewskiego, w którym po raz pierwszy podziwiałam możliwości aktorskie tego zespołu z tytułową kreacją P. Dąbrowskiego na czele. Uczuciom nostalgii towarzyszyło jednak także znużenie i rozczarowanie. Piotr Dąbrowski z pewnością nie miał łatwego zadania, bo Bułhakow był już u nas grany i wydobyć z powieści znakomitego Rosjanina nowych treści czy nowych akcentów to piekielnie trudne wyzwanie. Również pokazanie tego, co w powieści niezmiennie i uniwersalne, wymaga wielkiej intuicji, poczucia humoru i artystycznej finezji. Czasy się zmieniły, aluzje polityczne i społeczne straciły

swoje aktualne odniesienia, a wielki młot walki dobra ze złem też jakby przygasał wobec zaprzeczanych katastrofalnie na naszych oczach odwiecznych hierarchii wartości. Przy całym szacunku dla Piotra Dąbrowskiego za odwagę podjęcia wyzwania w pewnym sensie na wyrost, na przyszłość, która zaczyna dopiero kształtować nową wizję świata opartą o światopogląd odradzającej się tu i tam nieśmiało religijności oraz ideę powszechnej miłości i miłosierdzia, mam do niego żal, że przesłania Bułhakowa – mówiąc językiem Norwidowskim – nie uwydatnił, nie wykreował w symbolikę triumfu sił dobra, ale raczej zatarł i pomniejszył. Spektakl tak dalece pozbawiony jest pointy, że publiczność w chwili zakończenia nie wie, że to koniec, chociaż całość trwa o wiele za długo.

W interpretacji Dąbrowskiego postaci z planu mitycznego czy historycznego, tak istotnego w powieści Bułhakowa, całkowicie pozbawione są wyrazu. Jeszua Ha-Nocri (Paweł Winszyk – gościnie) jest najpierw wręcz bojaźliwym, później nieco pewniejszym siebie śmiertelnikiem – bez śladu boskiego majestatu, a Poncjusz Piłat (Krzysztof Najbor) przeżywa swoje wątpliwości jakoś nazbyt płaczliwie, po mazgajsku, bez tej iskry autentycznego dramatu, która mogłaby nadać jego rozterkom sens rzeczywiście ponadczasowy. A główne postaci z planu realnego, czyli zarówno Mistrz (Krzysztof Łąkomik), jak i Małgorzata (Karina Krzywicka – gościnie) są także nazbyt marionetkowi, bierni. Reżyser nie wyposażył ich w cechy nie tylko bojowników o własne szczęście, ale nawet w rzeczywiste przekonanie o war-

tości własnych działań. Oboje snują się po scenie sennie, popychani diabelskim wiatrem przeznaczenia, a ich nieszczęście, a później okupione cierpieniem pół-szczęście wiekuiste jest tyleż nijakie, co rozpaczliwie konwencjonalne. Bułhakow – wspaniały humorysta – stworzył w swojej powieści parodię ludzkiego losu poddanego presji i historii, i sił nadprzyrodzonych pojednanych w konkretnym momencie dziejowym przeciw istocie ludzkiej, a konkluzja tego dzieła jest wielce tragiczna: ani na tym, ani na tamtym świecie nie spodziewaj się wynagrodzenia za ułomne życie. A przecież jest w tej konkluzji także element optymizmu, a może wiary w sekret Boskiego przeznaczenia człowieka. Bóg nieobecny na scenie akcji, swoją ostentacyjną nieobecnością daje przecież bohaterom znak własnej uwagi i własnego miłosierdzia. Właściwa interpretacja zachowań Poncjusza Piłata może stanowić klucz do rozwiązania wyłącznie ludzkich wątpliwości religijnych, analiza dziełowej Mistrza i Małgorzaty stanowi kolejne źródło Tajemnicy, której odpowiednie naświetlenie mogłoby wyjaśnić ich ludzki błąd w nazbyt egoistycznym traktowaniu własnych pragnień. Ale tych aspektów interpretacyjnych w spektaklu P. Dąbrowskiego najwyraźniej zabrakło. Pozostała naga, satyryczna, okrojona do czysto zewnętrznego działania się wizja świata tekstu Bułhakowa, bez jego genialnych, bo ukrytych poza tekstem, intuicji metafizycznych.

Najbardziej przekonujący w wizji Dąbrowskiego jest diabeł vel Woland (Paweł Adamski – gościnie). Ów „messer”, o cechach już fizycznie odpowiednich dla odwiecznego

krętacza i mąciiciela, pełni w spektaklu rolę doskonałego menagera i jest w tym przypadku kapitalną ilustracją tzw. ducha czasu. Niczym przewidujący współczesny businessman, jest wszędzie we właściwej chwili, wszystkim kieruje, cynicznie rozdziela ustalone z góry nagrody i kary mając na uwadze głównie własne korzyści. Gra Pawła Adamskiego jest powściągliwa i wyrazista zarazem i jako osobowa oś spektaklu ratuje on faktycznie to przedstawienie przed wiszącą na włosku klęską. Spektakl ma bowiem katastrofalne w skutkach dłużyzny, odnosi się wrażenie, że cała powieść Bułhakowa – bez skrótów – czytana jest ze sceny w odcinkach, niektóre dialogi ciągną się do granic fizycznej (twarde krzesła) wytrzymałości widza, a przyrodzonego temu teatrowi dynamizmu nie wskrzeszają nawet groteskowe antrakty. Co prawda, postaci drugoplanowe (Iwan Bezdomny, Berlioz, Lichodiejew, Riuchin, Bosy) tworzące absurdalną atmosferę życia codziennego w porewolucyjnej Rosji grane są z jakim takim nerwem, a niezrównana w takich akcjach Marta Szmigielska (jako Frida) robi, co może, żeby znużonego i ziewającego już raz po raz widza (spektakl trwa prawie cztery godziny) rozhuścić emocjonalnie (a nawet erotycznie), to jednak jej główny kabaretowy „numer” (sen Bosego) jest tu, niestety, ograną do granic banału sztuczką. Wyczyny M. Szmigielskiej wydały mi się ponadto – po raz pierwszy tutaj – na granicy dobrego smaku. Nawet najlepsza aktorka w jakimś momencie przestaje być dziewczyną, a matronie wypinanie na widza pewnej (okazałej) części ciała

nawet w czarnych majtkach po prostu nie uchodzi.

Jeszcze parę rzeczy wyraźnie mnie tym razem w Teatrze Witkacego zasmuciło. Po pierwsze zbanalizowała się i zrutynizowała scenografia. To, co jeszcze na początku lat 90. było niezwykle świeże i żywe w swej szokującej zmienności i bogactwie, teraz nadużywane lub uproszczone traci myszką lub wręcz kiczem. Kiedy w Szekspirowskim „Jak wam się podoba” aktorzy baśniowej intrygi walczą ze sobą na bokserkim ringu albo kiedy bohaterowie Calderona zaludniają bajecznie kolorowe kramiki (pamiętna scenografia St. Brzozowskiego) wszystko to działa na wyobraźnię widza inspirująco i odradzająco. Kiedy natomiast w „Mistrzu i Małgorzacie” po raz kolejny wjeżdża na scenę z przeraźliwym łomotem ta sama zdezelowana kanapa i to samo szpitalne łóżko, żal duszę ściska, że nie udało się kolejnego aktu inscenizacyjnie urozmaicić. A kiedy umowna scena napelnia się białymi kłębami pary podczas diabelskiego balu, to już po prostu płakać się chce (nie tylko fizjologicznie z powodu podrażnienia spojówek), że tak mało inwencji wykazali w tym momencie twórcy tej inscenizacji.

Największy mój żal wzbudziła wszakże oprawa muzyczna spektaklu. Samej muzyce nie mam nic do zarzucenia, tym bardziej że opracował ją nie lada mistrz – Michał Lorenz. Zarówno rosyjskie przyspiewki, jak i Czajkowski czy Strauss brzmią tu wiarygodnie. Przygłębiły mnie natomiast techniczne sposoby realizacji dobrych muzycznych pomysłów. Zgłaśniane czy ściszone megafony nigdy nie zastąpią żywej muzyki, która –

tradycyjnie w Teatrze Witkacego – należała do najmocniejszych punktów tej sceny. Kapela kierowana przez lata przez Jerzego Chruścińskiego dostarczała gościom teatru niezrównanych wrażeń. Teraz z tej tradycji zostały dosłownie szczątki. Jakiś szczególny niewątpliwie zamysł kierował inscenizatorami, gdy kazali Jerzemu Chruścińskiemu z harmonią w rękach i w ciemnych okularach – a więc w roli ociemniałego grajka – przechadzać się wśród publiczności podczas przerwy. Wiodło go pacholę z czapką w ręku prosząc o datki. Tak więc znaczyć to ma, jeśli dobrze pojęłam intencję autorów spektaklu, że dawne znakomite muzykowanie bezpowrotnie minęło, na żebry zeszło i tylko takie wspomnienie dawnej świetności pozostało na okrasę owego smutku, który z martwych głośników jawnie bije. Szkoda wielka, że Teatr Witkacego, który już tyłu ma sponsorów, kapelę Jerzego Chruścińskiego odwołał.

Mottem do spektaklu Bułhakowa uczynili autorzy programu słowa J.W. Goethego z „Doktora Faustusa”:

*...Więc kimże w końcu jesteś?
Jestem częścią tej siły,
która wiecznie zła pragnąc,
wiecznie czyni dobro.*

Przykro mi to stwierdzić, ale spektakl „Mistrza i Małgorzaty” sugeruje, że znaki „+” i „-” z myśli Goethego w stosunku do twórców Teatru Witkacego należałoby dzisiaj odwrócić.

