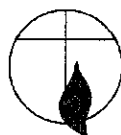


przegląd powszechny 7-8/959-960/2001

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)

Hanna Stompor

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

OPRACOWANIE TECHNICZNE,

SKŁAD I ŁAMANIE

Joanna Kwiatkowska

ADMINISTRACJA

Teresa Pietrzak

„PRZEGLĄD POWSZECHNY”

Redakcja i Administracja

ul. Rakowiecka 61

02-532 Warszawa

tel. redakcji (022) 849-02-39

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

tel. administracji (022) 54-28-727

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

Prenumerata:

roczna 77,00 zł

za I półrocze 42,00 zł

(cena egzemplarza poza prenumeratą
9,00 zł)

Konto prenumeraty:

BSK SA O/Kraków,

nr konta: 10501445-1202272884

Konto redakcji:

Bank PKO BP VI Oddział w Warszawie

nr konta 34 10201068 123070142

ul. Bagatela 15

00-585 Warszawa

Skład i druk: Wydawnictwo WAM, Księża Jezuici, Kraków

Numer zamknięto 20 VI 2001 r.

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

Spis treści

Modlitwa św. Efrema Syryjczyka 11

Dariusz Kowalczyk SJ

O Komunii św. na rękę, czyli mówić tak, by nic nie powiedzieć 13

W Polsce coraz częściej się zdarza, że ktoś podchodzi do Komunii z wyciągniętymi dłońmi. Kiedy mnie zdarzy się taki przypadek, nie pytam wiernego o pochodzenie, ale kładę Ciało Chrystusa na jego dłonie. Myślę, że wprowadzenia Komunii na rękę w Polsce nie da się powstrzymać. Odpowiada to bowiem eucharystycznemu wyczuciu wiernych i większości księży. Po co zatem upierać się, że w Polsce dozwolona jest tylko jedna forma komunikowania?

abp Henryk Muszyński

Rola chrześcijaństwa w kształtowaniu przyszłej Europy 26

Niedawno zakończony Wielki Jubileusz Chrześcijaństwa uświadomił nam, jak mocno jest ono wpisane w dzieje i kulturę Europy jako jeden z istotnych elementów tożsamości europejskiej. Chrześcijaństwu udało się harmonijnie zintegrować treści duchowe judaizmu, myśli greckiej i prawa rzymskiego w jedną trwałą rzeczywistość nazywaną *christianitas*. Bez tego czynnika Europa przestaje być Europą.

Paul Valadier SJ

Współczesne zło polityczne 45

Nauka, jaką należy wywieść z tragicznego doświadczenia XX w., polega na tym, by nie dać się uśpić złudzeniami. Żaden zinstytucjonalizowany system nie broni się przed korupcją, a demokracja nie bardziej niż inne. Zmęczenie i wyczerpanie instytucji, które z czasem tracą regulującą moc, może doprowadzić do groźnych praktyk i pod pozorem największego dobra ludzi spłodzić nowe formy politycznego zła.

Robert Danieluk SJ

Tajna misja jezuitów na Podlasiu (1878–1904) (II) 56

W latach 1878–1904 Prowincja Galicyjska Towarzystwa Jezusowego podjęła akcję niesienia pomocy duszpasterskiej podlaskim unitom, siłą przepisanych na prawosławie w 1875 r. W tym okresie kilkunastu jezuitów udało się na Podla-

sie, ryzykując więzienie bądź zesłanie w głąb Rosji. W przypadku kilku z nich ryzyko nie było wyimaginowane.

Adriana Szymańska

Wiersze

70

Bogusław Trzeciak SJ

Czy w Kościele jest miejsce na karanie?

73

Jesteśmy skazani na prawo karne, jako że nigdy nie osiągniemy utopii bezinteresownej ofiarności obywateli i ich pozytywnego zaangażowania się wyłącznie na rzecz innych. Kościół także potrzebuje regulacji karnej, bo jest społecznością jak każda inna, złożoną z pielgrzymów, nie zawsze cierpliwie znoszących trudy drogi, albo po prostu ulegających złym skłonnościom.

Zbigniew Florczak

Sztuka zawsze wraca do swoich początków

83

Uderza nas napastliwa rzeczywistość sztuki, czy raczej tego, co upiera się przy dawnej nazwie: „sztuka”. Jest to rzeczywistość koszmarna. Rzekome dokonania (bo jak to nazwać?) posługują się najdziwniejszymi nazwami. Nie ma już wystaw, są „instalacje”; nie ma rzeźb, obrazów, rysunków – są „komunikaty”. A im mniej rozumiemy produkt tych „komunikatów”, tym bardziej zawita i pewna swego egzegeza czy interpretacja.

Tomasz Szarek

H-twierdzenie Boltzmanna, albo kilka uwag o czasie

90

Coraz szybsze zmiany cywilizacyjne potęgują w nas doświadczenie przemijania. Ostatnie dwa wieki przyniosły niemal epidemię badań, mających na celu pogłębienie zrozumienia fenomenu „uciekającego czasu”. Sam przedmiot badań nie jest nowy, jednak wiek XX wnosi istotne novum – niespotykane na podobną skalę zastosowanie metod matematyczno-przyrodniczych do prób rozwiązania problemów natury, bądź co bądź, filozoficznej.

Tadeusz P. Polanowski

Maria Magdalena w literaturze

101

Postać Marii Magdaleny zaznaczyła swą obecność w literaturze szczególnie w okresie baroku i Młodej Polski. W czasach współczesnych osoba tej świętej nie należy do zbyt często eksponowanych. Motyw Marii Magdaleny pojawia się w poezji na zasadzie – co jest właściwe dla tego rodzaju wypowiedzi – aluzji, metafory związanej z grzesznością, nawróceniem, świętością.

ks. Andrzej Blewiński

Religijność łódzkiej młodzieży akademickiej 113

Młodzież akademicka konwencjonalnie zajmuje postawę krytyczną wobec Kościoła, ale prywatnie zdania bywają odmienne. Studenci prezentują postawę tolerancji, sympatii i życzliwości dla ludzi, którzy mają inne przekonania i poglądy. Większość przyznaje się do niesystematyczności w modlitwie i praktykowaniu sakramentów. Praca duszpasterska z młodzieżą jest trudna, ale młodzież jest wspaniała, trzeba ją tylko odpowiedzialnie pokochać.

Sesje – Sympozja

Red.: Ćwiczenia wyobraźni 124

(Konferencja: polska://niemcy@2012, Zamek Ujazdowski w Warszawie, 19–21 IV 2001 r.)

Sztuka

Krystyna Paluch-Staszkiel: Powroty 127

(Berliński artysta z Gdańska. Daniel Chodowiecki /1726–1801/, Dom Uphagena – Oddział Muzeum Historycznego Miasta Gdańska, maj – czerwiec 2001 r.)

Katarzyna Czarnecka: Skarby kultury 128

(„Klejnoty monarsze. Skarb ze Środy Śląskiej” – Państwowe Muzeum Archeologiczne w Warszawie, kwiecień – czerwiec 2001 r.)

Teatr

Joanna Godlewska: Tragedia bez „tyjatronu” 132

(Teatr Powszechny w Warszawie, „Król Lear” Williama Shakespeare’a, reżyseria – Piotr Cieplak)

Rafał Monita: Między Warszawą a Łodzią 134

(Sinfonia Varsovia w Łowiczu, Katedra w Łowiczu, 21 IV 2001 r.)

Film

Katarzyna Bieńkowska: Proszę państwa do piekła 136

(„Traffic”, reżyseria – Steven Soderbergh)

Książki

Adriana Szymańska: Sprostac żywiciu 138

(Ludmiła Marjańska, „Żywica”)

Mieczysław Orski: Niczego nie opowiemy do końca 141

(Jan Tulik, „Furta”)

ks. Janusz Wiśniewski: Vademecum dla proboszcza 143

(Ks. dr Jan Sikorski /konsultant i doradca/, „Efektywne zarządzanie parafią”)

Andrzej Romanowski: Ocalanie pamięci 147

(Zbigniew Florczak, „Inny brzeg jesieni. Carmen vilnense”)

**Eugeniusz Kośmicki: Świat współczesnej gospodarki –
próba zrozumienia 150**

(André Fourçans, „Die Welt der Wirtschaft enträtselt von André Fourçans”)

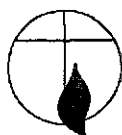
Andrzej Dąbrowski SJ: O duchowości rosyjskiej 153

(Mikołaj Łoski, „Historia filozofii rosyjskiej”)

Piotr Samerek: Credo na nowo odczytywane 156

(Dariusz Kowalczyk SJ, „Bóg w piekle. Dwanaście wykładów o trudnych sprawach wiary”)

Z życia Kościoła: Podróż śladami św. Pawła (Marek Blaza SJ) 160



Sommaire

La prière de saint Ephrème Syriaque 11

Dariusz Kowalczyk SJ

De la réception manuelle de la Communion ou parler pour ne rien dire 13

En Pologne, c'est de plus en plus fréquemment que le communiant vient les mains tendues pour recevoir la Communion. Quand il m'arrive un tel cas, je ne demande pas au fidèle d'où il vient, mais c'est sur ses mains que je pose le Corps du Christ. Je ne pense pas qu'il soit possible d'enrayer en Pologne ce mode de communier. C'est qu'il correspond à la sensibilité eucharistique des fidèles et de la plupart des prêtres. A quoi bon alors de s'obstiner à une seule forme autorisée de communier?

Mgr Henryk Muszyński

Le rôle du christianisme dans le devenir de l'Europe de demain 26

Le grand Jubilé que nous avons célébré il n'y a pas longtemps, nous a fait prendre conscience de l'insertion profonde du christianisme dans l'histoire et la culture de l'Europe; c'est l'un des grands éléments de l'identité européenne. Le christianisme est parvenu à intégrer la spiritualité du judaïsme, de la pensée grecque et du droit romain en une réalité durable, appelée christianitas. Sans cet élément, l'Europe cesse d'être Europe – estime l'archevêque de Gniezno.

Paul Valadier SJ

Le mal politique d'aujourd'hui 45

La leçon qu'il y a lieu d'inférer de l'expérience tragique du XX^e siècle consiste à ne pas se laisser endormir par des illusions. Aucun système institutionnel n'est à l'abri de la corruption, et la démocratie pas plus que les autres. La fatigue et l'épuisement des institutions qui perdent avec le temps leur vertu régulatrice, risquent d'aboutir à des pratiques redoutables et, sous apparences du plus grand bien des hommes, engendrer de nouvelles formes du mal politique.

Robert Danieluk SJ

**La mission secrète des jésuites
en Podlaquie (1878–1904) (II)**

56

Dans la période comprise entre 1878 et 1904, la Province de Galicie de la Compagnie de Jésus s'attacha à porter une assistance pastorale aux uniates de Podlaquie, rattachés de force à l'Église orthodoxe en 1875. Dans le courant de cette période-là, une quinzaine de jésuites, bravant le risque d'emprisonnement ou de déportation en Russie, se sont rendus en Podlaquie. Dans le cas de plusieurs d'entre eux, ce risque n'était nullement imaginaire.

Adriana Szymańska

Poésies

70

Bogusław Trzeciak SJ

Y a-t-il dans l'Église une place pour la punition?

73

Nous voici voués au droit pénal, c'est que jamais nous n'atteignons l'utopie d'un dévouement civique désintéressé et de leur engagement positif uniquement en faveur des autres. L'Église elle aussi a besoin d'un règlement pénal, étant une communauté comme tant d'autres, composée de pèlerins ne supportant pas toujours la peine du cheminement ou cédant à de mauvais penchants.

Zbigniew Florczak

L'art revient toujours à ses origines

83

Ce qui nous frappe, c'est l'agressivité extrême de la vie des arts d'aujourd'hui ou plutôt de ce qui s'obstine à s'arroger le nom de l'art. Il s'agit d'une vie des arts exécrationnelle. Les prétendues réalisations (comment les nommer?) prennent des appellations les plus bizarres. Il n'y a plus d'expositions, mais des „installations”, plus de sculptures, de tableaux, de dessins, mais des „communiqués”. Et plus est flou et quelconque le message de ces „communiqués”, plus en est sophistiquée et présomptueuse l'interprétation.

Tomasz Szarek

**H - la thèse de Boltzmann ou quelques observations
au sujet du temps**

90

Les changements de plus en plus rapides que connaît le monde amplifient en nous le sentiment de la nature passagère de la vie. Les deux derniers siècles ont

vu une épidémie (ou presque) de la réflexion sur le phénomène de la „fugacité du temps”. L’objet même de l’étude n’est pas nouveau, mais la nouveauté qu’y apporta le XX^e siècle c’est l’échelle du recours à des méthodes empruntées aux mathématiques et aux sciences de la nature à des problèmes de caractère philosophique.

Tadeusz P. Polanowski

Marie Madeleine en littérature

101

C’est surtout à l’époque du baroque et de la „Jeune Pologne” (1890–1918) que le personnage de Marie Madeleine s’est fait présent en littérature. De nos jours, cette Sainte n’y apparaît pas souvent. En poésie, si elle se fait présente, c’est à titre d’allusion, de métaphore se rattachant au péché, à la conversion, à la sainteté.

ks. Andrzej Blewiński

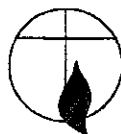
Le sentiment religieux des étudiants de Łódź

113

C’est conventionnellement que les étudiants se montrent critiques à l’égard de l’Église, mais, en privé, ils sont moins radicaux. Ils adoptent une attitude de tolérance, de sympathie et de bienveillance à l’égard des gens qui ont des opinions différentes. La plupart avouent que leur prière et leur pratique des Sacrements n’est pas systématique. L’activité pastorale parmi les jeunes est difficile, mais les jeunes ont de la qualité; il faut apprendre à les aimer dans un esprit de responsabilité.