Adriana Szymańska



NORMALNA NIENORMALNOŚĆ

Przerwana lekcja muzyki (Girl, Interrupted)

USA, 1999
reżyseria – James Mangold,
wyk.: Winona Ryder,
Angelina Jolie,
Vanessa Redgrave,
Whoopi Goldberg i inni
127 min., Syrena

Zgodnie z potocznym sposobem myślenia i odczuwania nienormalny to człowiek, którego zachowania znacząco odstają od przyjętych społecznie norm, czyli ostatecznie ten, kto nie potrafi dostosować się do swego otoczenia. To intuicyjne określenie jest jednak zbyt proste, by było prawdziwe. Jego oczywistość zaczyna być wątpliwa, gdy np. za Erichem Frommem odwrócimy kwestię i spytamy nie o zdrowie jednostki, lecz o zdrowie społeczeństwa. Bo jeśli postavimy pod znakiem zapytania kondycję psychiczną całej zbiorowości, to może się okazać, że niezdolność dostosowania się do niej jest oznaką zdrowia, a nie choroby. A może jest tak, jak chcą inni psychologowie, że uznawani za nienormalnych to tylko ludzie mniej gruboskórni, którzy intensywniej

przeżywają to, co ostatecznie trapi całe społeczeństwo?

„Przerwana lekcja muzyki” Jamesa Mangolda porusza się właśnie na tym bardzo niejasnym i nieoczywistym pograniczu między normalnością a nienormalnością. Jej bohaterką jest zbuntowana nastolatka Susanna Kaysen (Winona Ryder), która przeżywa charakterystyczne dla swego wieku rozterki i problemy. Jednak po tym, co rodzice uznają za próbę samobójczą córki, zostaje skierowana do szpitala psychiatrycznego. Wraz z przekroczeniem jego progów wchodzi w świat rówieśników, podobnie jak ona sama nieprzystosowanych do życia. Towarzyszkami jej dnia codziennego stają się: patologiczna kłamczucha – Georgina, chorobliwie zatroskana o swój wygląd Janet, pozostająca wiecznym dzieckiem Daisy i wywierająca na nią magnetyczny wpływ socjopatka – Lisa (Angelina Jolie).

Fachowa nazwa jednostki chorobowej jaką rozpoznano u Susanny brzmi „borderline personality”. Zgodnie z definicją odnaniezoną w podręczniku, do którego zagląda bohaterka, oznacza to schorzenie charakteryzujące się zespołem takich objawów jak: rozchwianie emocjonalne, brak jasno sprecyzowanych celów, pesymizm, tendencje autodestrukcyjne przejawiające się np. w nieuporządkowanym życiu seksualnym itd. Należy uznać, że kierując się tym kryterium można by zamknąć w zakładach psychiatrycznych trzy czwarte populacji. Dają to do zrozumienia sami twórcy filmu. Wkrótce bowiem po rozszyfrowaniu przez bohaterkę uczonego-lekarskiego rozpoznania, mamy możliwość oglądania razem z pensjonariuszkami programu telewizyjnego, a mówi

się w nim właśnie o kryzysie wartości i niepokojach, jakie nekają niepewne jutro społeczeństwo (akcja filmu rozgrywa się w burzliwych latach sześćdziesiątych).

Z drugiej strony należy przyrzeć się temu, co bohaterka odrzuca z ofert, jakie podsuwa jej najbliższe otoczenie. Odmawia pójścia na studia, bo pchnęłoby to ją na drogę feministycznego zaangażowania, jakie wybrała matka; nie ma poszanowania dla wartości rodzinnych, bo w domu nie zaznała miłości i prawdziwego kontaktu z rodzicami, a to, co nazywa się życiem rodzinnym, kojarzy się jej ze świątecznymi i rocznicowymi spotkaniami, gdzie najważniejsze jest, aby wypaść jak najlepiej. W sferze stosunków męsko-damskich zaś świat dorosłych zaproponował jej romans ze starszym od niej o 30 lat mężczyzną, którego pomimo nalegań – odrzuciła. Gdyby zaakceptowała którąkolwiek z tych ofert, nikt nie uznałby jej za nienormalną. Zdecydowała się jednak zanegować je wszystkie.

To, o czym piszę, stanowi jedynie tło przedstawionej historii. Film Jamesa Mangolda bowiem to przejmująca opowieść o dojrzewaniu i kształtowaniu własnej osobowości. Dziesiątki różnych sytuacji i zdarzeń pozwalają nam zaobserwować, jak Susanna wydobywa się powoli z wewnętrznego chaosu i uświadamia sobie, co dla niej jest najważniejsze. Szczególną rolę w tym procesie odgrywa przyjaźń z Lisą, przełomowym zaś momentem w jej rozwoju jest sytuacja konfliktu między dwiema istotnymi wartościami. Choć Susanna zawodzi i nie zdaje trudnego egzaminu, zrodzone z tej porażki poczucie winy stanowi swoistą katharsis i może stać się odpowied-

nio solidnym fundamentem dla drepczącej w miejscu terapii.

Scenariusz do filmu powstał na kanwie autobiograficznej książki Susanny Kaysen, która jako nastolatka spędziła dwa lata w zakładzie psychiatrycznym. W dwadzieścia pięć lat po opuszczeniu szpitala zdecydowała się spisać swoje wspomnienia. „Przerwana lekcja muzyki” natychmiast wpisała się na listę bestsellerów, a jej najzarliwsiymi czytelnikami stały się nastolatki, które w postaci Susanny odnazywały siebie i swoje problemy.

Sądę, że popularność książki właśnie w tej grupie wiekowej pozostaje wieloaspektowym oskarżeniem kultury, która nie potrafi dać młodym ludziom wzorców osobowych, jak również nie wyposaża ich w narzędzia pomocne w budowaniu własnej hierarchii wartości. Ten aksjologiczny amorfizm motywuje do ucieczki w fantazje (Georgina), skłania do bycia wiecznym dzieckiem (Daisy), umożliwia obsesyjne przywiązanie do wartości drugo- czy trzeciorzędnych (Janet) lub pozostawia w zawieszeniu i niepewności (Susanna).

W zakończeniu filmu z offu słyszymy głos narratorki, która informuje widzów, że w latach siedemdziesiątych pacjentki, które wraz z Susanną przebywały na oddziale, w większości powróciły do normalnego życia. A zatem tak jak w przypadku głównej bohaterki – mamy prawo tak przypuszczać – wychowanie trzeba było zastąpić terapią i farmakologią. Czy to aby nie jest prorocza wizja świetlanej przyszłości naszej kultury? A z drugiej strony, czy ludzie dośrośli, którzy żyją przecież w tym samym świecie co ich dzieci, na

pewno są wolni od rozmaitych pokus, jakim podlegają ich pociechy? Czy im nie grozi popadnięcie w którąś z opisanych skrajności?

Ludzie pytają: jak tam trafiłaś? – pisze w swych notatkach Kaysen. – W rzeczywistości chcą wiedzieć, czy ich może spotkać to samo. Nie potrafię dać odpowiedzi na ukryte pytanie. Mogę powiedzieć jedno: to nie jest trudne.

Jan Pniewski

książki

GROTESKA ŚWIATA ZERÓW

Natasza Goerke

Pożegnania plazmy

Wydawnictwo Czarne,
Czarne 1999, ss. 82

W najnowszej książce – trzeciej po debiutanckich „Fractalach” i późniejszej „Księdze pasztetów” – mieszkająca od kilkunastu lat w Niemczech (ostatnio w Hamburgu) Natasza Goerke kontynuuje uprawianie swego oryginalnego, nieporównywalnego z innymi współczesnymi propozycjami w tej dziedzinie – genre’u prozatorskiego; teksty autorki, na ogół zwięzłe, eliptyczne, zasadzają się na poetyce wyrafinowanego paradoksu oraz ciętej ironii, odwołując się chętnie do narzędzi postmodernizmu literackiego. Bazują, najkrócej mówiąc

(jak to kiedyś określałem), na twórczym zestawianiu, kolidowaniu w obrębie jednego tekstu różnych strategii semiotycznych, stałym konfrontowaniu, antagonizowaniu intentio operis i intentio lectoris (stosując terminologię Umberto Eco). Większość utworów Nataszy Goerke na pozór wypełnia znamiona regulaminu poetyki określonych gatunków i stylów, spełnia formalno-stylistyczne kryteria np. przypowieści, gawędy, opowiadania realistycznego bądź innej wykorzystującej te wzorce hybrydy epickiej – jednakże wlewana w te szablony i schematy formalne treść rzuca wyzwanie tradycyjnym przyzwyczajeniom czytelniczym, nieraz prowokacyjnie je ośmieszając, ukazując ich konwencjonalność i martwość estetyczną – i wydobywając z tekstu nową, groteskową jakość. W „Pożegnaniach plazmy” (zauważmy celową dezorientację naszej uwagi już w stylizacji samego tytułu, kojarzącej epicką obietnicę wnoszoną przez zapowiedź pożegnań z zagadkowym czy wręcz pure-nonsensowym dopełnieniem plazmy) najchętniej przywoływana konwencja przypowieści skrzyżowanej z modelem realistycznego opowiadania służy do ujawnienia i podkreślenia właśnie konwencjonalności przekazu tekstowego, do demaskacji szablonowości rytuału narracyjnego, a w głębszej perspektywie – obnażenia w ogóle mechanicznej pustki społecznej, w której poruszają się bohaterowie.

Wiemy z praktyki lekturowej, że otwierająca tekst magiczna formuła „Pewnego razu...” albo „Za siedmioma górami...” uprawnia do domysłu, że będziemy mieli do czynienia z przypowieścią albo baśnią; w utworach Nataszy Goerke

już treść dalszego ciągu pierwszego zdania rzuca prowokacyjne wyzwanie naszemu nastawieniu intencjonalnemu, jest pointowana absurdalnym dopowiedzeniem. Początek pierwszego zdania charakterystycznego tekstu (jeszcze z poprzedniego tomu): *Helen Hamill urodziła się w czasie...* naprowadza nas na szlak lektorski powieści w duchu realizmu mieszczańskiego – ale uroczysta inauguracja narracyjna zostaje zaraz podważona, ośmieszona konkretyzacją tego „czasu” – *...gdy mopsów nikt już nie wypychał*; dalszy ciąg utworu zatytułowanego zresztą sztydlerczo „Dla pożytku Sztuki” zmierzają w kierunku kompromitacji wzniesłego stylu i werbalistyki historycznoliterackiej. Ciepła drwina wobec celebracji rytuału z kolei buddyjskiego uruchamia narzędzia ironii i parodii w „Wytchnieniu” umieszczonym w najnowszym tomie; refleksyjna, godna przypomnieć inicjacja tekstu: *Im więksi są lamowie, tym bardziej samotni* już w następnym zdaniu zapoznaje nas z konkretnym dowodem samotności lamaizmu na przykładzie Lamy Diamentowa Cierpliwość, spowiadającym się do *oberwanego uszka swej jedynej powiernicy, wiernej kózki* cierpiącej na bezsenność. Także początek opowieści, której bohaterem jest niezwykle pieszczony Vaclav Dragon („Pies”), przypomina najlepsze wzorce słynnego punktu wyjścia krytykowanej niegdyś przez Valéry’ego epiki mieszczańskiej: *„Markiza wyszła z domu o piątej...”* mianowicie: *Chmury zakryły słońce i przechadzająca się z wdziękiem otwartej rany Denisa podniosła z ziemi patyczek i rzuciła go tak daleko, na ile starczyło jej sił. Patyczek upadł trzy metry dalej, a Vac-*

lav Dragon, psisko nie w ciemie białe, spojrzat rozczarowany i rzucił się w pogoń za czymś bardziej nieosiągalnym...

Jawne szyderstwo wobec form i formuł stylu komunikacji międzyludzkiej, wobec konwencjonalnej aparatury języka, typowe dla poprzednich utworów Goerke, przeistacza się wszakże w „Pożegnaniach plazmy” w bardziej teraz ewidentną i dosadną generalną krytykę współczesnej cywilizacyjnej umowy, angażującej ludzi do mechanicznych, seryjnych prac zarobkowych i zabiegów egzystencjalnych, do odbierających im indywidualność i prywatność działań. Opowiadanie „Katharsis” – rozpoczynające się znajomie już brzmiącą w naszych uszach podchwytliwą narratorską zaczepką: *Tego dnia, jak zwykle o dziewiątej, śmietanka literacka całego miasta zebrała się w jednym z opuszczonych na czas wakacji mieszkań...* – można odczytać jako zjadliwą współczesną satyrę społeczną na leniwych, nadętych i ograniczonych literatów – mimo przewagi absurdu, bezsensownego tematu dyskusji miejskiej elity (o koalach itp.) oraz rozpędzenia miejskiej elity przez zmaterializowany „cień” ducha epoki. W rozpoznanym już przez nas kontekście złowieszczo dla bohaterów, mimo dostojnej frazy zdania, rozpoczyna się tekst tytułowego „Pożegnania plazmy”: *Państwo Zero należeli do małżeństw nie tyle szczęśliwych, co skazanych na wieloletnie trwanie; swojej oceny – typowego zresztą w rozumieniu narratorki dla końca naszego wieku biznesu i mediów – małżeństwa nie omieszcza ona ogłosić już „na wyjściu” opatrując swych wybrańców odpowiednim nazwiskiem, co*

znajduje wkrótce potwierdzenie w zarysowanym „poziomie zero” wegetacji tej pary bohaterów w ilościach XX-wiecznej „przyrody”. Groteska świata Zerów znajduje doskonałe techniczne spełnienie w ramach społeczeństwa Tofflerowskiej „trzeciej fali” – i o ile małżonek wyżywa się do końca rozprawiając się z komputerowym językiem Java, o tyle pani Zero nie umiając sobie poradzić z czasami – które *nastały nielekkie* – zabiera się za pisanie opowiadań, których nikt nie czyta: niestety bowiem zalicza się ona do pokolenia, *które nastąpiło po pokoleniu, którym wszyscy byli już śmiertelnie zmęczeni*, a w dodatku *Ojczyznę i honor pocałował z językiem diabeł kosmopolita...* Tym sposobem, jak widzimy, miejsce budowanego z kolizji stylów komunikacji międzyludzkiej i sposobów formułowania myśli „koła hermeneutycznego” zajmuje w nowych opowiadaniach Nataszy Goerke w większym stopniu podniesiona do rangi absurdu satyryczna krytyka współczesnej plazmy społecznej... Zgrabnie artystycznie jest to na ogół montowane przez autorkę (poza kilkoma opowiadaniem, które trafiły do tomu chyba z potrzeby szybkiego ukończenia go), ale mamy wrażenie, że wszystko układane jest w tej twórczości coraz bardziej pod „jeden strychulec” – i w związku z tym coraz mniej nas bawi; a element zabawy w tekstach takich jak uprawiane przez Goerke jest nieodzowny.

Mieczysław Orski

**TRAFIA PRAWO
POD STRZECZY**

Łukasz Bojarski,
Monika Płatek

Z prawem na ty

Kantor Wydawniczy
Zakamycze,
Zakamycze 1999, ss. 314

Przyzwyczajamy się do prawa w życiu codziennym. Nie, żeby nie było ono obecne wcześniej, ale dopiero od kilku lat zaczynamy zauważać, że jego rola w naszym życiu codziennym staje się coraz bardziej istotna i – generalnie – przyjazna człowiekowi, chociaż w szczegółach można by mieć zdanie odrębne.

Nie ma jednak prostego przełożenia technicznych terminów prawnych z tekstów legislacyjnych na język dostępny dla przeciętnego odbiorcy tegoż prawa. A już starożytni przypominali: *Leges ab omnibus intelligi debent* – prawo przez wszystkich winno być rozumiane. Stąd też rozkwit wszelkich instytucji pomagających w przedzieraniu się przez meandry obowiązującego (i można dodać – często zmieniającego się) prawa, takich jak różnego rodzaju poradnie prawne, kancelarie adwokackie, radcowskie itd. Z drugiej jednak strony rodzi to potrzebę popularyzacji prawa. Dzisiejsze czasy dostarczają wielu nowych środków, które mogą tu okazać się pomocne, chociażby Internet. Tymczasem jednak najbardziej dostępnym środkiem pozostaje chyba słowo pisane. Cieszy więc duża liczba podręczników i komentarzy dla

prawników, ale również pozycji popularnych, które starają się nie tylko upowszechniać przepisy prawa, ale również czynią to w języku dostępnym prawie dla każdego.

Do takich książek należy omawiana pozycja. Całość jest zawarta w siedemnastu rozdziałach, z których cztery pierwsze mają charakter bardziej teoretyczny, natomiast pozostałe poświęcone są zagadnieniom raczej praktycznym, które pomagają czytelnikowi poruszać się w takich obszarach porządku prawnego, jak: prawo karne, instytucje nadzorujące praworządność, instytucjonalne rozwiązywanie konfliktów, kontakty z policją, elementy prawa w szkolnictwie i rodzinie, prawo pracy, prawo autorskie i prawo lokalowe, działalność gospodarcza, ochrona konsumencka i przepisy o ewidencji ludności. Chociaż te ostatnie rozdziały rzeczywiście mają charakter bardziej praktyczny, nie znaczy to jednak wcale, że przy tej okazji nie są omawiane zagadnienia i pojęcia o charakterze ogólnym. To również należy do zalet tej książki. Tytułem dopowiedzenia na temat tempa zmian w polskim prawie trzeba zauważyć, że w rozdziale o prawie rodzinnym brak wzmianki o możliwości zawierania małżeństwa konkordatowego, która istnieje w Polsce od 15 listopada 1998 r. Nie uwzględniono również zmiany k.r.o., która zrównała wymagany do zawarcia małżeństwa wiek dla kobiety i mężczyzny (obecnie jest to ukończony 18. rok życia).

Całość jest zakończona – co zawsze wzbudza zadowolenie czytelnika – indeksem rzeczowym, i to bardzo przejrzystym. Poszczególne zaś rozdziały są urozmaicone pytaniami kontrolnymi i zadaniami

sprawdzającymi przyswojone wiadomości. Gdy do tego dodać, że całość jest oznaczona wyrazistymi znakami, na wzór internetowych ikon, można stwierdzić, że pozycja jest pomyślana dość praktycznie i dla czytelnika staje się jeszcze bardziej przyjazna.

Przy pierwszym kontakcie z publikacją, zaliczenie książki do kategorii podręczników (o czym informuje okładka) może wydawać się nieco na wyrost. Jednak zarówno treść, jak i układ zawartego w niej materiału, a szczególnie wspomniane już rozdziały o charakterze ogólnym i teoretycznym, zdają się usprawiedliwiać tę klasyfikację.

Skoro zaś znowu została dotknięta kwestia pierwszych rozdziałów, warto nieco zatrzymać się przy ich zawartości. Wpisują się one w widoczną w polskim życiu społecznym potrzebę pogłębiania ogólnej kultury prawnej, skoro nie tylko w deklaracjach publicznych, ale i na mocy konstytucyjnej definicji, *Rzeczpospolita Polska jest demokratycznym państwem prawnym* (por. art. 2 Konstytucji RP). Ważna jest więc nie tylko umiejętność posługiwania się konkretnymi przepisami i przedzierania się przez gąszcz ustaw, rozporządzeń i urzędniczych zwyczajów, ale także pewna wiedza na temat prawa jako prawa. Z drugiej zaś strony trudno się dziwić, że poziom kultury prawnej jest, jaki jest, skoro przez lata prawo nie miało większego znaczenia i raczej służyło za narzędzie ucisku. A nawet dzisiaj ludzie uczestniczący w sprawowaniu władzy ustawodawczej nie zawsze swoim postępowaniem czy wypowiedziami służą pogłębianiu tej kultury. Szacunek dla prawa trzeba budować cierpliwie, przez długi czas.