Comptes rendus

124



„ŻYCIE DUCHOWE”

W numerze letnim (27/2001) m.in. ciąg dalszy dyskusji nt. „W co wierzy ten, kto nie wierzy”, a w niej wypowiedzi prof. E. Łętowskiej, prof. E. Wolickiej, A. Dodziuk i B. Wildsteina. Ponadto J. Bolewski SJ pisze o „Powinowactwach z wyboru” Goethego, A. Sikora o teodycei i przypadku Hioba, a M. Błaza SJ o Katechizmie Kościoła Prawosławnego.

Cena prenumeraty rocznej – 44,00 zł, cena zeszytu w sprzedaży – 14,50 zł, w prenumeracie 11,00 zł.

„HORYZONTY WIARY”

Trzeci numer „Horyzontów Wiary” (12/2001/3) zawiera m.in. refleksję M. Chymuk o godności umierania, artykuł ks. A. Posackiego „Problem okultyzmu w Starym i Nowym Rytuale egzorcyzmów”, II cz. artykułu ks. T. Noska, „Katechizowany wobec problemów współczesnego świata”, a K. Kania pisze o statusie świeckich w Kościele.

Cena 1 egz. w sprzedaży wynosi 9,00 zł, w prenumeracie 7,50 zł. Koszt prenumeraty rocznej 30,00 zł, półrocznej 15,00 zł.

„POŚLANIEC SERCA JEZUSOWEGO”

„Akt poświęcenia Sercu Jezusowemu całej naszej Ojczyzny”, wprowadza czytelnika w klimat czerwcowego numeru (VI/2001), który głównie poświęcony jest 80-leciu konsekracji Bazyliki Najświętszego Serca Jezusowego, o czym pisze ks. E. Stoch SJ. Historyczno-kronikarskie wprowadzenie daje ks. J.L. Kontkowski SJ w „To było 80 lat temu”. Pomocą do pogłębienia kultu Serca Bożego może służyć wnikliwie omówienie przez ks. St. Ziemiańskiego SJ „Polskich pieśni o Najświętszym Sercu Jezusa”. O „Matce Serca Jezusowego” rozważa ks. St. Łucarz SJ.

Nad Duchem Świętym jako zasadą życia Kościoła i jego centrum snuje rozważania A. Dąbrowski SJ w „O Duchu Prawdy, Miłości i Pokoju”. Na pytanie „Cuda eucharystyczne czy cud Eucharystii?” udziela odpowiedzi ks. A. Posacki SJ. Tematykę Eucharystii uzupełnia ks. J. Sermak SJ, omawiając „Sakramenty w KKK”. Do rozważań biblijnych zaprasza ks. T. Jelonek, a ks. A. Zwoliński uwrażliwia na problemy społeczne. W ewangelicznych spotkaniach czytamy o „Ewangelicznym Jezusie w świątyni”, autorzy przybliżają nam także postacie bł. Józefa Anchiety i bł. ks. P. Dażkowskiego oraz wstawienniczą rolę S.B. Rozalii Celakówny.

Cena detaliczna 1 egz. wynosi 3,80 zł. W prenumeracie indywidualnej cena 1 egz. wynosi 3,50 zł, w prenumeracie zbiorowej (min. 3 egz.) 3,20 zł.

Zamówienia pisemne lub telefoniczne prosimy kierować na adres:

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

„SZUM Z NIEBA”

Majowo-czerwcowy numer (3/2001) prezentuje charyzmat społeczny, nawiązując do ciekawej sesji, jaką zorganizowali w Warszawie-Falenicy przedstawiciele Odnowy w Duchu Świętym. Jej uczestnicy piszą, jak przeżycie nawrócenia zaowocowało ich posłaniem do posługi w konkretnym zaangażowaniu społecznym. Cykl „Z notatnika ewangelizatora” przedstawia Forum Charyzmatyczne dla Polonii niemieckiej, które odbyło się w domu rekolekcyjnym Polskiej Misji Katolickiej „Concordia”.

Pod tytułem „Odkrywać ślady Ducha” ukazują się regularnie artykuły dotyczące rozeznawania duchowego, autorstwa o. Józefa Kozłowskiego SJ. Stały cykl prowadzący formację liderów i animatorów porusza tym razem zagadnienie relacji we wspólnocie.

„Szum z Nieba” można zamówić w Wydawnictwie Ośrodek Odnowy w Duchu Świętym w Łodzi, ul. Sienkiewicza 60, 90-058, telefonicznie: (042) 636-46-49 lub e-mailem: oodnow@jezuici.pl.

Modlitwa św. Efrema Syryjczyka *

Panie Jezu Chryste, Królu Królów, który masz władzę nad
[życiem i śmiercią.

Ty znasz to, co jest ukryte i utajone,
i żadne myśli ani pragnienia nasze nie są zamknięte przed
[Tobą,

Obroń mnie od kłamstwa, albowiem przed Tobą zgrzeszyłem.
Życie moje upływa z dnia na dzień, a grzechy moje są liczne.
O Panie, Boże duszy i ciała, któremu znana jest cała kruchość
[duszy mojej i ciała,

doдай mi siły w mej słabości.

O Panie, podtrzymaj mnie w mojej niedoli.

Daj mi wdzięczną duszę,
abym łaski Twej nigdy wzywać nie przestał.

O Panie hojny najbardziej! Nie zważaj na wielość grzechów
[moich,

lecz wybacz mi wszystko, co złe uczyniłem.

O Panie, nie gardź modlitwą moją,
modlitwą nieszczęśliwego grzesznika.

Łaskawością Twoją podtrzymuj mnie nieustannie,
tak jak chroniłeś mnie dawniej.

Niech Twoja łaska uczy mnie mądrości,
błogosławieni, którzy postępują jej drogami,
tacy bowiem otrzymają koronę chwały.

Mimo niegodności mojej sławię Cię i wychwalam,
albowiem nie zna granic Twoje nade mną zmiłowanie.

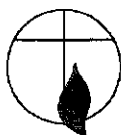
Ty jesteś moją pomocą i tarczą.

Imię majestatu Twojego pochwalone niech będzie na wieki,
bo Twoja jest chwała, nasz Boże. Amen.

tłum. Rafał Zarzeczny SJ

* S. Ephraem, *Sermo de Confessoribus*, s. 176-194; w: T.J. Lamy (wyd.), *Sancti Ephraem Syri Hymni et Sermones*, t. 3, Mechliniae 1889, kol. 647 n. Niniejsze tłumaczenie zostało dokonane z jęz. syryjskiego.

RAFAŁ ZARZECZNY SJ, ur. 1969; ukończył filozofię w Wyższej Szkole Filozoficzno-Pedagogicznej w Krakowie i teologię na PWT w Warszawie. Doktoruje się z patrologii na UKSW w Warszawie. Interesuje się historią Kościoła pierwszych wieków, rozwojem doktryny chrześcijańskiej oraz literaturą judeochrześcijańską.



Synod i co dalej?

Kościół katolicki, roszczący sobie prawo, a nawet poczuwający się do obowiązku przekraczania wszelkich barier kulturowych, chce być jednocześnie powszechny i partykularny, ponadnarodowy, ponadpolityczny, a zarazem mocno związany z konkretnym narodem i jego kulturą. Szczególnym wyrazem tej samoświadomości Kościoła są sobory powszechne i synody lokalne Kościołów diecezjalnych i narodowych czy też kontynentalnych. Dla Kościoła w Polsce takim czasem odnowy swej samoświadomości był II Polski Synod Plenarny (1991–1999), którego dekrety zostały ogłoszone drukiem 27 lutego 2001 r. A skoro tak, to winniśmy je przyjąć jako wezwanie do refleksji nad stanem naszego chrześcijaństwa i inspirację do dalszej reformy zapoczątkowanej przez II Sobór Watykański. Właśnie temu celowi ma służyć nowy cykl artykułów pod tytułem „Synod i co dalej?” Mamy nadzieję, że w ten sposób pomożemy sobie lepiej zrozumieć nasze miejsce w polskim społeczeństwie i nasze miejsce w jednoczącej się Europie, a także nasze obowiązki względem Kościoła żyjącego na innych kontynentach. Zapraszamy więc Państwa do lektury i do rozmowy nad dniem dzisiejszym i przyszłością Kościoła, która jest również naszą przyszłością.

Redakcja

Dariusz Kowalczyk SJ

O Komunii św. na rękę, czyli mówić tak, by nic nie powiedzieć

We współczesnej epoce, kiedy za sprawą mediów oraz biur podróży świat staje się globalną wioską, coraz więcej dowiadujemy się o życiu innych ludzi. Ta wiedza dotyczy również spraw wiary, w tym sposobów przeżywania liturgii. Katolicy w Polsce są świadomi tego, że w większości Kościołów lokalnych istnieje możliwość przyjmowania Komunii św. na rękę. Powstaje zatem pytanie: Dlaczego w Polsce nie mamy takiej

możliwości? Szukając odpowiedzi, doszlibyśmy prawdopodobnie do tyleż banalnego, ile prawdziwego wniosku, iż SYTUACJA JESZCZE NIE DOJRZAŁA. 10 lat temu można było mieć nadzieję, że sytuacja zacznie dojrzewać dzięki refleksji i modlitwie na II Polskim Synodzie Plenarnym. Niestety, w przypadku kwestii Komunii św. na rękę Synod – jak się wydaje – uległ z czasem niedobrej zasadzie, a mianowicie tej, aby MÓWIĆ TAK, BY NIC NIE POWIEDZIEĆ. W ostatecznej wersji dokumentów synodalnych czytamy: *Synod Plenarny potwierdza i wyraża szacunek dla zwyczaju przyjmowania Komunii świętej „do ust” w postawie zarówno klęczącej, jak i stojącej, nie wykluczając jednak innych form przyjmowania Komunii św., z zachowaniem najwyższej czci dla Eucharystii*¹. Jakie wnioski można by wyciągnąć z powyższego „dyplomatycznego” zapisu? Ano chyba takie, że lepiej niczego w sposób jasny nie określać ani nie postulować. Moim zdaniem, szkoda, że synodalna dyskusja nt. sposobów przyjmowania Komunii św. zakończyła się w taki właśnie sposób. Przyjrzyjmy się głównym etapom tej dyskusji.

Komunijne pytanie o paszport

W opracowanych w 1991 r. synodalnych tekstach roboczych kwestię możliwości przyjmowania Komunii na rękę umieszczono w projekcie dokumentu: „Powołanie i posłannictwo wiernych świeckich w sytuacji Kościoła w Polsce”. Dlaczego w takim właśnie kontekście? Otóż autorom tekstów roboczych wydawało się, że Komunię na rękę należy przede wszystkim rozpatrywać w perspektywie promocji wiernych w Kościele: *Właściwemu rozwojowi świadomości powołania świeckich chrześcijan sprzyjać będzie wprowadzona już przez episkopat polski możliwość udzielania – w razie potrzeby – Komunii św. i noszenia jej do chorych. Z tej racji postulować również trzeba umożliwienie przyjmowania Komunii św. na rękę i częstszego*

¹II Polski Synod Plenarny (1991–1999). *Liturgia Kościoła po Soborze Watykańskim II*, Poznań 2001, nr 92, s. 177.

jej przyjmowania pod dwiema postaciami². Trzeba chyba zgodzić się z krytykami powyższego zapisu, że wskazywanie na potrzebę promocji świeckich nie jest najbardziej trafnym argumentem za wprowadzeniem Komunii na rękę³. Z tego nie wynika jednak, że jest to argumentacja całkowicie błędna. Niewątpliwie Komunia św. na rękę pomogłaby wiernym świeckim wyzbyć się pogańskiego, magicznego lęku przed sacrum oraz zrozumieć swoje kapłaństwo wynikające z sakramentu chrztu i poczuć się podmiotem, a nie przedmiotem eucharystycznej celebracji. Jezus powiedział: *BIERZCIE I JEDZCIE...*, a nie: *Połykajcie bez dotykania rękami i zębami...* Przeciwnicy Komunii św. na rękę zapewne przekonywaliby tutaj, że powyższe słowa Jezus skierował podczas Ostatniej Wieczerzy do swoich uczniów, którzy byli zarazem biskupami, a zatem nie odnoszą się one do wszystkich katolików⁴. No cóż! Z tego rodzaju sposobem myślenia można by też przekonywać, że naukę o Ośmiu Błogosławieństwach Jezus zaadresował do zakonnic i zakonników, a nie do wszystkich, którzy chcą Go naśladować.

Chociaż zaproponowany kontekst dyskusji o Komunii na rękę nie był zbyt fortunny, to samo sformułowanie takiego postulatu rodziło nadzieję na jego głębsze umotywowanie. Niestety, refleksja w tej kwestii poszła w złym kierunku i zaczęto się wycofywać z pierwotnych propozycji. W późniejszym projekcie dokumentu synodalnego o liturgii czytamy: *Synod plenarny podtrzymuje zwyczaj udzielania przez szafarza Komunii św. do ust przyjmującego. W Kościele w Polsce nadal żywa jest bowiem czcigodna tradycja, która łączy podejmowanie i dotykanie dłońmi Świętych Postaci z sakramentem święceń. Sens tej tradycji głęboko uzasadnił Jan Paweł II w „Liście do wszystkich biskupów Kościoła o tajemnicy i kulcie Eucharystii” z 1980 r. Zachowując zwyczaj Komunii świętej „do ust”, nie chce się*

² II Polski Synod Plenarny. *Teksty robocze*, Poznań–Warszawa 1991, nr 49, s. 208.