Można więc w pierwszych rozdziałach omawianej pozycji znaleźć informacje na temat tego, czym jest prawo, jakie są jego podstawowe podziały i źródła. Nie brak elementów historii systemów prawnych, uzasadnienia celowości prawa w społeczeństwach zorganizowanych i reguł tworzenia prawa w nowoczesnym państwie. Są też omówione najważniejsze normy prawa międzynarodowego wraz z jego instytucjami, ze szczególnym uwzględnieniem praw człowieka. Może najbardziej zakotwiczony w polskiej nowej sytuacji jest rozdział, który wprost wyjaśnia, co oznacza dziś pojęcie „państwo prawa”. Pojęcie to – szeroko obecnie używane – dopiero znajduje swoje praktyczne znaczenie w naszej rzeczywistości, a na temat jego treści teoretycznej toczą dyskusje specjaliści. Mówiąc w sposób prosty, oznacza to, że w państwie prawa władza sprawowana jest przez stanowienie prawa i później przez jego stosowanie, a działania w zakresie regulowanym prawem odbywają się w ramach tego prawa. Mniejsza jednak w tym miejscu o definicje; ważna jest zasada, a ta nieubłagane wskazuje, że rola prawa rośnie w życiu społecznym. Skoro zaś jego rola tak jest ważna, samo nasuwa się pytanie o jakość tego prawa.

Autorzy opracowania poruszają ten problem nie tyle od strony ocen prawa obowiązującego, lecz raczej wskazując na przesłanki, jakie muszą być brane pod uwagę przy stanowieniu prawa. Nieuwzględnienie tych reguł może spowodować, że prawo stanie się podatne na instrumentalizację, a w konsekwencji straci lub przynajmniej ograniczy

swoją służebną rolę względem członków społeczności.

Takie postawienie sprawy skłania do rozważań głębszej natury i może tu właśnie jest miejsce na kilka uwag na temat prawa stanowionego zaczerpniętych z teorii prawa kanonicznego. Zresztą system prawa kanonicznego, choć zapewne różni się od systemów prawa państwowego, szczególnie co do regulowanych spraw, to jednak wypływa z tej samej tradycji prawniczej, a więc nie jest tak do końca obcym systemem.

Tradycyjnie przyjmuje się, że prawo stanowione winno być godziwe, sprawiedliwe, możliwe i pożyteczne. Godziwość prawa stanowionego polega na tym, że nie może ono być sprzeczne z prawem Bożym. Warunek ten wypływa bezpośrednio z hierarchii źródeł istnienia prawa w Kościele. Trzy pozostałe warunki oznaczają odpowiednio, że normy prawa stanowionego winny być zgodne z zasadami sprawiedliwości, muszą być możliwe do wypełnienia i winny służyć dobru społeczności, dla której są przeznaczone. Jak się wydaje, chociaż postulaty te należą do wspólnego dziedzictwa prawnego, to jednak nie zawsze w praktyce są one realizowane. Sporo można było usłyszeć, zobaczyć i przeczytać na temat jakości prawa w Polsce, chociaż dodatek „w Polsce” służy temu, aby ukonkretnić te rozważania, bo problem jako taki istnieje w większym lub mniejszym stopniu w każdej społeczności.

Społeczne wyczucie sprawiedliwości jest dość duże, chociaż – tego nie można ukryć – czasami nieco wybiórcze i oparte na upraszczającym kryterium: każdemu po równo. Tymczasem problem jest nieco

bardziej skomplikowany, bo – w kontekście stanowienia prawa – postulat ten oznacza, że trzeba proporcjonalnie rozkładać obowiązki i uprawnienia określone prawem oraz stosować zależność: tyle praw, ile obowiązków. Do tego ostatniego postulatu dodać też trzeba zasadę solidarności społecznej, gdyż w przeciwnym wypadku osoby słabsze w społeczeństwie byłyby bez większych szans.

W jakimś sensie, zasada solidarności społecznej wiąże się już z następnym postulatem prawa stanowionego, który wymaga, aby normy były możliwe do wykonania. Oczywiście nikt nie będzie – jak można założyć – stanowić prawa, które żądałoby rzeczy niemożliwych fizycznie. Z drugiej strony, chyba nikt nie oczekuje od dzisiejszego ustawodawcy postawy bliskiej królowi z „Małego Księcia”. Trzeba stanowić takie prawo, które będzie brało pod uwagę zindywidualizowane granice wykonalności. W przeciwnym razie prawodawca – a ten w systemie demokratycznym jest wybieralny – traci kontakt ze społeczeństwem i staje się bezduszny.

Najbardziej bodaj problematyczną granicą prawa stanowionego jest wymóg, aby było ono pożyteczne. Dyskusyjność tego postulatu realizowanego w praktyce norm prawnych wynika również z trudności jednoznacznego określenia, co służy dobru społecznemu. Nawiasem mówiąc, pozytywnym owocem ostatnich lat jest zadowolenie się terminu „dobro wspólne” w języku społecznych i politycznych debat, co znalazło też wyraz instytucjonalny w Konstytucji RP (por. art. 1). Niewątpliwie, obiektywnie rzecz biorąc,

trudno jest jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie, co jest w danej sytuacji prawdziwym dobrem społeczności. Z drugiej jednak strony, takie pytania, dyskusje i odpowiedzi, są dość zasadnicze w perspektywie stanowienia prawa.

Zapewne rozważania tego typu mogą być przedmiotem osobnych studiów, których nie zastąpią uwagi przy okazji omawiania książki. Gdyby jednak pokusić się o jakieś podsumowanie, można chyba – stosując zrozumiały język – zakończyć stwierdzeniem, że istotną przesłanką stanowienia i wykonywania prawa jest zasada zdrowego rozsądku, bo bez niej można dojść do sytuacji absurdałnych, które opinia społeczna wychwytyje z całą bezwzględnością.

Witold Adamczewski SJ

CHRYSTOLOGIA INTEGRALNA

Jacques Dupuis
*Wprowadzenie
do chrystologii*

przeł. Władysława Zasiura
Wyd. WAM, Kraków 1999,
ss. 225

Jacques Dupuis, jezuita belgijski, znany jest przede wszystkim z licznych artykułów i książek w dziedzinie teologii religii. W latach 1948–1984 mieszkał w Indiach, gdzie przez ponad 25 lat wykładał teologię dogmatyczną, a od 1984 r. do 1998 r. wykładał na Papiejskim Uniwersytecie Gregoriańskim.

W 1993 r. zostało opublikowane w języku włoskim jego „Wprowadzenie do chrystologii”, wydane w polskim przekładzie przez Wydawnictwo WAM pod koniec roku 1999.

Jaka jest to chrystologia? Sam autor odpowiada na to pytanie we „Wstępie” do swojej książki. Wyszczególnia trzy zasadnicze chrystologie związane z trzema różnymi metodami teologicznymi.

Pierwszą jest tzw. chrystologia tradycyjna lub klasyczna, a związaną z nią metodę teologiczną jezuita belgijski nazywa dogmatyczną. Brała ona za punkt wyjścia sformułowania dogmatyczne Kościoła, szczególnie definicję soboru chalcędońskiego, i ograniczała się do ich komentarza. *Taka metoda pełna była poważnych ograniczeń i niebezpieczeństw. Nowy Testament nie figurował tutaj jako dusza schematu chrystologicznego, ponieważ używany był tylko na sposób dicta probantia, dla usprawiedliwienia sformułowań dogmatycznych: ostateczna norma (norma normans), na bazie której interpretowane były takie sformułowania, to nie Słowo Boże, ale dogmat (s. 13).* Dupuis wyraźnie odcina się od takiego uprawiania chrystologii.

Drugą wyszczególnioną metodą jest tzw. metoda genetyczna lub historyczno-ewolucyjna. *Wychodzi ona od Pisma Świętego, zwłaszcza od mesjańskiego oczekiwania, obecnego w Starym Testamencie i od jego wypetnienia w osobie Jezusa, jak to potwierdza Nowy Testament. Metoda ta kontynuuje potem badanie chrystologii Nowego Testamentu (...). Następnie, metoda śledzi rozwój refleksji chrystologicznych poprzez tradycję pobiblijną u ojców*

Kościółu i dochodzi w ten sposób do soborów chrystologicznych (...). Metoda ta analizuje (...) postępy chrystologiczne posoborowe, aż do naszych czasów, aby zakończyć kwestiami chrystologicznymi, które przy aktualnym stanie refleksji, wymagają większej uwagi (s. 13-14).

Trzecia metoda nazwana jest indukcyjną i odpowiada tzw. chrystologii kontekstualnej. Chodzi tu o porównywanie rzeczywistości konkretnego kontekstu kulturowo-społeczno-religijnego, w którym uprawiana jest określona chrystologia, z Jezusem Chrystusem i Jego Ewangelią. Dlatego można wyszczególnić chrystologię właściwą dla krajów tzw. pierwszego świata, gdzie w kontekście sekularyzacji i kulturowej „śmierci Boga” zasadniczym problemem chrystologicznym jest problem Boga: Kim jest Bóg? Gdzie jest Bóg? W Ameryce Łacińskiej, gdzie istnieje rażąca niesprawiedliwość społeczna, jest uprawiana chrystologia w perspektywie teologii wyzwolenia. Kontekst kontynentu azjatyckiego charakteryzuje współistnienie obok siebie wielu religii. Toteż uprawiana tam chrystologia – zwłaszcza w Indiach, ale nie tylko – jest chrystologią pluralizmu religijnego.

Jaka jest zatem metoda chrystologii J. Dupuis? Choć sam autor pisze, że jego pragnieniem jest, by to „Wprowadzenie do chrystologii” było, w miarę możliwości, możliwe do zastosowania w różnych systemach, niemniej, bez wątpienia (wystarczy uważnie przyrzeć się spisowi treści!), zastosowana w nim metoda jest metodą genetyczną. Dokładniej mówiąc, jest to metoda genetyczna zastosowana w perspektywie tzw. chrystologii integralnej.

W pierwszym rozdziale książki, podsumowującym różne współczesne tendencje chrystologiczne, jezuita belgijski wyjaśnia, na czym polega „integralne ujęcie” w chrystologii (zob. s. 46-52). Cytując dokument Papieskiej Komisji Biblijnej, od której zapożycza wyrażenie „chrystologia integralna”, Dupuis podkreśla, iż chrystologia integralna to ta, która *bierze pod uwagę kompletne świadectwo biblijne* (s. 46). Ponieważ zaś w Nowym Testamencie występują dwa typy chrystologii, chrystologia „od dołu” (obecna zwłaszcza u Synoptyków) i chrystologia „od góry” (obecna u św. Jana i w niektórych tekstach św. Pawła), dlatego zadaniem chrystologii integralnej jest połączenie tych dwóch ujęć. *Każda chrystologia, która pragnie zachować całość tajemnicy chrystologicznej, będzie musiała ujmować oba te terminy razem, w jedności, z dala od wszelkiej formy redukcjonizmu* (s. 51).