³ Zob. P. Majer, *Normy prawno-liturgiczne o przyjmowaniu Komunii św. na rękę*, w: „Prawo Kanoniczne” 43(2000), nr 1-2, s. 90.

⁴ J.R. Laise, *Komunia na rękę czyli historia nieposłuszeństwa*, w: „Christianitas”, nr 5/2000, s. 63.

w niczym dotknąć osób, które z praktyką przyjmowania Chrystusa „na rękę” – w krajach, gdzie została ona zatwierdzona – łączą prawdziwą cześć i pobożność. Synod zachęca kapłanów, diakonów i nadzwyczajnych szafarzy Eucharystii, aby gdy osoby takie przybywają do Polski i tu uczestniczą w Eucharystii, udzielać im Komunii świętej „na rękę”⁵. Uwagę komentatorów zwróciło szczególnie ostatnie zdanie z powyższego tekstu. Cóż bowiem w praktyce miałyby oznaczać zachęta do dawania Komunii na rękę tym, którzy ten sposób przyjmowania Komunii praktykują w swoich rodzimych diecezjach? Czyż nie to, że temu, kto podchodzi z wyciągniętymi dłońmi do kapłana rozdającego Komunię, należy położyć eucharystyczny chleb na dłoni? A jeśli ten ktoś byłby Polakiem, to co wtedy? Jak sprawdzić, że dany człowiek pochodzi z diecezji, gdzie praktykuje się Komunię św. na rękę? Niektórzy żartowali, że należałoby prosić o paszport albo pytać wprost: „Where do you come from?” Zamiast poważnej dyskusji, mieliśmy zatem dowcipy i smutne zadziwienie nad czyjąś nieudolnością inicjowania głębokiej refleksji w sprawach dotyczących wiary.

Robocze teksty synodalne z 1999 r. odwołują się do listu Jana Pawła II: „Dominicae Cenaе”. Papież rzeczywiście wskazuje na wymowę przyjmowania Komunii św. do ust wprost z rąk kapłana oraz na pewne nieprawidłowości, jakie mogą powstać przy wprowadzaniu Komunii na rękę, ale jednocześnie nie odmawia wartości tej ostatniej formie przyjmowania Chrystusa eucharystycznego. Muszę ponadto przyznać, iż nie wiem, jak rozumieć następujące zdanie z papieskiego listu: *Dotykane Świętych Postaci, podejmowanie ich własnymi rękami jest przywilejem tych, którzy mają święcenia, co wskazuje na czynny udział w szafarstwie Eucharystii*⁶. Nie znajduję bowiem ani biblijnego, ani patrystycznego uzasadnienia rozwijania nauki o przywileju kapłanów w dotykaniu postaci eucharystycznych.

⁵ *Liturgia Kościoła po Soborze Watykańskim II*, „Kurier Synodalny”, nr 1(58)/1999, nr 92, s. 15.

⁶ Jan Paweł II, List do wszystkich biskupów Kościoła o tajemnicy i kulcie Eucharystii *Dominicae Cenaе*, 1980, nr 11.

Dlaczego w ogóle dotykanie ręką miałoby oznaczać jakikolwiek przywilej, skoro Chrystus zaprasza wszystkich, aby spożywali Jego Ciało, a więc dotykali ustami, językiem itd.? Jan Paweł II mówi o rycie namaszczenia rąk przy łacińskim sakramencie święceń prezbiteratu jako szczególnym znaku wskazującym na kapłańskie ręce jako narzędzie Chrystusa. To prawda, ale trudno z tego wyciągać wniosek, że wierni świeccy nie są godni dotykania Ciała Chrystusa. Przecież każdy wierzący zostaje niejako cały namaszczony w sakramencie chrztu, aby być świątynią Ducha Świętego. Skoro Jezus chce zamieszkać w naszym ciele pod sakramentalnymi postaciami chleba i wina, skoro chce być jedzony i pity, to w imię czego odmawiać niekoniecznie kapłańskim, ale po prostu ludzkim rękom, możliwości dotykania Go w eucharystycznym chlebie? W czym lepszy (bardziej godny?) jest nasz język, przełyk i żołądek od naszych rąk? Jeśli nasz język jest godny, aby kłaść na nim Ciało Chrystusa, to czyż ręce nie są tego godne w jeszcze większym stopniu?

Synod Plenarny nie podjął tych i innych pytań związanych z Komunią św. na rękę, a jedynie „schował się” za papieski dokument. A przecież jeśli II Synod Plenarny w Polsce chciał rzeczywiście otworzyć się na działanie Ducha i pomóc Kościołowi w przeżywaniu Ewangelii, to nie powinien ograniczać się jedynie do powtarzania tego, co powiedział już Jan Paweł II. Cóż za pomoc miałby Ojciec Święty z różnego rodzaju synodów, gdyby ograniczały się one do powiedzenia tego, co już przez papieża zostało powiedziane? W rezultacie, w ostatecznej wersji dokumentów synodalnych kwestia Komunii na rękę została – jak to już pokazaliśmy – praktycznie pominięta milczeniem. Zwyciężyła zasada: „mówić tak, by nic nie powiedzieć”.

Nieodpowiednia praktyka starożytnego Kościoła?

Pierwszym chrześcijanom przyjmowanie Ciała Chrystusa na rękę wydawało się czymś oczywistym. Chociażby z tej przyczyny, że dorosłemu i zdrowemu człowiekowi nie wypada jeść z ręki, bo tak jedzą małe dzieci albo ludzie chorzy i niedołążni. Pomijam te sytuacje, w których „jedzenie z rączki” jest wyra-

zem intymnej zażyłości. Komunia św. na rękę była praktyką rozpowszechnioną w Kościele do IX w. Co stało się potem? Cytowany już wcześniej argentyński biskup, Juan Rudolfo Laise, stwierdza: *W późniejszych czasach Ojcowie Kościoła zauważyli, że ten sposób przyjmowania Ciała Pańskiego jest nieodpowiedni. (...) W miarę rozwijania doktryny o realnej obecności Chrystusa tak wzrastał szacunek do Najświętszego Sakramentu, że obyczaj podawania konsekrowanych komuniaków bezpośrednio do ust wiernych rozprzestrzenił się coraz bardziej. Dysponujemy bardzo starożytnymi świadectwami takiej praktyki, jednak między IX i X wiekiem stała się ona jedyną, ponieważ była doskonalsza i lepiej przystosowana do godności tak wielkiego Sakramentu. W tym samym czasie zaczęto zakazywać drugiego sposobu udzielania Komunii, pierwotniejszego i mniej doskonałego⁷.*

Powyższa wersja historii form przyjmowania Komunii św. nie wydaje mi się bliska prawdy. Wiek IX i X wcale nie był okresem zdrowej pobożności i pogłębionej teologii, co miało doprowadzić do przyjęcia nowych, rzekomo doskonalszych form sprawowania Eucharystii. Wręcz przeciwnie, był to czas, kiedy teologia mszy św. stała na zatrważająco niskim poziomie, a do Komunii św. przystępowano bardzo rzadko. Przekonanie, które w pierwszych wiekach wydawało się oczywiste, a mianowicie że uczestnictwo we mszy św. bez spożywania postaci eucharystycznych nie ma zbyt wielkiego sensu i jest sprzeczne samo w sobie, zostało odrzucone. W IV w., w Drugim Kanonie Zgromadzenia Kościoła w Antiochii można było przeczytać: *Wszyscy, którzy przychodzą do Kościoła Bożego (...), jednakże nie uczestniczą wspólnie z ludem w modlitwie lub wyłamując się z przyjętego porządku wzgardzą przyjęciem Eucharystii, powinni pozostać tak długo wykluczeni z Kościoła, aż po wyznaniu swoich grzechów, zmienią przekonania...*⁸ W IX–X w. natomiast uczestnictwo we mszy bez przystępowania do Komunii

⁷ J.R. Laise, dz. cyt., s. 63.

⁸ Cyt. za A. Läpple, *Eucharystia: ustanowienie, historia, uczestnictwo*, Kraków 1997, s. 54.

było już czymś – niestety – normalnym. Polemika z arianizmem, który jednostronnie akcentował człowieczeństwo Jezusa Chrystusa, zaowocowała przesadnym, bo też jednostronnym, podkreśleniem Jego Boskości. W ten sposób wytworzono w mentalności wiernych olbrzymi dystans pomiędzy nimi a przyjmowanym w czasie Komunii św. Bogiem. Wzrastał nie tyle szacunek wobec eucharystycznego chleba i wina, ile raczej magiczny lęk wobec mszy rozumianej jako misterium tremendum. Nic dziwnego, że jeśli już ktoś zdecydował się na przyjęcie Ciała Chrystusa, to wołał w pełnej ukorzenia postawie klęczącej przymknąć oczy i otworzyć usta niż w postawie stojącej wziąć w dłonie kawałek eucharystycznego chleba i zjeść.

Zapomniano o pięknych katechezach Kościoła starożytnego, chociażby tej, w której Cyryl Jerozolimski tak oto nauczał o przyjmowaniu Komunii: *Pójdź dalej. Nie wyciągaj przy tym płasko ręki i nie rozłączaj palców. Podstaw dłoń lewą do prawej niby tron, gdy masz przyjąć Króla. Do własnej ręki przyjmij Ciało Chrystusa i powiedz „Amen”. Uświęć też ostrożnie oczy swoje przez zetknięcie ich ze świętym Ciałem, bacząc, byś zeń nic nie uronił. (...) A kiedy już spożyłeś Ciało Chrystusa, przystąp do kielicha Krwi. Nie wyciągaj tu ręk, lecz skłoń się ze czcią, mówiąc w hołdzie „Amen”. Uświęć się przez to przyjęcie Krwi Chrystusowej. Kiedy twe wargi są jeszcze wilgotne, dotknij ich rękami i uświęć nimi oczy, czoło i inne zmysły⁹. A zatem wielki Ojciec Kościoła radzi nie tylko brać Komunię w ręce, ale jeszcze ponadto dotykać eucharystycznymi postaciami oczu, czoła i innych zmysłów. Skoro Jezus stał się człowiekiem, a po swoim odejściu z tego świata daje nam się pod postacią chleba, to jest czymś oczywistym, że chce wejść w kontakt z całym człowiekiem, a więc z duszą i całym ciałem. Rozumieli to pierwsi chrześcijanie i Ojcowie Kościoła. W IX w. chrześcijańskie wyczucie tajemnicy Wcielenia zastąpił – w przypadku całych rzesz wiernych – zabobon i lęk przed zbliżeniem się do eucharystycznego stołu. W konsekwencji piękny i wymowny gest zrobienia z własnych dłoni tronu na*

⁹ Cyryl Jerozolimski, *Katecheza 33* (mistagogiczna 5), PSP 9, Warszawa 1973, s. 322.

przyjęcie Króla ukrytego w eucharystycznym chlebie został zastąpiony przyjmowaniem Komunii do ust.

W IX i X w. teologiczna refleksja nt. Eucharystii skupiła się jednostronnie na rodzaju obecności Pana w postaciach eucharystycznych. Na Zachodzie zatracono rozumienie symbolicznej, ukrytej w znakach, obecności. Symbol w swoim pierwotnym sensie nie jest jakimś zewnętrznym znakiem, arbitralnie wybranym przez człowieka i odniesionym z zewnątrz do danej rzeczywistości, ale manifestacją, w której dana rzecz (osoba) potwierdza samą siebie, wyraża i uobecnia¹⁰. Tymczasem na przykładzie tysięcy przeciwwstawiono obecność realną obecności symbolicznej jako jedynie zewnętrźnie oznaczanej. Niejaki Berengariusz z Tours (zm. 1088) głosił naukę o TYLKO symbolicznej (w sensie zewnętrznego znaku) obecności Jezusa w Eucharystii. Polemizując z tym HERETYCKIM poglądem, rozwijano naukę o rzeczywistej obecności Boga w Eucharystii. W konsekwencji jednak zatracono właściwe rozumienie znaku (symbolu) spożywanych postaci eucharystycznych, a jednostronnie skoncentrowano się na zewnętrznym adorowaniu Najświętszego Sakramentu i potwierdzaniu w ten sposób realnej obecności Boga w konsekrowanym chlebie. W centrum nie znajdowała się już wspólna uczta eucharystyczna i spożywanie *POKARMU NA ŻYCIE WIECZNE*, ale dokonywana przez kapłana konsekracja i adoracja widzianego z dala Boga, ukrytego w chlebie przez napełnionych łękiem i trwogą wiernych. W ten sposób Komunia stawała się coraz bardziej tajemną, świętą rzeczą, której dotknięcie groziło nieznanymi konsekwencjami, a coraz mniej paschalną obecnością Pana, który chce nas nakarmić, czyli napełnić sobą. W tego rodzaju okolicznościach Komunia na rękę stała się czymś wręcz niewyobrażalnym. Trzeba zatem powiedzieć, że między IX i X w. Kościół nie tyle odkrył doskonalszą formę przyjmowania Komunii, ale raczej doświadczył kryzysu i skostnienia w kwestii rozumienia rzeczywistości Eucharystii. Teolodzy i wierni stracili z oczu całość

¹⁰ Zob. *Symbol*, w: K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały Słownik Teologiczny*, Warszawa 1987, kol. 440.

wydarzenia eucharystycznego jako przejścia (paschy) ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Pana, a zaczęli gubić się w roztrząsaniu takich np. kwestii jak: Co zrobić, kiedy mysz porwie z ołtarza kawałek konsekrowanego chleba? Czy kapłan mógłby konsekrować dla żartu całą piekarnię albo piwnicę z winem? Jak mała cząstka eucharystycznego chleba jest jeszcze Ciałem Chrystusa? Żadawano tego rodzaju pytania w strachu przed MAGICZNĄ możliwością zbezczeszczenia Boskich postaci.

„Obywatelskie nieposłuszeństwo” po II Soborze Watykańskim

Minęło wiele wieków... Dla naszych dziadków Komunia św. do ust była czymś oczywistym i niepodważalnym. Soborowa odnowa liturgiczna sprawiła, że nie tyle zaproponowano coś nowego, ile przypomniano coś starego, a mianowicie starożytny zwyczaj przyjmowania Komunii św. na rękę. Co więcej, nie tylko przypomniano, ale zaczęto tu i ówdzie wprowadzać bez pytania o aprobatę Stolicy Apostolskiej. W tej sytuacji Paweł VI podjął pewne kroki, aby zbadać zasadność udzielania Komunii na rękę. Obawiano się, że ta „nowa” forma przyjmowania Ciała Chrystusa może prowadzić do utraty eucharystycznej pobożności. W 1969 r. Kongregacja do spraw Kultu Bożego wydała Instrukcję „*Memoriale Domini*”, w której zasadniczo odrzuca wszelkie innowacje i zaleca trwanie przy zwyczaju udzielania Komunii do ust. Problem polegał na tym, że w wielu parafiach i diecezjach Komunia na rękę została już przyjęta, stając się wręcz zwyczajem. Dlatego też Stolica Apostolska, stojąc przed faktami dokonanymi, postanowiła stworzyć możliwość – czemu dała wyraz w tej samej Instrukcji „*Memoriale Domini*” – usankcjonowania Komunii na rękę tam, gdzie de facto została ona już wprowadzona. Chodziło o to, aby nie utrzymywać stanu bezprawnego w miejscach, gdzie nie da się już wrócić do Komunii św. do ust. Konferencje Episkopatu mogły zatem zwracać się do Stolicy Apostolskiej z prośbą o tzw. indult, który pozwalałby każdemu biskupowi danej Konferencji Episkopatu na podjęcie odpowiednich decyzji i uregulowanie prawne form udzielania Komunii. Intencją było przede

wszystkim uregulowanie sytuacji tam, gdzie Komunię na rękę wprowadzono bezprawnie. Skutki powyższych działań okazały się odwrotne do zamierzeń. Instrukcja „Memoriale Domini” w gruncie rzeczy przyczyniła się do coraz większego rozprzestrzenienia się praktyki Komunii na rękę. Kolejne Konferencje Episkopatu zwracały się do Stolicy Apostolskiej z prośbą o indult i otrzymywały go.

W 1973 r. Kongregacja do spraw Dyscypliny Sakramentów wydała Instrukcję „Immensae caritatis”, w której przypomniano, że Komunia św. do ust jest nadal formą zwyczajną i powszechnie obowiązującą, a wprowadzenie Komunii na rękę wymaga zezwolenia Stolicy Apostolskiej. Ponadto zwrócono uwagę, że przyjęcie nowej formy udzielania Komunii wymaga odpowiedniej katechezy wyjaśniającej, aby w niczym nie umniejszyć pobożności wobec Najświętszego Sakramentu. Kwestię przyjmowania Komunii na rękę podjął Jan Paweł II w 1980 r. w cytowanym już przez nas liście „Dominicae Cenaе”. Czytamy w nim m.in.: *W niektórych krajach przyjęła się praktyka Komunii świętej podawanej „na rękę”. Praktykę taką postulowały poszczególne Konferencje Episkopatów i na ich wniosek zyskała ona zatwierdzenie Stolicy Apostolskiej. Dały się jednak słyszeć głosy o rażących wypadkach nieposzanowania Najświętszych Postaci (...). Zdarza się także, że czasem nie bierze się pod uwagę wolnego wyboru tych, którzy mimo pozwolenia na udzielanie Komunii świętej „na rękę”, pragną przyjmować ją bezpośrednio do ust (nr 11).* Ostatni wątek papieskiej wypowiedzi jest istotny nie tylko w perspektywie nowych form udzielania Komunii, ale również dla wszelkich zmian wprowadzanych w liturgii Kościoła. Zawsze trzeba mieć na uwadze dobro wiernych, którzy mogą mieć różne trudności w przyjęciu tego, co nowe. Dlatego wprowadzając np. Komunię na rękę, nie należy pozbawiać wiernych możliwości przyjęcia Ciała Chrystusa bezpośrednio do ust. Co do wypadków nieposzanowania eucharystycznego chleba, to powstaje pytanie, czy rzeczywiście powodem karygodnych zachowań była Komunia na rękę, czy też zaistniały jakieś inne, niezależne od sposobu przyjmowania Komunii, przyczyny. Przecież człowiek zły woli może również po przyjęciu Komunii do ust okazać wobec niej brak szacunku: nie połknąć od razu, wyjąć i np. wsadzić do kieszeni.

Powyższy przegląd posoborowych wypowiedzi Stolicy Apostolskiej nt. Komunii na rękę pokazuje, że jest coś z prawdy w dość skrajnej wypowiedzi bpa J.R. Laise: *Wprowadzenie i rozpowszechnienie w całym świecie praktyki Komunii na rękę było najcięższym nieposłuszeństwem wobec władzy papieskiej w ostatnich latach*¹¹. Rzeczywiście praktyka ta rozpowszechniła się pomimo w gruncie rzeczy nieprzychylnego jej stanowiska papieży i watykańskich dykasterii. Czy jest to jednak powód do zatroskania i bicia się w piersi tych, którzy wprowadzili Komunię na rękę? Nie sądzę! Dla mnie jest to bowiem przykład swego rodzaju „obywatelskiego nieposłuszeństwa” biskupów i wiernych wobec rozporządzeń Stolicy Apostolskiej. Z drugiej zaś strony dowód na to, że istota życia Kościoła nie polega jednak na prawie i dyscyplinarnych rozporządzeniach. Niejednokrotnie tak bywało i nieraz jeszcze będzie, że pewne zwyczaje i sposoby postępowania w Kościele będą się utrzymywały wbrew oficjalnym zaleceniom. Czyż tzw. zwyczaj nie rodzi się czasem z długotrwałego łamania prawa? Warto wspomnieć o tym, że Paweł VI wprowadził oficjalnie język łaciński jako język urzędowy w Kościele. I co? Dzięki „obywatelskiemu nieposłuszeństwu” Kościół poszedł inną drogą.

W Polsce coraz częściej się zdarza, że ktoś podchodzi do Komunii z wyciągniętymi dłońmi. Kiedy mnie zdarzy się taki przypadek, nie pytam wiernego o pochodzenie, ale kładę Ciało Chrystusa na jego dłoń. Myślę, że wprowadzenia Komunii na rękę w Polsce nie da się powstrzymać. Odpowiada to bowiem eucharystycznemu WYCZUCIU większości wiernych i większości księży. Po co zatem upierać się, że w Polsce dozwolona jest tylko jedna forma komunikowania?

Dlaczego chleb, a nie sztabka złota?

Nie do końca rozumiem niejednokrotnie wyrażane obawy, że Komunia na rękę – w przeciwieństwie do Komunii na język – wiąże się z niebezpieczeństwem osłabienia czci dla Eucharystii. W wydanej w 1989 r. Instrukcji Włoskiej Konferencji Episko-

¹¹ J.R. Laise, dz. cyt., s. 78.

patu nt. Komunii na rękę znajdujemy np. fragment przypominający o konieczności umycia rąk przed przyjęciem Ciała Chrystusa. To słuszne przypomnienie. Powstaje jednak pytanie, dlaczego nikomu nie przyjdzie nawet do głowy, aby tym, którzy przyjmują Jezusa do ust, przypominać o higienie jamy ustnej. Skąd bierze się mentalność, która każe ludziom patrzeć podejrzliwie na ręce? Spotkałem się nawet z takim zdaniem, że celibat księży ma ustrzec m.in. przed tym, aby te same ręce dotykały Ciała Pańskiego i ciała kobiety... Skąd ten manicheizm z jednej strony, a hipokryzja z drugiej? To prawda, że można grzeszyć, używając rąk, ale czyż nie grzeszymy częściej językiem?

Liturgiczne znaki i gesty powinny wyglądać ładnie. Liturgiczna odnowa II Soboru Watykańskiego polega m.in. na nowej estetyce. Z tego punktu widzenia Komunia na rękę jest czymś zdecydowanie lepszym od Komunii do ust. Tej ostatniej brak zewnętrznego piękna. Wierni niejednokrotnie przyjmują różne dziwne pozycje przy przyjmowaniu Komunii na język: przekrzywiają się, dygają, robią nagle ruchy itp. Zbyt mało wystawiony język czasem śmieszny, a czasem budzi mało estetyczne odczucia. Podobnie jest przy demonstrowaniu niepełnego i zaniedbanego uzębienia. Przy komunikowaniu wielu osób nie do uniknięcia jest kontakt z językiem i śliną niektórych z nich. Niekiedy przenosi się ślinę z ust do ust. Znam księży, którzy – chcąc temu zapobiec – wycierają palce o ornat. Powyższe okoliczności w żadnej mierze nie prowadzą do głębszej czci dla Eucharystii.

Z drugiej strony – mając wieloletnie doświadczenie udzielania Komunii na rękę we Włoszech – mogę powiedzieć, że postawa stojąca (lub siedząca) z dłońmi przygotowanymi na przyjęcie Ciała Chrystusa jest pełna wymowy i godności. Poza tym, ten sposób udzielania Komunii jest po prostu naturalny i praktyczny. Będąc przez wiele lat prezbiternot wspólnot neokatechumenalnych, w których przyjmuje się Komunię pod dwiema postaciami, w tym Ciało Pańskie na rękę, i to w postawie siedzącej, mogę stwierdzić, iż nie zauważyłem jakichkolwiek oznak zmniejszania się czci i szacunku należnych Eucharystii; wręcz przeciwnie, tego rodzaju sposób przyjmowania Komunii pomagał wielu osobom odkryć paschalny sens i głębię

mszy św. Gdyby Jezus Chrystus obawiał się o swoją Bożą cześć, tak jak obawiają się o nią przeciwnicy Komunii na rękę, to nie dałby się nam w kruchych i ulotnych ze swej natury postaciach chleba i wina, ale wcieliłby się – kto wie – może np. w sztabkę złota, którą poleciłby nam adorować. Tymczasem Jezus dawał apostołom kruchy chleb i mówił: *Bierzcie i jedzcie, to jest Ciało moje* (Mt 26,26). Ten sakramentalny gest uczniowie Jezusa powtarzali wielokrotnie i nie wydaje mi się, aby w mniejszym stopniu rozumieli sens tego, co robią, niż napełnieni lękiem wobec białego opłatka reformatory z przełomu IX i X w., którzy wprowadzili Komunię na język. Szkoda, że II Synod Plenarny ograniczył się jedynie do wyrażenia szacunku wobec Komunii do ust oraz do niewykluczenia (tak jakby mógł wykluczyć...) innych form przyjmowania Komunii św. Pozostaje zatem czekać, a od czasu do czasu przypominać, że... gdzie indziej można przyjmować – tak jak w pierwszych ośmiu wiekach chrześcijaństwa – Ciało Chrystusa na rękę.

DARIUSZ KOWALCZYK SJ, ur 1963, dr teologii, wykładowca teologii dogmatycznej i fundamentalnej w Papieskim Wydziale Teologicznym, sekcja „Bobolanum” w Warszawie. Autor m.in. książek: „La personalità in Dio” (1999), „Bóg w piekle. Dwanaście wykładów o trudnych sprawach wiary” (2001). Mieszka w Warszawie.



abp Henryk Muszyński

Rola chrześcijaństwa w kształtowaniu przyszłej Europy

Miejsce chrześcijaństwa i Kościoła w nowej rzeczywistości europejskiej

Wiele czynników składa się na to, że dzisiaj w sposób bardzo intensywny stawia się pytanie o rolę i miejsce Kościoła, a szerzej, chrześcijaństwa w obecnej i przyszłej Europie. Przyczyniły się do tego wielkie rocznice i jubileusze, jak: 1200. rocznica koronacji Karola Wielkiego, który położył podwaliny pod chrześcijańską Europę, następnie tysiąclecie Zjazdu-Synodu Gnieźnieńskiego, którego owocem było utworzenie na ziemiach polskich pierwszej Metropolii Kościelnej w Gnieźnie. Po raz pierwszy granice Europy poszerzyły się poza Łabę. Był to owoc wspólnych interesów cesarza Ottona III i papieża Sylwestra II, zmierzających do chrystianizacji ludów zamieszkujących na wschód od Łaby. Realizację tych planów umożliwiła misja św. Wojciecha i dalekowzroczna polityka Bolesława Chrobrego, któremu udało się włączyć swoje państwo w orbitę cywilizowanych ludów Europy.