Po tych doprecyzowaniach metodologicznych J. Dupuis podejmuje, w rozdziale drugim, pytania dotyczące punktu wyjścia chrystologii: Czy punktem wyjścia dla chrystologii jest sam Jezus? Czy też należy go szukać w doświadczeniu paschalnym uczniów? Wielokrotnie – i słusznie! – jezuita belgijski podkreśla, że to zmartwychwstanie Jezusa *oznacza punkt wyjścia dla wiary chrześcijańskiej i stanowi jej centrum* (s. 72). Innymi słowy, fundamentem wiary chrześcijańskiej i zarazem punktem wyjścia chrystologii Nowego Testamentu jest doświadczenie paschalne uczniów, tego, że jest On na zawsze żywy i obecny w życiu Kościoła. Niemniej, to stwierdziwszy i tego nie kwestionując, Dupuis stwierdza

jednocześnie, iż w *pewnym sensie* fundamentem chrystologii Kościoła jest sam ziemski Jezus. *Jezus jest rzeczywiście źródłem wiary chrystologicznej, lub, (...) mówiąc terminologią używaną uprzednio, jest ciągiłością-w-nieciągłości pomiędzy „chrystologią domyślną” Jezusa i „chrystologią wyraźną” Kościoła apostołskiego* (s. 56). Jezuita belgijski wskazuje na ową ciągłość-w-nieciągłości, gdyż zarówno w przeszłości, jak i dzisiaj, była ona, i jest, negowana przez niektórych teologów chrześcijańskich. W przeszłości, zwłaszcza w XVIII w., próbowano oddzielić „Jezusa historii” od „Chrystusa wiary” Kościoła. Podobnie dzieje się i dziś u niektórych przedstawicieli tzw. pluralistycznej teologii religii, np. u Johna Hicka. Podkreślają oni, że Kościół zastąpił chrystocentryzmem pierwotny teocentryzm samego Jezusa. Podczas gdy Jezus głosił samego Boga i Jego Królestwo, Kościół zaczął głosić Chrystusa jako Boga i Zbawiciela. W tym przejściu – które rzeczywiście nastąpiło – teologowie ci dopatrują się niewierności Kościoła wobec pierwotnego, teocentrycznego, przesłania Jezusa historycznego. Dupuis przeciwstawia się takiej interpretacji w drugim rozdziale: „Jezus źródłem chrystologii”. Píše on: *Zadanie tego rozdziału polega zatem na zademonstrowaniu, iż czyni i słowa Jezusa, Jego samoświadomość i Jego samoobjawienie, Jego wybory i Jego opcje, Jego postawa wobec życia i śmierci, czyli jednym słowem cała Jego misja i Jego ludzka egzystencja są źródłem chrystologii* (s. 57). Nie mogę w tym miejscu podejmować dokładniejszej analizy tego rozdziału. Pragnę jedynie zaznaczyć, iż

w mojej opinii jest on jednym z istotniejszych rozdziałów tej książki.

Kolejny, trzeci rozdział, jest poświęcony rozwojowi chrystologii (w liczbie mnogiej) Nowego Testamentu. W rozwoju tym można wyróżnić dwa zasadnicze nurty chrystologiczne: chrystologię „od dołu”, lub chrystologię „funkcyjną”, oraz chrystologię „od góry”, lub chrystologię „ontologiczną”. Chrystologia funkcyjna jest charakterystyczna przede wszystkim dla kerygmatu apostołskiego. Dobrym przykładem są tu tzw. mowy misyjne apostołów Piotra i Pawła w *Dziejach Apostolskich* (Dz 2,14-39; 3,13-26; 4,10-12; 5,30-32; 10,34-43; 13,17-47). Jest to chrystologia skoncentrowana na wydarzeniu paschalnym śmierci i zmartwychwstania Jezusa. Jezuita belgijski streszcza ją w następującym sformułowaniu: *...coś stało się z Jezusem, za sprawą Boga, dla nas* (s. 80). Przy okazji Dupuis powraca do poruszonej w drugim rozdziale kwestii napięcia między teocentryzmem Jezusa a chrystocentryzmem pierwotnego Kościoła. Píše on: *Ta pierwotna dyskusja chrystocentryczna wydaje się, bez wątpienia, zderzać z teocentryzmem samego Jezusa, który przywołaliśmy poprzednio. Ten, który głosił Boga i Jego Królestwo, stał się teraz przedmiotem głoszenia: Kościół zaczyna głosić wysłannika Królestwa. Jednak kontrast występuje tylko na pierwszy rzut oka, ponieważ ten, który umieścił Boga w centrum swego orędzia, zostaje teraz umieszczony w centrum przez samego Boga w Jego planie i działaniu zbawczym: taka jest wartość zmartwychwstania dla chrystologii* (s. 82). Można jeszcze dodać, iż

zmartwychwstanie pokazuje nowość Boga, którego głosił sam Jezus. Chrystocentryzm Kościoła nie jest zatem porzuceniem teocentryzmu Jezusa, ale ukazaniem głębi jego tajemnicy. Nowość Boga została ukazana również w późniejszej chrystologii „synostwa Bożego” Jezusa, rozumianego nie tylko w sensie funkcjonalnym, ale także w sensie ontologicznym. Chrystologia ta, zwana także „chrystologią preegzystencji”, znajduje się w niektórych tekstach św. Pawła (Flp 2,6-11; Kol 1,15-20; Ef 1,3-13; ...) oraz przede wszystkim u św. Jana, szczególnie w Prologu do jego Ewangelii (J 1,1-18).

W pozostałych dwóch rozdziałach, J. Dupuis przedstawia rozwój doktryny chrystologicznej na przestrzeni wieków. Rozdział czwarty jest poświęcony rozwojowi historycznemu dogmatu chrystologicznego oraz jego aktualności. Jezuita belgijski przedstawia i interpretuje nauczanie soborów nicejskiego, efeskiego, chalcedońskiego i III konstantynopolańskiego. Wszystkie sobory są omówione według tego samego klucza: najpierw Dupuis przedstawia problematykę danego soboru, potem jego znaczenie i kończy wskazaniem na jego aktualność na dziś. Tak jest skonstruowana pierwsza część czwartego rozdziału. W części drugiej jezuita belgijski przechodzi do oceny i perspektyw rozwoju dogmatu chrystologicznego. Tu wskazuje na dwa aspekty: z jednej strony na trwałą wartość dogmatu, a z drugiej – na konieczność odnowy chrystologicznej. Co do pierwszego aspektu, autor „Wprowadzenia...” podkreśla, że dogmat chrystologiczny, ukonstytuowany w serii dokumentów *ma wartość normatyw-*

ną nadawaną mu przez Magisterium Kościoła, zawsze jednak w relacji do norma normans Pisma Świętego (s. 131). To zaś, co w dogmacie posiada trwałą wartość, to nie są suche, ujmowane bezkontekstualnie, i w tym sensie abstrakcyjnie, definicje dogmatyczne, ale jest to „sens” lub „znaczenie”, czyli *niezmienna treść wiary* (s. 133). Jeśli chodzi zaś o kierunek, w jakim powinna pójść odnowiona chrystologia – drugi aspekt oceny i perspektyw rozwoju dogmatu chrystologicznego – to Dupuis wyszczególnia następujące jej aspekty: historyczny, osobowy i trynitarny oraz soteriologiczny. Stwierdza on, że w odróżnieniu od chrystologii tradycyjnej, współczesna chrystologia winna: po pierwsze, odkryć na nowo „historię” Jezusa *jako uosobienie (...) osobowego zaangażowania i samoudzielania się Boga ludzkości* (s. 137); po drugie, chrystologia nie może być oddzielona od tajemnicy Trójcy Świętej (s. 137). Wcieliła się bowiem nie jakaś bezosobowa i bezimienna boskość, ale osoba odwiecznego Syna Bożego; po trzecie, podobnie jak to było w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, a co zostało zagubione w chrystologii tradycyjnej, soteriologia winna być wewnętrznym dynamizmem refleksji chrystologicznej; wreszcie, po czwarte, współczesna chrystologia winna być chrystologią integralną, tzn. taką, jaką znajdujemy w Nowym Testamencie, gdzie istnieje wzajemna komplementarność i wzajemne oddziaływanie między chrystologią „od dołu” i chrystologią „od góry”.

Od czasów średniowiecza jednym z najbardziej dyskutowanych problemów chrystologicznych scho-

lastyki, a później neoscholastyki, był problem ludzkiej psychologii Jezusa. W jaki sposób był On świadom swojej tożsamości osobowej Syna Bożego? Czy w świetle współczesnych badań egzegetycznych jest do przyjęcia klasyczna chrystologiczna teza o „wiedzy uszczęśliwiającej” Jezusa? Tej problematyce jest poświęcony piąty rozdział książki. Dupuis przedstawia w nim stanowiska Magisterium Kościoła, teologii tradycyjnej oraz kilku współczesnych teologów, szczególnie z lat 40. i 50. XX w. Jezuita belgijski przeciwstawia się tradycyjnej teorii mówiącej o „wiedzy uszczęśliwiającej”, wedle której w poznaniu obiektywnym i bezpośrednim Jezus posiadałby wszelką wiedzę co do przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. Dupuis, podobnie jak wielu egzegetów i teologów przed nim, podkreśla, że teoria ta nie jest potwierdzona przez Nowy Testament. W podobny sposób, w rozdziale piątym, omawia on pytania dotyczące wiary i modlitwy Jezusa, Jego woli i ludzkiego działania.