Także niedawno zakończony Wielki Jubileusz chrześcijaństwa uświadomił nam, jak mocno jest ono wpisane w dzieje i kulturę Europy jako jeden z istotnych elementów tożsamości europejskiej. Chrześcijaństwu udało się harmonijnie zintegrować treści duchowe judaizmu, myśli greckiej i prawa rzymskiego w jedną i trwałą rzeczywistość nazywaną *christianitas*.

Tego dzisiaj nikt nie kwestionuje. Przeciwnie, podkreśla się z naciskiem, że chrześcijaństwo stanowi trwały element pamięci historycznej i europejskiej kultury. Bez tego czynnika Europa przestaje być Europą.

Najważniejszym jednak czynnikiem, który od nowa postawił problem miejsca i roli Kościoła i chrześcijaństwa w kształtowa-

niu Europy jest proces poszerzania Unii Europejskiej. Trwałość i przyszłość tejże Unii, z nową ostrością przywołuje zagadnienie: Na jakich wartościach nowa, poszerzona Unia Europejska pragnie budować swoją przyszłość?

Dotychczasowe cele Unii: zabezpieczenie pokoju, bezpieczeństwo i dobrobyt, które zrodziły się w odpowiedzi na klęskę faszyzmu bezpośrednio po zakończeniu II wojny światowej, zostały w pełni urzeczywistnione. Przeszło 50-letni okres pokoju w historii europejskiej jest bez wątpienia owocem tychże założeń. Dziś, kiedy zagrożenia wojenne w wymiarze światowym wydają się mniej realne i kiedy dobrobyt materialny w zachodniej Europie stał się rzeczywistością, potrzeba nowych wartości i treści, które stałyby się źródłem inspiracji dla nowych pokoleń, wyrosłych i wychowanych już w kulturze konsumpcji, dobrobytu, a nierzadko także przesytu materialnego, ale pustki duchowej.

Znacznie łatwiej mówić o roli chrześcijaństwa w perspektywie historycznej niż ukazywać jego wpływ na życie dziś i w przyszłości. Zdaniem bowiem niektórych współczesnych myślicieli, kulturotwórcza rola myśli i etyki chrześcijańskiej należy już bezpowrotnie do przeszłości. Nawet gdy nie przyjmuje się tak jednostronnego ujęcia, niepodobna nie dostrzec wielkich zmian, które po II Soborze Watykańskim zaszły w samym chrześcijaństwie, a także faktu, że zmieniła się sama Europa, która jest dziś kulturowo, społecznie i religijnie pluralistyczna, poddana daleko idącym procesom laicyzacji, religijnie w dużym stopniu indyferentna. Wpływ inspiracji religijnych i etosu chrześcijańskiego na życie społeczne i polityczne, ale także na życie rodzinne, jest minimalny i wątpliwy. Dobrobyt doprowadził do wyraźnego przewartościowania postaw konsumistycznych. Materializm praktyczny zepchnął treści duchowe i religijne na margines. Można dostrzec wyraźne znamiona kryzysu kultury duchowej, wyrażające się m.in. w braku wyższych aspiracji. Religia traktowana wybiórczo, na skutek minimalizmu etycznego nie kształtuje już postaw i zachowań w takim stopniu, aby mogła wywrzeć znaczące piętno na życie społeczne, gospodarcze czy polityczne. Proces prywatyzacji religii, będący w Europie Środkowej i Wschodniej w dużym

stopniu pozostałością komunizmu, sprawia, że wpływ religijnie umotywowanego etosu zacieśnia się wyłącznie do sfery czysto prywatnej. Na nieprzezwyciężone rany przeszłości nakładają się nowe wyzwania w postaci skrajnego indywidualizmu etycznego. W swoim przesłaniu skierowanym do Europy z Gniezna, od grobu św. Wojciecha – patrona jednoczącej się Europy, Jan Paweł II stwierdził: *Nie będzie jedności Europy, dopóki nie stanie się ona wspólnotą ducha*¹. Powstaje więc pytanie: W czym wyraża się ta jedność ducha i jakie elementy składają się na nią?

Podstawowe wartości wnoszone przez chrześcijaństwo do jednoczącej się Europy

Jakie zadanie, pomimo niekwestionowanego dziedzictwa duchowego w przeszłości, mają Kościół i chrześcijaństwo do spełnienia w przyszłości w Europie?

BIBLIJNA, INTEGRALNA WIZJA CZŁOWIEKA. Pierwszorzędnym i niezastąpionym zadaniem chrześcijaństwa w opisaniej rzeczywistości jest ukazanie niezbywalnej godności osoby ludzkiej, wyrastającej z biblijnej wizji człowieka, która zdobyła sobie trwałe miejsce w kulturze europejskiej.

Jan Paweł II stwierdza, że komunizm upadł z powodu błędnej koncepcji człowieka, opartej na fałszywym zrozumieniu natury ludzkiej pozbawionej jakichkolwiek relacji do transcencji i przyporządkowującej osobę ludzką społeczności („*Centesimus annus*” /CA/, nr 13, 17). Wizja człowieka ma decydujące znaczenie w określeniu wizji społeczeństwa, podstawowych wartości społecznych i kulturowych, jak wolność, demokracja, którymi społeczeństwo się kieruje (CA nr 13).

Budowa społeczeństwa musi się zatem rozpocząć od odbudowy integralnej wizji osoby ludzkiej, która staje się podstawą wartości i ładu społecznego. Spór o przyszły kształt Europy to

¹ Jan Paweł II, *Homilia z okazji 1000-lecia śmierci św. Wojciecha*, Gniezno 3 VI 1997 r., w: *Pielgrzymka apostolska Ojca Świętego Jana Pawła II do Polski – 31 V – 10 VI 1997*, Poznań 1997.

przede wszystkim spór o wizję człowieka, osoby ludzkiej. W tym względzie chrześcijaństwo ma do zaoferowania Europie i światu biblijną koncepcję i wizję człowieka jako *obrazu i podobieństwa Boga* (Rdz 1,27), jedynej w całym wszechświecie istoty wolnej (skazanej na wybór), zdolnej i powołanej do miłości. Ta wizja nie ma sobie równej pośród różnorodnych ujęć współczesnej antropologii. Nawet jeżeli ktoś nie przyjmuje biblijnej koncepcji człowieka, to ujęcie może i powinno stać się źródłem inspiracji wizji człowieka jako osoby. Godność ta nie płynie z aktu nadania przez jakąś władzę, lecz ma swoje źródło w samym akcie stwórczym człowieka, jako człowieka.

Dzięki temu jest nieutralna i jest podstawą wszystkich innych praw ludzkich, niezależnie od struktur władzy czy warunków społeczno-politycznych.

Niezmiernie trafnie chrześcijańską inspirację człowieka ujął znany niemiecki pisarz Heinrich Böll, który napisał: *Nawet najgorszemu chrześcijańskiemu światu dalbym pierwszeństwo przed najlepszym pogańskim światem, ponieważ w świecie chrześcijańskim jest miejsce dla tych, dla których nie było żadnego miejsca w świecie pogańskim: dla ułomnych i chorych, dla starych i słabych, więcej, w tym świecie otacza się miłością tych, którzy w świecie pogańskim i bezbożnym jawią się jako całkowicie bezużyteczni. Ja wierzę w Chrystusa i wierzę, że 800 milionów chrześcijan mogłoby odmienić oblicze ziemi. Moim współczesnym towarzyszom mówię: spróbujcie sobie wyobrazić i przemyśleć, jak wyglądałby świat, gdyby na nim nigdy nie było Chrystusa?*²

GODNOŚĆ OSOBY LUDZKIEJ WEDŁUG KARTY FUNDAMENTALNYCH PRAW UE. Wśród podstawowych, wspólnych wartości, które mają zapewnić wartość i spójnię UE, preambuła Karty Fundamentalnych Praw UE odwołuje się do świadomości wspólnego *duchowo-religijnego i etycznego dziedzictwa* (wersja niem. *geistig-religiöses und sittliches Erbe*; ang.: *spiritual and moral heritage*, fr.: *patrimoine spirituel et moral*). Według

²H. Waldenfels, *Das christliche Erbe Polens und Europa*, w: A. Dylus (red.), *Europa. Zadanie chrześcijańskie*, Warszawa 1998, s. 109.

Karty Fundamentalnych Praw UE dziedzictwo to obejmuje: niezbywalną godność osoby ludzkiej, wolność, równość, solidarność, a także zasadę pomocniczości.

Nie ulega wątpliwości, że poszanowanie niezbywalnej godności osoby ludzkiej, którą człowiek przynosi na świat w samym akcie narodzenia, stanowi mocny fundament ładu społecznego, a także i praw ludzkich. *Poszanowanie osoby ludzkiej pociąga właśnie za sobą poszanowanie praw, które wypływają z tej godności jako stworzenia. Prawa te są uprzednie w stosunku do społeczności i powinny być przez społeczność uznawane* (Katechizm Kościoła Katolickiego /KKK/ 1930).

Najgłębszą i najpełniejszą motywację godności osoby ludzkiej otrzymuje przez swoją motywację religijną, wyrastającą z Biblii: człowiek jako stworzenie nosi w sobie *obraz i podobieństwo samego Boga* (por. Rdz 1,26-28), jest równocześnie istotą odkupioną i zbawioną przez Chrystusa, Boga – który stał się człowiekiem. Żadna inna religia nie zna tak wielkiej nobilitacji człowieka, z którym Bóg zespolił się w jednej Bożo-ludzkiej naturze. Istnieje więc bardzo ścisły nie tylko słowny, ale także rzeczowy związek między Bożym człowieczeństwem Chrystusa a godnością człowieczeństwa każdego człowieka (niem.: Menschenwerdung und menschenwürdig).

Przez to zjednoczenie osoba ludzka staje się wartością transcendentną: *zwróconą ku Stwórcy i pozostającą w trwałej relacji z wszystkimi, którzy zostali obdarzeni tą samą godnością. troska o dobro jednostki łączy się więc ze służbą dobru wspólnemu, zaś prawa i obowiązki uzupełniają się wzajemnie*³.

Właśnie ta transcendentna godność osoby ludzkiej stanowi najgłębsze uzasadnienie życia bardziej godnego i ludzkiego, które ma stać się podstawą ładu społecznego w nowej rzeczywistości europejskiej, wyzwolonej od totalitaryzmów XX w. Można oczywiście tego wymiaru osoby ludzkiej nie dostrzegać, lub nawet go kwestionować. Tragiczne doświadczenie XX w. nakazuje jednak je respektować, jako fundament najbardziej godnego życia ludzkiego. Doświadczenie minionego wieku uczy

³ Jan Paweł II, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju* 1999, nr 2.

bowiem, że oderwanie godności ludzkiej od źródła i najpełniejszego gwaranta, jakim jest Bóg, doprowadziło do największego w dziejach ludzkich jej pogwałcenia. Detronizując Boga, dyktatorzy i tyrani XX w. uzurpowali sobie Boskie prawo do decydowania o życiu i śmierci milionów istnień ludzkich.

Tragiczne doświadczenie negacji Boga pociągnęło za sobą najbardziej barbarzyńskie pogwałcenie godności i praw ludzkich i sprawiło, że wielu polityków i mężów stanu podkreśla z naciskiem potrzebę głębszej, w tym także religijnie umotywowanej i zakorzenionej w chrześcijaństwie, motywacji godności człowieka, jako najpełniejszego gwaranta tejże godności. Karl Lamers, rzecznik niemieckiego Bundestagu, w wykładzie wygłoszonym 23 XI 1999 r. na posiedzeniu Komisji Episkopatów Wspólnoty Europejskiej (COMECE), wskazał m.in., że Europa, jako wielkość kulturowo-historyczna, to nie tyle wspólnota ekonomiczno-gospodarcza, ile określony styl i sposób życia, zakorzeniony we wspólnych kulturowych, a więc i religijnych wartościach, do których odwołuje się Karta Fundamentalnych Praw UE.

UE po osiągnięciu dobrobytu i pokoju jako podstawowego celu, musi zabiegać o budowę lepszego, bardziej ludzkiego świata. Lepszy i bardziej ludzki świat oznacza natomiast lepszego, bardziej sprawiedliwego i wrażliwego na potrzeby innych człowieka. Jest to główne zadanie Kościoła, które ma on do spełnienia w świecie technologicznej cywilizacji. Zadania społeczności kościelnej i cywilnej są więc wyraźnie komplementarne. Bez dostrzeżenia tej wzajemnej współzależności „lepszy świat” pozostanie pustym frazesem.

MIŁOŚĆ I SPRAWIEDLIWOŚĆ JAKO FUNDAMENT ŁADU SPOŁECZNEGO. Pochodną fragmentarycznej czy wręcz błędnej antropologii jest jednostronna wizja społeczeństwa. Katolicka nauka społeczna także w tym zakresie może stać się źródłem inspiracji dla społeczności europejskiej.

Wspólnota Unii Europejskiej wyrosła w pierwotnym założeniu w celu zabezpieczenia pokoju głównie w oparciu o wspólne interesy gospodarcze i ekonomiczne. Także dzisiaj poświęca im dużo uwagi. Perspektywa poszerzenia UE o nowe kraje nakazuje zwrócić większą uwagę na reorganizację struktur, sprawy

socjalne i społeczne, a także na wartości, które mogą zapewnić zgodne z fundamentalnymi zasadami demokracji funkcjonowanie i trwałość UE w nowych strukturach.

Warto zauważyć, że wszystkie te wartości wyrastają w tradycji chrześcijańskiej, a zatem i europejskiej, z wzajemnego przyporządkowania sobie sprawiedliwości i miłości. Już starożytni znali adagium: *Summa lex summa* „iniuria” – najdoskonalsze prawo w praktycznym zastosowaniu może stać się najwyższą niesprawiedliwością. Taką niesprawiedliwością może stać się słuszna skądinąd zasada równości stosowana w jednakowy sposób do krajów czy regionów ubogich i bogatych, tzw. krajów kandydujących i członkowskich. Zasada sprawiedliwości i równości musi zostać dopełniona zasadą solidarności, która jest przecież czynną formą miłości. Ewangeliczna zasada „kochaj bliźniego swego jak siebie samego” jest trudna do stosowania, a wręcz niemożliwa do egzekwowania w życiu społecznym, może jednak stanowić cenne dopełnienie „instytucjonalnej solidarności”.

Wspólna świadomość religijna chrześcijan, a nierzadko także wspólna wiara, która łączy większość narodów Europy w dobie ekumenizmu, może skutecznie wspierać i wzmacniać więzy kulturowe w dobie powszechnej globalizacji. Kościół katolicki jako najstarsza „globalna instytucja”, a także inne międzynarodowe organizmy ekklezjalne mogą oddać nieocenione usługi w budowaniu więzi społecznych i pogłębieniu świadomości wspólnej europejskiej przynależności. Świadomość ta – jak słusznie stwierdza W. Pannenberg – *nie może się żywić tylko ideałami rewolucji francuskiej, choć i one przez rewolucję amerykańską i angielską wskazują na korzenie chrześcijańskie*⁴.

Miłość do ludzi, ojczyzny, regionu jest także nieodzownym czynnikiem służby dobru wspólnemu, tylko taka służba bowiem jest godna człowieka i wolna od znamion służby niewolniczej. Monokultura, będąc pochodną konsumpcjonizmu, stanowi poważne zagrożenie zarówno dla jednostki, jak i dla społeczności.

⁴W. Pannenberg, *Ewangelia jako czynnik współczesnych zmian w Europie*, w: *Europa i Kościół*, Warszawa 1997, s. 24.

Oslabia więzy międzyludzkie, pobudza postawy egoistyczne ożywiane chęcią coraz większego zysku i zaślepia na wyższe wartości duchowe.

TROSKA O DOBRO WSPÓLNE. Troska o dobro jednostki łączy się jak najściślej ze służbą dobru wspólnemu, rozumianemu jako *suma takich warunków życia społecznego, w jakich ludzie mogą pełniej i szybciej osiągnąć własną doskonałość* („Gaudium et spes” /GS/ nr 26). Dobro wspólne służy zarówno społeczności jak i jednostce, która wyzwoli się z żądz coraz większego posiadania. Obowiązki jednostki i społeczności wzajemnie się uzupełniają i umacniają. Można bez najmniejszej przesady stwierdzić, że nauka o dobru wspólnym stanowi samo serce nauczania Jana Pawła II. *W nauczaniu społecznym Kościoła katolickiego – przypomina Jan Paweł II – zaczerpniętym z objawienia biblijnego i z prawa naturalnego, pojęcie dobra wspólnego znajduje zastosowanie na wszystkich płaszczyznach organizacji ludzkiej społeczności. Istnieje narodowe dobro wspólne, któremu służą instytucje państwowe. Ale istnieje także – któż mógłby temu zaprzeczyć w dobie wzajemnego przenikania się systemów gospodarczych i wielorakiej wymiany w Europie oraz na szerszą skalę w całym świecie – wspólne dobro kontynentalne, a nawet ogólnoświatowe. Europa coraz lepiej uświadamia sobie, jakie są wymiary wspólnego dobra europejskiego, to znaczy jakie działania winna wspólnym wysiłkiem podejmować, i jakich wartości bronić, aby należycie odpowiadać na potrzeby swoich obywateli*⁵.

Respektując dobro wspólne, społeczeństwo uznaje, że powinno ono służyć człowiekowi, aby mógł realizować swe naturalne aspiracje jako jednostka i jednocześnie jako istota społeczna. Te aspiracje wpisane w jego naturę są zarazem niezbywalnymi prawami człowieka, do których należy prawo do życia, do nietykalności fizycznej i psychicznej, do wolności sumienia, myśli i religii⁶. Dobro wspólne ma charakter powszechny, niezależny

⁵ Jan Paweł II, *Przemówienie do parlamentów Unii Europejskiej*, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, nr 1(2001)45.

⁶ Tamże.

od przekonań religijnych, i opiera się na trzech podstawowych elementach:

- poszanowaniu podstawowych praw osoby ludzkiej, w tym prawie do postępowania według słusznej normy własnego sumienia i realizowania własnego powołania;

- zapewnieniu nie tylko zaspokojenia koniecznych potrzeb życiowych, ale także prawa do rozwoju i dobrobytu całego społeczeństwa;

- sprawiedliwym ładzie, porządku i bezpieczeństwie, które są podstawą wszelkiego pokoju (KKK 1906-1909).

RODZINA – TRWAŁYM OPARCIEM ZDROWIA MORALNEGO I ŁADU SPOŁECZNEGO. *Poprzez rodzinę toczą się dzieje człowieka, dzieje zbawienia ludzkości*⁷, dlatego rodzina, na której opiera się trwałość i zdrowie moralne każdego społeczeństwa, należy do podstawowych dóbr i wartości społecznych, ale i religijno-moralnych. Karta Fundamentalnych Praw Unii Europejskiej nie definiuje ani małżeństwa, ani rodziny. Stanowi to bez wątpienia poważny brak, który pozwala na daleko idące dowolne interpretacje. Łączy jednak te dwie rzeczywistości, które stanowią nierozdzielłą całość na mocy samego prawa naturalnego (art. 9). Obrona jedności i trwałości małżeństwa i rodziny stanowi jedno z podstawowych zadań misji Kościoła.

Pierwszorzędnym, chociaż nie jedynym celem małżeństwa jest prokreacja potomstwa, które do ukształtowania harmonijnej i integralnej osobowości potrzebuje zarówno ojca, jak i matki. Dlatego rodzina oparta na trwałym małżeństwie *jest pierwszą i podstawową komórką „ekologii ludzkiej”, w której człowiek otrzymuje pierwsze i decydujące wyobrażenie związane z prawdą i dobrem, uczy się, co to znaczy kochać i być kochanym, a więc co znaczy konkretnie być osobą* (CA nr 39).

Moralnie zdrowa rodzina jest podstawą moralnie zdrowego społeczeństwa. Kościół, kształtując i formując rodzinę, a także broniąc trwałości małżeństwa i rodziny, kształtuje pośrednio także społeczeństwo, kładąc podwaliny pod jego ład społeczny.

Prawa i obowiązki rodziny są wcześniejsze i bardziej pierwotne, bo bliższe natury niż prawa i obowiązki państwa. Ro-

⁷ Jan Paweł II, *List do Rodzin*, nr 23.

dzina jako najbardziej pierwotna komórka społeczeństwa ma prawo oczekiwać od państwa wszelkiej pomocy, aby mogła należycie wypełnić swoją misję kształtowania pełnego człowieka⁸. Rodzina jest kuźnią cnót społecznych, takich jak: uczciwość, prawdomówność, sumienność, pracowitość, a także wierność i gotowość służby. Podstawowe więzy życia i miłości, wzajemnego zaufania i gotowości niesienia pomocy, będące podstawą każdej prawdziwej wspólnoty, są budowane w rodzinie.

W nowoczesnych technokratycznych i otwartych społeczeństwach rodzina podlega różnym zagrożeniom i staje wobec wielorakich wyzwań. Kościół, broniąc jedności i trwałości małżeństwa i rodziny, a także prowadząc rodziny chrześcijańskie do źródeł sakramentalnego życia, daje trudny do przecenienia wkład w budowanie trwałego ładu społeczeństw, narodów, a nawet ludzkości. Wszystkie formy cywilizacji powstają, rozkwitają, ale i przemijają, natomiast rodzina człowiecza trwa dzięki wspólnym więzom międzyludzkim, więzom tej samej natury, których źródłem jest rodzina (por. „*Populorum progressio*” nr 17).

Jedynie trwałe zakorzenienie w więzach wspólnoty, jakie daje rodzina, stwarza pełne otwarcie na społeczeństwo i świat, i pozwala uniknąć postawy fundamentalizmu w obliczu coraz pełniej integrujących się społeczeństw postępującej globalizacji.

WOLNOŚĆ JAKO DAR I ZADANIE. Jednym z istotnych elementów kultury europejskiej jest pojęcie wolności zakorzenione w tradycji biblijnej i stanowiące jeden z istotnych elementów chrześcijaństwa. Nie jest to wolność od tyranii i przemocy, ani też *rozumienie konieczności* – jak uczył marksizm, ale wolność rozumiana jako zdolność wyboru większego dobra. Prawdziwie wolny jest ten, kto realizuje całe poznane dobro. *Człowiek* – jak uczy II Sobór Watykański – *może się zwracać do dobra tylko w sposób wolny* (GS nr 17). Tak pojęta wolność stanowi istotne znamię człowieka jako osoby. W rozumieniu chrześcijańskim jest ona szczególnym znakiem człowieka jako *obrazu i podobieństwa* samego Boga (por. „*Veritatis Splendor*” nr 34).

⁸ Por. Jan Paweł II, *Oroędzie na Światowy Dzień Pokoju 1994*, nr 5.

Tak rozumiana wolność jest miarą godności i wielkości człowieka. Życie w warunkach wolności, do której dążą jednostki i narody, jest wielką szansą rozwoju duchowego człowieka i moralnego ożywienia narodów⁹. Musi to jednak być wolność prawdziwa, której nie można mylić z samowolą czy swobodą czynienia wszystkiego, na co człowiek ma ochotę.

Taka wolność ma swoje wyraźne odniesienie zarówno do miłości, jak i prawdy. Człowiek może realizować prawdziwe dobro jedynie w sposób wolny, ożywiony miłością, respektując fundamentalne kryteria dobra i zła. Bez tego odniesienia to, co jedni nazywają wolnością, dla drugih może być tyranią i uciskiem. Wolność jednostki ma wyraźne granice, są nimi prawa drugiego człowieka, które muszą być respektowane.

Prawdziwa wolność jest niejako podwójnym darem otrzymanym w akcie stwórczym człowieka i akcie odkupienia Chrystusa, który uwolnił nas od tyranii zła, grzechu, a nawet śmierci. Jest ona jednocześnie powołaniem i zadaniem do zrealizowania. Apostoł Paweł zachęca: *Wy zatem bracia powołani zostaliście do wolności i ukazując prawdziwy wymiar wolności, przestrzegajcie: Tylko nie bierzcie tej wolności jako zachęty do hołdowania ciału, ale miłością ożywieni służcie sobie nawzajem* (Ga 5,13). Ostrzeżenie to wydaje się szczególnie aktualne w krajach pozostających prawie pół wieku pod komunistyczną dyktaturą, która kontrolowała i ograniczała wszystkie zakresy wolnego życia. Dlatego wielu skłonnych jest pojmować wolność jako wyzwolenie spod wszystkich zasad etycznych i norm regulujących zarówno życie indywidualne, jak i społeczne. Zadanie Kościoła, jak podkreślił Jan Paweł II, polega dziś na tym, *aby w pewnym sensie bronić człowieka przed nim samym*.

Dramat kulturowy współczesności – jak podkreśla bp J. Życiński – *przejawia się w tym, że w świecie, który tak wiele mówi o wolności, sam człowiek narzuca sobie wielorakie formy zniewolenia, odchodząc od duchowej ojczyzny, na którą składały się wartości istotne dla tradycji chrześcijańskiej*¹⁰.

⁹ Jan Paweł II, *Przemówienie do Zgromadzenia Ogólnego ONZ*, 1995, nr 12.

¹⁰ J. Życiński, *U źródła nadziei*, „Gość Niedzielny”, nr 44(1999)8 z dn. 31 X 1999 r.

Wezwanie Jana Pawła II skierowane do Polaków w czasie jego kolejnych pielgrzymek: że wolności trzeba się uczyć każdego dnia od nowa, *ażby nasza wolność nie stawiała się naszą własną niewolą, zniewoleniem wewnętrznym, ani też nie stawiała się przyczyną zniewolenia innych* (Płock, 7 VI 1991) jest wciąż aktualne.

W tym samym duchu przesłanie Synodu Biskupów Europy z 1992 r. stwierdza co następuje: *Europa potrzebuje Polski i Polaków, ale jako świadków Chrystusa, który nas wyzwolił.*

CHRZEŚCJAŃSKI ETOS PRACY. Proces poszerzenia UE nie tylko stawia od nowa w centrum zainteresowań dyskusje nad przyszłym kształtem i nowymi strukturami jednoczącej się Europy, ale każe także przemyśleć od nowa zasady i sposoby zatrudnienia. W technokratycznych i wysoko rozwiniętych społeczeństwach przemysłowych nie mogą się one ograniczać wyłącznie do wydajności pracy, ale muszą znaleźć oparcie na zdrowych przesłankach kodeksu pracy. Chrześcijańska etyka pracy przez ukazanie personalnego, głęboko humanitarnego, a nawet teologicznego wymiaru pracy ludzkiej, może być wydatną pomocą w tym względzie.