W ostatnim, szóstym rozdziale, jezuita belgijski podejmuje aktualną problematykę, jaką, w kontekście chrześcijańskiej teologii religii, stanowi pytanie o rolę i miejsce Jezusa Chrystusa w Bożym planie stworzenia i zbawienia. Czy Jezus Chrystus jest jedynym i powszechnym Zbawicielem wszystkich ludzi, czy też, z chrześcijańskiego punktu widzenia, można przyjąć, że obok Niego istnieje, dla wyznawców innych religii, inni „pośrednicy” zbawczej Bożej łaski? W rozdziale tym jezuita belgijski dyskutuje przede wszystkim z Johnem Hickiem, przedstawicielem tzw. pluralistycznej teologii religii i tzw. chry-

stologii nienormatywnej. Hick nawołuje do „przewrotu kopernikańskiego” w chrystologii polegającego na przejściu od tradycyjnej perspektywy chrystocentrycznej do nowej perspektywy teocentrycznej. Zdaniem Hicka, *trzeba dzisiaj uznać, że centrum, wokół którego krążą wszystkie religie, łącznie z chrześcijaństwem, to nikt inny jak sam Bóg. Taka zmiana paradygmatu implikuje w sposób konieczny porzucenie wszelkich roszczeń w stosunku do uprzywilejowanego znaczenia, tak dla chrześcijaństwa, jak i dla samego Jezusa Chrystusa* (s. 201). W swojej krytyce Dupuis odwołując się do książki indyjskiego katolickiego teologa, Gavina D’Costy, „*Theology and Religious Pluralism*”. D’Costa – pisze Dupuis – *wyказuje (...), że stanowisko inkluzywistyczne jest jedynym, zdolnym do utrzymania razem i zharmonizowania dwóch aksjomatów wiary chrześcijańskiej, koniecznych dla każdej chrześcijańskiej teologii religii. Z jednej strony Jezus Chrystus jest tu jasno ukazany jako ostateczne objawienie Boga i absolutny Zbawiciel; z drugiej – są otwarte drzwi dla szczerego uznania Bożych objawień w historii ludzkości i w różnych kulturach oraz elementów „łaski” w sercu innych tradycji religijnych dla zbawienia ich członków* (s. 204). W „Zakończeniu” jezuita belgijski słusznie dodaje, że *chrystocentryzm jest z natury teocentryczny. Piszemy następnie: Zakłada to między innymi, że tajemnica Jezusa Chrystusa odkrywa nam tajemnicę Boga na sposób jedyny i bezprecedensowy. Chrystologia więc doprowadza do końca własne zadanie, otwierając nas na tajemnicę Boga w trzech osobach* (s. 209).

Co jeszcze powiedzieć na koniec o tej książce? Na pewno jest to

bardzo dobre wprowadzenie do chrystologii. A skoro – jak należy sądzić po samym tytule – takie było zamierzenie jej autora, dlatego trzeba pogratulować mu dobrze zrealizowanego planu. Należy pogratulować również wydawnictwu WAM, które dostarczyło na polski rynek kolejną cenną książkę teologiczną, która – wolno ufać – będzie służyć nie tylko studentom i wykładowcom teologii dogmatycznej.

Gdy chodzi o samą strukturę książki i zawarte w niej tezy, nie jest to książka nowatorska. Dupuis przedstawia się w niej przede wszystkim chrystologii tradycyjnej oraz chrystologii nienormatywnej, charakterystycznej dla pluralistycznej teologii religii. Owym jednostronnym ujęciom chrystologicznym jezuita belgijski przeciwstawia chrystologię integralną – jej adwokatem i promotorem jest jego „Wprowadzenie...”

Zbigniew Kubacki SJ

„ARCHIWUM EMIGRACJI” – NOWY PERIODYK NAUKOWY

„Archiwum Emigracji”. Studia-Szkice- Dokumenty

Uniwersytet
Mikołaja Kopernika
zeszyt 1, Toruń 1998, ss. 326
zeszyt 2, Toruń 1999, ss. 285

Działające niezwykle aktywnie, choć od niedawna, Archiwum Emigracji Uniwersytetu Mikołaja Koper-

nika w Toruniu, po serii interesujących książek, m.in.: dwóch tomach materiałów i studiów poświęconych londyńskim „Wiadomościom”, Wacława Iwaniuka wspomnieniu o Łobodowskim, Stanisława Frenkla, „Kozuchy w chmurach” – zbiorze gromadzącym eseje i szkice na temat sztuki, Aleksandra Madydy rozprawie o życiu i twórczości literackiej Zygmunta Haupta, rozpoczęto w 1998 r. wydawanie nowego periodyku naukowego o jednoznacznym tytule „Archiwum Emigracji”.

Po zmianach roku 1989 zniknęły przeszkody, które dość skutecznie izolowały literaturę emigracyjną od krajowego czytelnika, jednakże wbrew początkowym zapowiedziom nadrobienia zaległości w tej mierze szybko minęła gorączka początkowych kilku lat, zainteresowanie osłabło. Tym znacznym, i jednak mało znanym, zasobem polskiej kultury zajmują się teraz, niezbyt liczne, grupy historyków literatury, skupione w kilku ośrodkach naukowych. Toruń wykazuje na tym polu godną podziwu aktywność, ale swoim dorobkiem mogą pochwalić się także Kraków, Katowice, Poznań, Lublin czy Rzeszów.

Ten nowy periodyk, którego dotąd, w rocznym odstępie, pojawiły się dwa numery, jest wydawnictwem szczególnego rodzaju. Cóż w nim takiego niezwykłego? Otóż przede wszystkim to, iż wraz z jego ukazaniem się, można spodziewać się, z jednej strony, konsolidacji prac nad literaturą emigracyjną XX w., prowadzonych, jak już wspomniałem, niezależnie w różnych ośrodkach akademickich zarówno w Polsce, jak i za granicą, z drugiej zaś – stwarza się oto – taką przynajmniej mam nadzieję – forum z prawdziwego zdarzenia, gdzie zainteresowani

tą problematyką będą mieć możliwość prezentowania wyników swoich badań, informowania o nich, łatwiejszy dostęp do źródeł, zdecydowanie lepszy obieg informacji, wreszcie – miejsce pozwalające utrwalić i ocalić przeróżne materiały, dokumenty, świadectwa, które z kolei pozwolą uzyskać pełniejszy, bardziej wszechstronny obraz polskiej diaspory, przede wszystkim literackiej.

Zeszyty są ubrane w szlachetną brązową okładkę, a ozdobione są winietą autorstwa Stanisława Frenkla. To może drobny fakt, ale ów kształt pozwala łatwiej zapamiętać to wydawnictwo, identyfikować serię. Dobry smak, pieczołowitość z jaką przygotowano tę, w końcu tylko zewnętrzną, formę, pozwala już a priori mieć zaufanie do równie troskliwie komponowanej zawartości. Poza tym nazwiska redaktora naczelnego, a jest nim Janusz Kryszak, którego wspiera zastępca – Mirosław A. Supruniuk, dają wystarczające gwarancje poziomu oraz jakości całego przedsięwzięcia.

Pierwszy numer otwiera bardzo istotna i cenna rozprawa prof. Kryszaka o historycznej i kulturowej roli współczesnej emigracji polskiej. Jest to tekst poniekąd programowy nowego pisma. Autor porządkuje pewne fakty natury terminologicznej i aksjologicznej. Zauważa zjawisko, jakim jest przyrost w ostatnich latach publikacji podejmujących zagadnienia literatury na obczyźnie. Mimo tej pozytywnej tendencji, obraz osiągnąć, także innych niż literackie, emigracji, pozostaje jednak nadal cząstkowy. Nie dysponujemy syntetycznym widokiem całości, diagnozy bywają nadto uproszczone, badania zawężone do kilku wybranych środowisk czy twórców.

Istnieje więc potrzeba – rzekłbym wręcz: konieczność – szerszych oraz głębszych badań w tym zakresie, pełniejszego wprowadzenia do obiegu wszystkich zjawisk, także tych, które z dzisiejszego, doraźnego, punktu widzenia zdają się mniej istotne. Może pozwoli nam to skomponować lepszy obraz jednej, niepodzielnej literatury polskiej. Dysponujemy wszak widokiem niepełnym, mimo zaniku przyczyn sankcjonujących istnienie emigracji. W tym miejscu pozwolę sobie na małą dygresję. Za kuriozalne uznałbym głosy, jak choćby ten Krzysztofa Karaska (skądinąd interesującego poety, ale chyba mało zorientowanego w sprawach literatury emigracyjnej) opublikowany na łamach „Rzeczpospolitej” (20-21 XII 1997). Myli się on całkowicie formułując tezę, że *literatura powstała na obczyźnie stała się modą, że wszystko, co najważniejsze pokazano*. Za komentarz i ocenę tej wypowiedzi, niech posłuży tu polemiczne wobec niej stwierdzenie Andrzeja Stasiuka, który na łamach „Tygodnika Powszechnego” celnie ripostował, i tekst, o którym mowa, (wygłoszony zresztą w Toruniu) nazwał po prostu *niemądrym*.

A zatem raz jeszcze chciałbym podkreślić: dobrze, iż znaleźli się ludzie i środki, dzięki którym „Archiwum Emigracji” mogło powstać. Zapewne także, o czym jestem przekonany i mam taką nadzieję, utrwali się ono w świadomości czytelniczej oraz zdobędzie sobie uznanie środowiska naukowego.

Wróćmy do prezentacji zeszytu pierwszego. W otwierającym go dziale, poza wspomnianym już tekstem Kryszaka, znajdują się: studium Kanadyjczyka Davida Williamsa na temat pojęcia „wygnańca”, który jest

tu rozumiany jako wyrzutek ideologiczny i antypoeta, szkice o prawie nieznanego w kraju polonii australijskiej, o działalności Polskiej Fundacji Kulturalnej w Buffalo. Leszek Szaruga prezentuje wstępny szkic na temat form aktywności polskiego życia literackiego w Berlinie Zachodnim, zaś o Herlingu-Grudzińskim w „drugim obiegu” pisze kurator i kompetentny znawca tej twórczości Zdzisław Kudelski.