W zrozumieniu katolickiej nauki społecznej praca to nie tylko zarabkowanie i towar, który podlega ścisłym rygorom i przeliczeniom ekonomicznym, to nawet nie tylko zwykła konieczność czy nakaz. Każda ludzka praca nosi na sobie znamiona głęboko osobowe, ona stanowi podstawowy wymiar bytowania człowieka na ziemi, przez które człowiek samorealizuje się w swoim człowieczeństwie. *Jako osoba pracuje, wykonuje różne czynności przynależące do procesu pracy, a wszystkie one bez względu na ich charakter, mają służyć urzeczywistnianiu się jego człowieczeństwa, spełnianiu osobowego powołania, które jest mu właściwe z racji swego człowieczeństwa* („*Laborem exercens*” /LE/ nr 6).

Praca jest zatem także głównym powołaniem i zadaniem człowieka. Już pierwsze strony Biblii ukazują nam człowieka jako istotę powołaną do współkształtowania, razem ze Stwórcą, stworzonego świata. Świat nie został stworzony w formie wykończony, tylko zlecony człowiekowi we władarstwo. Polecenie *czyńcie sobie ziemię poddaną* (por. Rdz 1,28), to nakaz

udoskonalania i upiększania świata z respektowaniem immanentnych praw, którymi rządzi się stworzenie. Władza zlecona człowiekowi nad światem nie ma sobie równej wśród wszystkich stworzeń. W niej realizuje się najpełniej *podobieństwo do samego Boga* (por. Rdz 1,26). Oznacza to, że wszystkie zasoby, które kryje w sobie ziemia (a pośrednio świat widzialny), za pomocą świadomego działania człowieka mogą być odkryte i celowo wykorzystane przez niego (LE nr 4).

Praca ludzka ma także wyraźny wymiar społeczny. *Dzisiaj bardziej niż kiedykolwiek pracować oznacza pracować z innymi i pracować dla innych* (CA nr 31), ze względu na własną rodzinę, ze względu na społeczeństwo, do którego człowiek przynależy, ale także ze względu na rodzinę ludzką, której jest członkiem (por. LE nr 16).

Nakaz moralny pracy uzasadniony jest nie tylko rozwojem własnego społeczeństwa i potrzebą społeczną, ale także wyraźnym poleceniem Stwórcy, który powołał człowieka do współkształtowania samego siebie, bliźnich i otaczającego go świata. Św. Paweł stwierdza wyraźnie: *Kto nie chce pracować, niech też nie je* (2 Tes 3,10). Warto nadmienić, że Pismo Święte piętnuje także jako zbrodnię wyzysk i zatrzymywanie zapłaty należnej za pracę: *Oto woła zapłata robotników (...) którą zatrzymaliście, a krzyk ich doszedł do uszu Pana zastępów* (Jk 5,4).

Nawet jeśli ktoś nie przyjmuje wszystkich religijnych motywacji, które podaje katolicka nauka społeczna, głęboko społeczny, humanitarny i personalistyczny charakter wskazanych wyżej motywów sprawia, że mogą one stanowić ogromne ubogacenie wszystkich kodeksów pracy.

ZASADA SOLIDARNOŚCI, POMOCNICZOŚCI I UCZESTNICTWA. Zasada solidarności i pomocniczości to dwie fundamentalne normy, na których wspiera się życie demokratyczne społeczeństwa. Czerpią one wyraźnie inspirację z kultury chrześcijańskiej i jako takie zostały też przyjęte przez Kartę Fundamentalnych Praw UE jako podstawa życia społecznego, gospodarczego i ekonomicznego.

Cnota solidarności rozumiana jest jako *trwała i mocna wola angażowania się na rzecz dobra wspólnego, czyli dobra wszyst-*

kich i każdego z osobna, wszyscy bowiem jesteśmy naprawdę odpowiedzialni za wszystkich („Sollicitudo rei socialis” /SRS/ nr 38). U podstaw tej cnoty leży inspirowana otwartością na potrzeby drugiego człowieka gotowość dzielenia się zasobami dóbr, usługami, czyli chęć niesienia pomocy tym, którzy są słabsi, ubożsi, bardziej potrzebujący, ze strony tych, którzy mają większe wpływy, możliwości czy są bardziej zamożni i majątni. Rozciąga się ona zarówno na poszczególne osoby, grupy, jak i kraje, narody, a nawet kontynenty, i obejmuje także dostęp do dóbr kultury, jak i wsparcie na rzecz duchowego i materialnego rozwoju narodów rozwiniętych na rzecz narodów rozwijających się na zasadzie równości wszystkich ludów i niezbędnego poszanowania właściwych im różnic. W świecie wielkich nierówności, rażących różnic społecznych i ekonomicznych, indywidualnego i zbiorowego egoizmu, walki ekonomicznej i skrajnego indywidualizmu, cnota solidarności ma nie tylko dopomóc do pewnego niwelowania różnic, ale także ma dopomóc do tego, by *współzależność przekształcić w solidarność opartą o zasadę, że dobra stworzone są przeznaczone dla wszystkich* (SRS nr 39).

Tak rozumiana zasada solidarności ma umożliwić pełniejszy rozwój słabszym i uboższym, ma umocnić współpracę i stać się fundamentem pokojowego współistnienia ludzi i narodów. W wielu sytuacjach respektowanie zasad solidarności jest jedyną możliwością uniknięcia eskalacji konfliktów, a w następstwie także wojen.

Zasada pomocniczości sprawia, że *społeczność wyższego rzędu nie powinna ingerować w wewnętrzne sprawy społeczności niższego rzędu, pozbawiając ją kompetencji, lecz raczej winna wspierać ją w razie konieczności i pomóc w koordynacji jej działań z działaniami innych grup społecznych dla dobra wspólnego* (CA nr 48).

Zasada ta wyznacza wyraźne granice interwencji państwa i jest szczególnie aktualna w krajach, które przez dziesiątki lat były rządzone centralistycznie, gdzie władza decydowała dosłownie o wszystkim. Jest ona przeciwna wszelkim formom kolektywizmu i ma dopomóc państwu w koordynowaniu relacji między poszczególnymi grupami społecznymi i społecznościami

zarówno w wymiarze narodowym jak i międzynarodowym. Ponadto ma ona pomóc zdynamizować gospodarkę przez stymulowanie inicjatyw oddolnych (KKK 1883-1885).

Jednym z istotnych elementów demokracji, w której obywatel jest pełnoprawnym podmiotem społeczeństwa, jest respektowanie zasady uczestnictwa. Na mocy tej zasady każdy obywatel ma prawo czynnego udziału w życiu publicznym i wnoszenia własnego wkładu w budowanie ładu i dobra wspólnego wszystkich obywateli. Prawu odpowiada według nauki społecznej Kościoła obowiązek współuczestnictwa w decyzjach, które mają istotne znaczenie dla życia społeczności. Zadaniem państwa jest tworzenie takich struktur prawno-politycznych, *które by zawsze i coraz pełniej dawały wszystkim obywatelom bez żadnej dyskryminacji skuteczną możliwość swobodnego i czynnego udziału w uchwalaniu zarówno podstaw prawnych wspólnoty politycznej, jak i w zarządzaniu państwem, w określeniu pola działania i celów różnych instytucji oraz w wyborze władz* (GS nr 75).

Poczucie pozbawienia praw do współkształtowania własnego życia w ramach społeczeństwa rodzi świadomość krzywdy i niesprawiedliwości, jest nierzadko przyczyną napięć i gwałtownych konfliktów społecznych¹¹.

Wyzwania i szanse Kościoła w Polsce

Kościół w Polsce, i w całej Europie Środkowo-Wschodniej, w obliczu zachodzących zmian staje wobec poważnych wyzwań. Dokonuje się, widoczne gołym okiem, zasadnicze prze wartościowanie tradycyjnych wartości nie tylko materialnych, ale i duchowych. Rozpada się jedność rodziny, społeczeństwa się radykalnie laicyzują, zanika doświadczenie sacrum, liczą się dobra rynkowe, wymierne, materialne, zaciera się granica pomiędzy dobrem a złem, prawdą a fałszem, wolnością i samowolą, słabnie autorytet Kościoła. Czy w tej sytuacji proponowane wyżej treści mają szansę, by w tych społeczeństwach stać

¹¹ Por. Jan Paweł II, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1985*, nr 9.

się podstawą odniesienia nie tylko religijnych, ale i społecznych wartości?

Trudno dać na to pytanie jednoznaczną odpowiedź. Europa, a w dużym stopniu także i Polska, są dziś społecznie, a także religijnie pluralistyczne, dlatego odwoływanie się do wartości chrześcijańskich nie oznacza powrotu do uniformizmu i monokultury średniowiecza. Związek chrześcijaństwa z kulturą europejską nie jest jednak przypadkowy. Kościół i Europa są to dwie rzeczywistości wewnętrznie powiązane w swoim istnieniu i przeznaczeniu. Razem przeszły przez wieki i pozostają naznaczone tą samą historią. Europa została ochrzczona przez chrześcijaństwo; a narody europejskie w swej różnorodności pozwoliły na wcielenie się chrześcijańskiej egzystencji. W tym spotkaniu ubogacały się nawzajem wartościami, które nie tylko stały się duszą cywilizacji europejskiej, lecz także dziedzictwem całej ludzkości¹².

Wszystkie przedstawione wyżej wartości i treści, w których realizowanie Kościół się angażuje, jak: integralna wizja ludzkiej jedności i trwałości rodziny; powiązanie dobra i wolności; troska o dobro wspólne; etos pracy ludzkiej; zasady solidarności, pomocniczości i uczestnictwa, są to wartości głęboko humanitarne i humanistyczne, i jako takie pozostaną nadal źródłem inspiracji dla Europy i Polski, nawet jeżeli ktoś nie podziela w pełni biblijnej i chrześcijańskiej motywacji, chociaż w rozumieniu człowieka wierzącego motywy te zostają przez to osłabione i spłycone, w żadnym wypadku nie zasługują jednak na odrzucenie. Mogą one przecież zostać poszerzone przez dodatkową motywację. Porzucenie tych wartości jest nie tylkoubożeniem chrześcijaństwa, ale wręcz zdradą kultury europejskiej¹³.

Każdy człowiek jest istotą wartościującą skazaną na wybór między dobrem i złem, między tym, co dobre i lepsze. Po od-

¹² Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników V Sympozjum Konferencji Episkopatów Europejskich*, „L'Osservatore Romano”, nr 10(1982)12.

¹³ Por. H. Skorowski, *W kierunku jedności kulturowej Europy*, w: *Europa. Zadanie chrześcijańskie*, s. 331.

rzuceniu tradycyjnej skali wartości opartej na dekalogu, dopełnionej Ewangelią, która ma niezastąpione miejsce w kulturze europejskiej, musi odnaleźć inne subiektywne kryteria wartościowania, które pozwolą mu odróżnić dobro i zło, jeżeli nie chce zanegować jednego i drugiego równocześnie. Właśnie ta postawa jest najczęściej źródłem frustracji i pustki duchowej. Neutralność światopoglądowa w wymiarze aksjologicznym jest najczystsza fikcją. Jeżeli ktoś nie stać na odróżnienie tego, co dobre lub złe, nie oznacza to przecież, że przestała istnieć obiektywna skala wartości. Jest to po prostu wyraz i znak zagubienia tejże skali. Nierzadko pod cienką warstwą laicyzacji czy indyferentyzmu religijnego można dostrzec nawet nieuświadomioną skalę wartości chrześcijańskich, na dodatek praktycznie stosowaną w życiu. Tylko nieliczni wychowani w kręgu kultury europejskiej – która jest także nośnikiem określonych wartości etycznych – kwestionują zasadność drugiej tablicy Dekalogu: kradzież, zabójstwo, kłamstwo uznawane są powszechnie za zło moralne. Nawet nie wszyscy, którzy ulegają cudzołóstwu, skłonni są bronić wartości etycznej tego czynu.

Przewodniczący frakcji parlamentarnej Chrześcijańskich Demokratów (CDU) w Bundestagu, Wolfgang Schäuble stwierdza nie bez racji: *Pod powierzchnią daleko zsekularyzowanego a nawet zdechrystianizowanego społeczeństwa dostrzec można równocześnie niezmierną potrzebę i głęboką tęsknotę duchowej orientacji w czasach duchowego zagubienia i pustki. Nierzadko właśnie wolne i zsekularyzowane państwo – jak Ernst-Wolfgang Böckenförde kiedyś napominał – żyje z założeń, których samo nie może swoim obywatelom zagwarantować, a które czerpią z wewnętrznego związku i przywiązania, które gwarantują im wartości duchowe i religijna wiara*¹⁴.

Metafizyczne potrzeby pełni akceptacji, miłości, prawdy, dobra i piękna, głęboko zakorzenione w każdym ludzkim sercu sprawiają, że po odrzuceniu tradycyjnych wartości religii chrześcijańskiej szuka się ich zaspokojenia w sektach religijnych, które stają się coraz większym zagrożeniem Europy

¹⁴ II. Waldenfels, dz. cyt., s. 108.

i Polski. Podczas gdy tradycyjne religie chrześcijańskie są czynnikiem stabilizującym społeczeństwo, sekty stanowią poważne zagrożenie ładu społecznego.

W zdechrystianizowanych społeczeństwach Europy ludzie nie zawsze zdają sobie sprawę z tego, że np. idee wolności, równości i braterstwa, odarte przez Wielką Rewolucję Francuską ze swoich treści religijnych, wyrastają faktycznie z Ewangelii. Można zapytać, czy bez chrześcijańskiej inspiracji udało się je kiedykolwiek urzeczywistnić? Czym jest np. idea braterstwa bez więzi wspólnego ojcostwa, która czyni wszystkich ludzi przez wspólnotę natury faktycznie dziećmi jednego Ojca, a zatem i braćmi. Wydaje się, że nie tyle ukazanie, ile przeżycie i doświadczenie rzeczywistej wspólnoty może stać się źródłem inspiracji i prowadzić do odkrycia rzeczywistych więzów braterstwa między ludźmi nawet o różnych przekonaniach.