Następny blok materiałów zawiera archiwalia. Przede wszystkim chciałbym zwrócić uwagę na opracowane przez Krzysztofa Cwiklińskiego listy Andrzeja Bobkowskiego do Mieczysława Grydzewskiego. Autor „Szkiców piórkami” słusznie uchodzi za jednego z najciekawszych epistolografów, o czym możemy się przekonać czytając tom jego korespondencji z Jerzym Giedroyciem (Archiwum „Kultury”, t. 4, Warszawa 1997). Mirosław A. Supruniuk przedstawia historię Kongresu Kultury Wolności, międzynarodowej organizacji powstałej w 1950 r. i działającej do 1967 r. Najciekawszy zdaje mi się tu być jednak przyczynek dotyczący udziału Czesława Miłosza w tym przedsięwzięciu oraz publikacja (po raz pierwszy po polsku) nieznanego eseju noblisty pt. „Biełliński i jedno-rożec”. W tym dziele także: niedrukowany tekst Łobodowskiego, wywiad z Zygmuntem Michałowskim, a przede wszystkim dwie rozmowy ze Stanisławem Frenkle, przeprowadzone przez Maję E. Cybulską i Jarosława Koźmińskiego. Podkreślam je dlatego, że w Polsce zdumiewająco skromna jest wiedza na temat twórczości plastycznej emigracji, oba zaś teksty przynoszą wiele cennych informacji, choć – ze zrozumiałych względów – są one skon-

centrowane na postaci i dorobku Frenkla właśnie.

Mam bowiem nieco wątpliwości związanych z nadtytułami owych działów. Wyróżniono oto „Studia-Szkice-Dokumenty” (także w podtytule pisma) stwarzając logiczną, jednoznaczną i zarazem pojętną formułę. Dział drugi opatrzono nazwą „Korespondencje-Dokumenty-Rozmowy”. Wydaje mi się, że rozumiem intencje pomysłodawców, ale ów powtórzony termin „dokumenty” wprowadza pewną wieloznaczność, niepewność w kwestii: czym są w takim razie te dokumenty? Czy istnieją ich różne typy? Może w tym drugim przypadku bardziej trafne byłoby określenie „świadczeń”?

Dział następny stanowią „Wspomnienia-Biografie-Noty” i jest on kopalnią materii najprzeróżniejszej. Zawiera osobiste uwagi na temat osób popularnych i mniej znanych spośród emigracji (m.in. Tadeusza Nowakowskiego, Janusza Jasieńczyka, Zbigniewa Chałko, Władysława R. Szomańskiego) oraz osób badających problematykę (Andrzej Kłosowski).

Po nim następuje obszerny dział „Recenzji i omówień”, w którym analizie i opisowi poddaje się książki o polonicach argentyńskich, o Marianie Bohuszu-Szysko, życiu kulturalnym polskiej emigracji w Kanadzie, o Miłoszu, Mackiewiczu oraz antologię poezji i prozy polskiej w Australii.

Pierwszy zeszyt zamyka niezwykle cenny dział „Przeglądów i bibliografii”. Jest on szczególnie ważny i pomocny w dalszych badaniach. Wiadomo przecież, że bibliografia jest podstawą rzetelnej pracy naukowej, konstituuje stan badań w danym zakresie. Znajduje się tu charakterystyka toruńskiego ośrodka

studiów nad emigracją i Polonią, opis jego, nieustannie rozrastających się, zasobów archiwalnych, wydawnictw oraz dorobku badawczego. Paweł Kądziela biorąc pod uwagę 27 tytułów pism, sporządził bibliografię tekstów o literaturze emigracyjnej opublikowanych w kraju na przestrzeni symbolicznie przełomowego roku 1989. Natomiast Anna Supruniuk zestawiała publikacje z lat 1994–1997 dotyczące emigracji po 1939 r. Trochę to wyrwany fragment i dzieło nie do końca zamknięte, ale i tak jestem pełen podziwu dla ogromu pracy, która musiała być wykonana, aby materiał ten mógł ukazać się w formie drukowanej. Autorka, świadoma niekompletności swego zestawienia, prosi o pomoc w redagowaniu i kompletowaniu tejże bibliografii, który to apel koniecznie znaleźć musi odzew. Rozsądnie przewidziano i zapowiedziano, iż w kolejnych numerach pisma znajdzie się miejsce na uzupełnienia. Niestety, w drugim zeszycie ich brak.

W ogóle numer ten uległ pewnym zmianom. Teraz, jako osobny dział, wydzielono „Studia”. Dla przykładu: znalazły się w nim ważne, istotne teksty: socjologiczny Danuty Mostwin o Polonii w Stanach Zjednoczonych, Niny Taylor o emigracyjnych zrzeszeniach pisarskich, ciekawy materiał o amerykańskich śladach zmarłego niedawno wielkiego artysty Jana Lebensteina. Po nim następują „Szkice i Przyczynki” prezentujące m.in. fragment przygotowywanej do druku pracy Ireny Szypowskiej o Józefie Łobodowskim czy pracy R. Krzyżanowskiego o powieści „The March” („Marsz”), W.S. Kuniczaka, amerykańskiego pisarza poruszającego w swoich tekstach tematykę polską.

Są znowu „Korespondencje-Dokumenty-Rozmowy”, w których drugi zeszyt przynosi, wśród wielu materiałów, korespondencję Chmielowiec-Elzenberg, czy list Kosińskiego do Chałasińskiego, a także nieznany wywiad z Gombrowiczem udzielony przeczni pod koniec kwietnia 1963 r., a więc tuż po powrocie do Europy.

W tym numerze jest również obecny, znany już, dział „Wspomnienia-Biografie-Noty” gromadzący liczne i drobne materiały o różnorodnym charakterze, których jednak wartość informacyjna jest nie do przecenienia. Zeszyt drugi zamyka dział „Recenzji i Omówień”, dopełniony teraz trzecim członem: „Polemiki”, a poddając wnikliwej ocenie nowe książki o literaturze emigracyjnej specjalistów tej miary, co m.in. Wojciecha Ligęzy, Marka Pytasza czy Jerzego Jarzębskiego.

Trudno, ze zrozumiałych względów, omawiać wszystkie artykuły, przyczynki czy noty, które znalazły się w dotychczasowych zeszytach. Nowy periodyk jest zbiorem materiałów napisanych ze znanstwem i kompetencją, niekiedy nawet z pewnymi emocjami. Oby więc pojawiały się regularnie kolejne numery. Może częściej niż raz do roku? Kolejne bloki będą mogły przynosić coraz więcej materiałów, ocen i interpretacji, bo tylko w ten sposób będzie mógł powstać całkowity, wielostronny, pełniejszy obraz dokonania i klęsk, wzlotów i upadków, rzeczy wielkich i małych, nagłych zamilknięć autorów i pięknego rozwoju talentów innych, tego szczególnego doświadczenia Polaków w XX w., jakim była, a w świadomości zbiorowej pozostanie już na zawsze, emigracja.

Jan Wolski

Z życia Kościoła

Jubileuszowa pielgrzymka do Ziemi Świętej

W dniach 20 do 26 marca br. w ramach obchodu Roku Jubileuszowego 2000 papież Jan Paweł II udał się z pielgrzymką do Ziemi Świętej.

Jan Paweł II w Jordanii

Pierwszym miejscem, do którego przybył papież, była stolica Jordanii, Amman, gdzie 20 marca br. w przemówieniu skierowanym do Królewskich Wysokości i członków rządu powiedział m.in.: *Dzisiaj jestem w Jordanii, w kraju znajomym mi z Pisma Świętego, w kraju uświęconym obecnością samego Jezusa, obecnością Mojżesza, Eliasza i Jana Chrzciciela oraz świętych i męczenników pierwotnego Kościoła. Papież wyraził również przy tej okazji pragnienie, aby wszyscy Jordańczycy – muzułmanie i chrześcijanie – uważali się za jeden naród i jedną rodzinę. Następnego dnia podczas mszy św. odprawianej w obrządku grecko-melchickim na stadionie im. króla Husajna w Ammanie Jan Paweł II wygłosił homilię. Tego samego dnia papież modlił się w Wadi Al-Kharrar – Betanii za Jordanem, gdzie powiedział m.in.: *Również ja, tutaj nad rzeką Jordan, której oba brzegi nawiedzają rzesze pielgrzymów dla uczczenia chrztu Pana, wznoszę w modlitwie moje serce.**

Jan Paweł II w Tel Awiwie

Po przybyciu na lotnisku w Tel Awiwie 21 marca br. papież wygłosił przemówienie skierowane do prezydenta Izraela Weizmana oraz wszystkich obecnych: *Moja wizyta jest osobistą pielgrzymką i duchową podróżą Biskupa Rzymu do źródeł naszej wiary w Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba. (...) Teraz będę miał przywilej odwiedzin niektórych miejsc ściślej związanych z Życiem, Śmiercią i Zmartwychwstaniem Jezusa Chrystusa. W tym przemówieniu papież podziękował w sposób szczególnie prezydentowi Izraela za gorące powitanie, a ponadto zauważył, że obecny prezydent Izraela znany jest jako człowiek pokoju i pokój czyniący.*

Jan Paweł II w Betlejem

22 marca br. Jan Paweł II przybył do Betlejem, które leży na terytorium Autonomii Palestyńskiej. Na lądowisku w Betlejem papież zaapelował do polityków, by nie pozostali obojętni wobec cierpień, jakie były w ostatnich dziesięcioleciach udziałem narodu palestyńskiego. Ponadto papież podkreślił, że Palestyńczycy mają prawo do własnej ojczyzny: *Wszyscy musimy nadal modlić się o powodzenie tych wysiłków pokojowych, aby pokój zapanował na tym obszarze i aby słuszne dążenia Palestyńczyków zostały spełnione*. Natomiast Jaser Arafat, prezydent Autonomii Palestyńskiej powitał papieża słowami: *Witaj Wysłanniku Boga i Orędowniku Pokoju. Niech Ci Bóg błogosławi*. Tego samego dnia Jan Paweł II odprawił mszę św. na Placu Żłóbka przed Bazyliką Narodzenia w Betlejem. Podczas Eucharystii papież wygłosił homilię, podczas której przypomniał, że w pierwsze Boże Narodzenie swojego posługiwania na Stolicy Piotrowej wyraził chęć przybycia do Betlejem (24 XII 1978). Wówczas jednak nie było to możliwe. Papież wskazał, że *na progu nowego milenium jesteśmy wezwani do jasnego zrozumienia, że czas posiada sens, ponieważ tutaj Przedwieczny wszedł w historię i pozostaje z nami na wieki*. Na zakończenie homilii papież pozdrowił po arabsku zebranych słowami *pokój wam*, po czym od razu dał się słyszeć donośny głos muezina z minaretu meczetu przy Placu Żłóbka wzywającego muzułmanów do południowej modlitwy. Tego samego dnia Jan Paweł II udał się do Jerycha na Zachodnim Brzegu Jordanu. Natomiast w godzinach popołudniowych papież nawiedził Grotę Narodzenia w Bazylice Narodzenia w Betlejem, która jest własnością Kościoła prawosławnego.

Jan Paweł II w Jerozolimie

23 marca br. papież odprawił mszę św. po łacinie w Kaplicy Wieczernika w Jerozolimie, gdzie podczas homilii podkreślił znaczenie sakramentów Eucharystii i kapłaństwa w Kościele. Była to pierwsza msza św. odprawiona od 1551 r., kiedy to ówczesne władze osmańskie urządziły w Wieczerniku meczet. W homilii papież stwierdził, że *sprawując Eucharystię w Górnej Izbie w Jerozolimie, jesteśmy zjednoczeni z Kościołem w każdym czasie i w każdym miejscu*. Po homilii Jan Paweł II podpisał tegoroczny List do Kapłanów na Wielki Czwartek: *Pragnę podpisać tego roku „List do Kapłanów na Wielki Czwartek” tutaj, w Górnej Izbie, gdzie zostało ustanowione jedyne kapłań-*

stwo Jezusa Chrystusa, w którym my wszyscy mamy udział. Tego samego dnia Jan Paweł II spotkał się z prezydentem Izraela Ezerem Weizmanem w Pałacu Prezydenckim w Jerozolimie. W swoim przemówieniu papież powiedział m.in. że jego pielgrzymka jest pielgrzymką nadziei. Następnie Jan Paweł II udał się do Instytutu Pamięci Yad Vashem, gdzie płonie wieczny ogień ku czci sześciu milionów ofiar Holocaustu. Papieża powitał dyrektor Międzyreligijnej Rady Koordynacyjnej w Izraelu, który zachęcił zebranych, aby w Kościele katolickim i papieżu dostrzegli partnerów dialogu na rzecz lepszego świata. W swoim wystąpieniu papież powiedział, że przybył do Yad Vashem, aby złożyć hołd milionom Żydów, którzy – ogołoceni ze wszystkiego, zwłaszcza ze swej godności ludzkiej – zostali zamordowani w wyniku Holocaustu. Minęło ponad pół wieku, lecz pamięć pozostaje. Papież zapewnił również, że Kościół katolicki, kierując się ewangelicznym prawem prawdy i miłości, a nie względami politycznymi, jest głęboko zasmucony z powodu nienawiści, aktów prześladowania i okazywania antysemityzmu zwróconego przeciwko Żydom przez chrześcijan w jakimkolwiek czasie i miejscu. Ponadto papież podkreślił, że nie ma słów dostatecznie mocnych, aby opłakiwać straszną tragedię Shoah. Natomiast w pozdrowieniu skierowanym do głównych rabinów Izraela Jan Paweł II nawiązując do swojej wizyty w synagodze rzymskiej 13 kwietnia 1986 r., przypomniał, że my, chrześcijanie uznajemy, że żydowska spuścizna religijna należy ściśle do naszej wiary: „Jesteście naszymi starszymi braćmi”. Z drugiej strony papież żywi nadzieję, że naród żydowski uzna, że Kościół całkowicie potępia antysemityzm i każdą formę rasizmu jako całkowicie przeciwne zasadom chrześcijaństwa. Musimy współpracować nad budowaniem przyszłości, w której nie będzie już antyjudajizmu wśród chrześcijan lub antychrześcijańskich uczuć wśród Żydów. Następnie przemówił premier Izraela Ehud Barak, który skierował do papieża m.in. następujące słowa: Uczyniłeś o wiele więcej niż ktokolwiek, by doprowadzić do historycznej zmiany w postawie Kościoła wobec narodu żydowskiego (...). I myślę, że mogę powiedzieć, Wasza Świętość, że Twoje tutaj przybycie do Namiotu Pamięci w Yad Vashem, jest szczytem tej historycznej podróży uzdrowienia. (...) Przybyłeś w misji braterstwa, pamięci i pokoju. I my mówimy Ci: bądź błogosławiony w Izraelu. Tego samego dnia papież brał udział w spotkaniu międzyreligijnym w Papieskim Instytucie Notre-Dame w Jerozolimie, w którym uczestniczyli przedstawiciele Kościoła katolickiego różnych obrządków, chrześcijanie innych wyznań oraz przedstawiciele judaizmu i islamu. Papieża pozdrowił naczelnny rabin

aszkenazyjski Izraela Israel Meir Lau, który przypominał, że Jerozolima jest miastem pokoju. Mówił również, że miasto to jest stolicą Palestyny. Wówczas jednak nie używał nazwy Jerozolima, ale mówił o El-Quds, czyli Mieście Świętym. Podczas tego spotkania wystąpił również główny sędzia (kadi) Autonomii Palestyńskiej, shejk Taisir Tamimi, który zwracając się do papieża w bardzo emocjonalny sposób po arabsku, stwierdził, że *Wasza Świętość jest gościem narodu palestyńskiego na palestyńskiej ziemi, której odwieczną stolicą jest Jerozolima. (...) Izrael prowadzi akcję osiedleńczą na naszej ziemi, zaaresztował naszych ludzi, zabił i poranił naszych synów, zajął i objął władzę nad Jerozolimą*. Ze strony żydowskiej shejkowi przypomniano, że powodem niniejszego spotkania jest Bóg i że nie ma tu miejsca na rozwiązywanie spraw politycznych. Z kolei papież nie skomentował ani wystąpienia shejka, ani odpowiedzi strony żydowskiej. Na spotkanie międzyreligijne nie przybył shejk Ikrima Sabri, wielki mufti Jerozolimy, ponieważ przybyli obaj naczelni rabini Jerozolimy. Z kolei papież w swoim przemówieniu nawiązał do nazwy miasta Jerozolimy, która oznacza Miasto Pokoju. Cytował również Koran i Biblię, wskazując na doniosłe znaczenie Boga i Jego chwały dla wyznawców trzech religii monoteistycznych. *Jako zwierzchnicy religijni pomagamy ludziom w prowadzeniu konsekwentnego życia, w harmonizowaniu pionowych wymiarów stosunku do Boga z horyzontalnymi wymiarami służby swym bliźnim*.

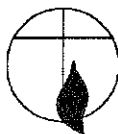
Jan Paweł II w Korazim i Nazarecie

24 marca br. Jan Paweł II przybył do Korazim, gdzie na zboczach Góry Błogosławieństw odprawił mszę św. dla licznie zgromadzonej młodzieży. Na początku liturgii papieża przywitał grecko-melchicki abp Boutros Piotr Mouallem, ordynariusz diecezji Akka, na której terenie znajduje się Góra Błogosławieństw. Po przemówieniu abp Mouallem zdjął z piersi panagię (ikonę Matki Bożej noszoną na piersiach przez biskupów wschodnich) i przekazał ją papieżowi. Jan Paweł II w homilii wezwał młodych do przemiany serc, a jej mottem przewodnim były słowa św. Pawła: *Przypatrzcie się bracia, powołaniu waszemu* (1 Kor 1,26). Papież podkreślił, że *Jezus przynosi całym odmienne orędzie, które wymaga dokonania wyboru między dobrem i złem, życiem i śmiercią. Za którym z tych głosów pójdą młodzi XXI wieku?* – pyta Jan Paweł II. Nazajutrz, 25 marca, w Uroczystość Zwiastowania Pańskiego Jan Paweł II odprawił mszę św. w Bazylice Zwiastowania w Nazarecie. W homilii papież porównał postawę Maryi do postawy Abrahama. *Tak jak Abraham, Maryja musi również podążać w ciemnościach, ufając temu, który ją powołał*.

Zakończenie pielgrzymki w Jerozolimie

25 marca br. odbyło się spotkanie ekumeniczne w siedzibie prawosławnego patriarchatu Jerozolimy. Podczas przemówienia papież nawiązał do historycznego spotkania Pawła VI i patriarchy ekumenicznego Konstantynopola Atenagorasa I w 1964 r., *które przyczyniło się do powstania nowej epoki w kontaktach między naszymi Kościołami. Późniejsze lata pokazały, że droga do jedności jest bardzo trudna, co jednak nie może nas zniechęcać.* Na zakończenie papież powiedział: *Drodzy Bracia w Chrystusie, z sercami przepętnionymi nadzieją i niezawodną ufnością, uczynmy Trzecie Tysiąclecie tysiącleciem naszej odnowionej radości w jedności i pokoju Ojca, Syna i Ducha Świętego.* Po spotkaniu ekumenicznym papież spotkał się z wielkim muftim Jerozolimy oraz odwiedził Ścianę Płaczu, gdzie m.in. odmówił Psalm 122. Natomiast 26 marca w Bazylice Bożego Grobu Jan Paweł II odprawił mszę św., kończąc w ten sposób swoją pielgrzymkę do Ziemi Świętej. Bazylikę Grobu Pańskiego papież nazwał *Matką wszystkich Kościołów*, ponieważ jest ona *niemym świadkiem centralnego wydarzenia w historii ludzkiej: Zmartwychwstania naszego Pana Jezusa Chrystusa.* Przy tej okazji papież zaapelował do wszystkich członków Kościoła, *aby na nowo okazali swe posłuszeństwo Bożemu przykazaniu niesienia Ewangelii aż po krańce ziemi.*

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.**