W tym właśnie duchu w swoim przesłaniu skierowanym z Gniezna do narodów Europy Jan Paweł II wołał: *W imię poszanowania praw człowieka, w imię wolności, równości, braterstwa, w imię międzyludzkiej solidarności i miłości wołam: nie lękajcie się! Otwórzcie drzwi Chrystusowi! (...) Bez Chrystusa nie można bowiem budować trwałej jedności. Nie można tego robić, odcinając się od tych korzeni, z których wyrosły narody i kultury Europy, i od wielkiego bogactwa kultury duchowej minionych wieków*¹⁵.

Idea powszechnej międzyludzkiej solidarności stanowi bezpośrednio przeciwieństwo nie tylko różnych form indywidualnego i zbiorowego egoizmu, ale także walki klas, która według komunistycznej ideologii marksistowskiej miała być źródłem postępu. Czynna miłość i solidarność z potrzebującymi jest chyba jedynym sposobem, który może zagoić rany zadane ludzkiej świadomości przez panowanie tejże ideologii, a równocześnie pozwoli budować bardziej ludzki świat. Komunizm również głosił ideę sprawiedliwości, ale chciał ją urzeczywistniać drogą przemocy i walki. Dzisiaj hasło: „Opus iustitiae pax” – „pokój

¹⁵ Jan Paweł II, *Homilia z okazji 1000-lecia śmierci św. Wojciecha*, Gniezno, 3 VI 1997, s. 63.

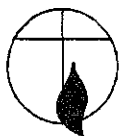
owocem sprawiedliwości” – (dewiza pontyfikatu Piusa XII) domaga się koniecznego dopełnienia przez stwierdzenie: „opus solidaritatis pax” – „pokój owocem solidarności” (SRS nr 39).

W obliczu rozlicznych zagrożeń, z którymi konfrontowany jest dzisiaj Kościół, ważne jest, aby znaleźć właściwe miejsce między obroną tradycyjnych wartości, która może przyjąć znamiona fundamentalizmu, a otwartością polegającą na upodobnieniu się do świata. Znany teolog niemiecki Hans Waldenfels jest zdania, że Kościół niemiecki zbyt mocno podkreślał podobieństwo chrześcijaństwa z innymi religiami, a zaniechał ukazania istotnych różnic. Owocem tego jest synkretystyczna wizja religii globalnego świata wyrażająca się w stwierdzeniu: *Przećcież wszyscy wierzymy w jednego i tego samego Boga. Szansa Polski, jeżeli przy wstąpieniu do Unii Europejskiej chce uniknąć podobnego błędu, leży jego zdaniem w tym, by zachować pełną tożsamość katolickiego chrześcijaństwa, przed którą świat z tym wszystkim, co w nim jest dobrego i wartościowego, stoi otworem*¹⁶.

Jedno jest pewne, im lepiej uda się odbudować pełną tożsamość chrześcijańską polegającą na żywej wspólnocie ze zmarłym Chrystusem, tym pełniej także Kościół w Polsce będzie mógł się otworzyć na potrzeby współczesnego człowieka i świata, i tym większą siłę przyciągania będzie miał w stosunku do tych, którzy pozostają poza zasięgiem jego nauki i oddziaływania.

KS. HENRYK MUSZYŃSKI, ur. 1933, abp metropolita gnieźnieński, wiceprzewodniczący Konferencji Episkopatu Polski, członek Stałej Rady Synodu Biskupów Europy (oraz innych Komisji i Rad), prof. dr hab. nauk biblijnych. Autor wielu publikacji książkowych, artykułów i recenzji. Mieszka w Gnieźnie.

¹⁶ H. Waldenfels, dz. cyt., s. 109-110.



Paul Valadier SJ

Współczesne zło polityczne*

W 1945 r. Hannah Arendt pisała, że Żydzi, których przodkom zawdzięczamy pierwszą koncepcję pojęcia ludzkości, zrozumieli – trwożnie i z drżeniem – do czego zdolny jest człowiek i to, prawdę mówiąc, stanowi nieodzowną prządobycz wszelkiej współczesnej myśli politycznej¹. Pojęli oni przez krew i łzy, że tylko na ogarniętych prawdziwym strachem przed nieuniknioną winą rodzaju ludzkiego można polegać bez trwogi i kompromisu, przeciwstawiając się wszędzie bezgranicznemu złu, do którego zdolni są ludzie. W końcu prawda wyszła na jaw. Zło, do którego zdolny jest człowiek, jest nieograniczone, wzbudzające trwogę w obawie przed zdolnością do podejmowania najgorszego, czego nazizm był zastraszającym przykładem. Przerażające zdania i zarazem uprzedzające to, czego Arendt jeszcze wówczas nie podejrzewała: Gułag i miliony ofiar bolszewizmu oraz inne okropności końca wieku rozmnożyły się w Kambodży, w byłej Jugosławii, znalazły wyraz w afrykańskich ludobójstwach. Można zrozumieć fakt, że Arendt odważyła się wypowiedzieć w tymże tekście opinię tak bardzo zaskakującą u „oświeconego” humanisty, a mianowicie, że *humanizm stanowi dla człowieka ciężkie brzemię...*

Właśnie w takim kontekście rodzi się, u początku XXI w. problem politycznego zła. Zagadnienie powstało w obliczu zdarzeń, jakie z wielokrotną kończący się wiek w najprzeróżniejszych i wciąż nowych i wymyślnych formach; przy tym trudno zapewniać, że przejście do nowego tysiąclecia wyleczy nas z tego rodzaju zła. Można przecież bez trudu wyobrazić sobie inne, może nawet gorsze nieszczęścia w sytuacji, gdy cała

* P. Valadier SJ, *Le mal politique moderne*, „Études”, février 2001, s. 197-207.

¹ H. Arendt, *Zorganizowana odpowiedzialność*, w: *Myśleć o wydarzeniu*, Berlin 1989, s. 34.

ludzkość przejawia solidarność albo włącza się w wielorakie, doskonale nam znane, sieci ekonomiczne czy medialne. Wobec tej obecności zła należy pytać, w jaki sposób polityka – pojmowana jako to, co zapewnia instytucjonalne warunki pokojowego współżycia międzyludzkiego, czyli dobre życie – może podolać takiej potworności? Jak to, co powinno czy powinno by pozwolić człowiekowi uznać drugiego, staje się polem nieznajomości i zdeptania człowieka przez człowieka? Czyżby chodziło o przejściową przewrotność, związaną z perwersją pewnych indywiduów typu Hitlera, Stalina, Pol Pota? A może przeciwnie – pozwoli to rodzajowi ludzkiemu na stałe usiłowanie podawania w wątpliwość samego rozumu, który tradycyjnie miał być zdolny stawiać tamy barbarzyństwu i okropności?

Klasyczna polityka o ograniczeniu zła

Aktualne utożsamienie aspektu politycznego z potwornością zaskakuje, tym bardziej że polityczna filozofia współczesna uznała więź łączącą politykę z przemocą czy złem, choć z zamiarem zerwania tego związku albo stworzenia wspólnej przestrzeni wolnej od przemocy. Oczywiście myśl arystotelesowska o polityce, pojętej jako przyrodzonej człowiekowi, albo określenie człowieka jako naturalnego bytu politycznego, mogła podtrzymywać złudę, że przyjaźń między ludźmi jest oczywista, że stanowi normalną tkankę życia w państwie, a zatem przemoc musi pozostać u jego wrót. Ale właśnie współczesna filozofia polityczna szeroko i niemal jednomyślnie podała w wątpliwość tę tezę jako nierealistyczną. Woli ona zadumę opartą na innych, mniej pochlebnych fundamentach.

To współczesność polityczna uznała jasno wagę zła i przemocy, które tkwiąc u podłoża politycznego przedsięwzięcia, upoważniają ją tym samym do otwarcia przestrzeni współistnienia w bezpieczeństwie i zgodzie. Machiavelli dostrzega więc, że bez założenia przez Księcia państwa może królować wyłącznie chaos i śmierć, anarchia albo dominacja silniejszych. Oczywiście uważa, iż żadne państwo nie jest „naturalne”, że należy uznać nieuniknioną degradację instytucji, nawet tych najlepszych, że trzeba dopuścić myśl, iż korupcja zżera od początku

polityczną organizację oraz że trud założyciela musi być powtarzany w regularnych odstępach czasowych. Dlatego właśnie zachęcanie Księcia do zdobywania coraz większej władzy bez złudzenia, że państwo kiedykolwiek znajdzie swoje autentyczne – zatem niezniszczalne, niepodległe wszelkiej korupcji – podstawy. Tenże sam Machiavelli wie, że owo wyrywanie od śmierci nie obchodzi się bez przemocy. Założenie państwa bowiem suponuje zdecydowane działanie, odsyłające do założycielskiego aktu, który narzuca prawo i podporządkowuje mu zbuntowanych.

Mamy tu zatem uznanie istotnego związku między przemocą (albo podstawowym złem) i polityką. Ale to właśnie dzięki dążeniu do wyzwolenia się od tego fundamentalnego zła instytucja polityczna nabiera sensu. Obywatele muszą mieć rozkoszować się swoimi dobrami i pracą; władza powinna być tak dyskretna, że zaleca się jej, by obywatel zapominał o jej istnieniu. Władza maksymalna w chwili zakładania państwa, powinna stać się minimalna w państwie już istniejącym. Nie należy się jednak łudzić, że przemoc zanikła albo że państwo, pewne swoich podwalin, pozbyło się rywali, ambitnych najeźdźców czy wewnętrznych podziałów, prowadzących niektórych do chęci zdominowania innych.

To, co powiedziano o poglądach Machiavellego, można by odnieść do Hobbesa. On także wie, że w środowisku ludzkim panuje wzajemna obawa, ponieważ wszyscy są równi w możliwości uśmiercania. Obecność bowiem śmierci charakteryzuje „ludzką kondycję”. Dlatego należy ustanowić commonwealth, przejść od kondycji naturalnej do politycznej, uznając ograniczenie naturalnej wolności albo krępując ją prawami narzuconymi przez Suwerena. U obydwu zauważa się, w jakim stopniu polityczny aspekt – pojmowany jako przestrzeń wyzwalać ludzi od zła, jakim mogą się wzajemnie chłostać – koncentruje monopol prawnej przemocy (uprawomocnionej prawem) w rękach Suwerena.

Chyba wypada jeszcze odnotować, w jakim stopniu ambicja ta była skromna. Ni u Machiavellego, ni u Hobbesa nie chodzi o ZNISZCZENIE zła. Obydwaj dopuszczają myśl o tym, że ludzie są zli; żaden jednak nie pretenduje do ich przemiany w mędr-

ców, bohaterów czy tym bardziej w świętych. Sprawy polityczne dotyczą zła i usiłują je skanalizować, ograniczając w dostępnym stopniu jego skutki. Rozważania te zresztą opierają się na bardzo określonej koncepcji rozumu; jest to szczególnie widoczne u Hobbesa, utrzymującego, że rozum pozwala każdemu co najwyżej obliczać swoje korzyści i raczej rozumieć swój interes w podporządkowaniu się Suwerenowi, niż zaufać samemu sobie w godzeniu się z drugim. Dla Machiavellego ambicja rozumu jest także ograniczona i dlatego Księżę naraża się na tysiące taktycznych i strategicznych błędów. To zaś powinno prowadzić go do pewnego rodzaju skromności w ocenie możliwości trwania².

Enigmat ambicji współczesnej polityki

W takiej zatem sytuacji, jeśli współczesna polityka w swoich podstawowych zasadach filozoficznych w żaden sposób nie przejawia ambicji stania się polityką wykorzeniającą zło historii, jak zrozumieć te barbarzyńskie fenomeny, od przypomnienia których zaczęliśmy?

Być może, iż znajdziemy klucz do interpretacji, zakładając, że radykalne zło pojawia się w postaci pokusy totalnego dobra, doskonale urzeczywistnionego w historii, czyli w granicach jakiegoś państwa. Ale przecież tradycja mówi, że jest ono w nieodwracalny sposób kruche i omylne. Istotnie – pojęcie człowieka „złego” wydało się nieznosne, defetyczne, nadmiernie obciążone szczególnym odczytaniem chrześcijańskiej koncepcji człowieka grzesznego, niezdolnego bez pomocy z zewnątrz do własnego wybawienia. W tym mają początek dociekania, którymi charakteryzuje się okres – nazwijmy go tak – drugiej współczesności zaczynający się w XVIII w. Czy prawdą jest, że człowiek jest zły albo przynajmniej zły w sposób nie dający się wyprostować niczym pokrzywione drzewo – by zapożyczyć

² Można znaleźć odpowiednie cytaty odnoszące się do niniejszych refleksji oraz ich całościowe przedstawienie w: P. Valadier, *Machiavel et la fragilité du politique*, Seuil, collection Essais 333.

słynną metaforę Lutra? Czy nie można go tak wychować, by dostrzegał, w jakim stopniu jego zło jest bardziej głupie niż przewrotne, a przez to doprowadzić do odrzucenia wrogości czy strachu względem drugiego? Czyż zresztą osiągnięcia techniczne i naukowe nie przekonują, że można stopniowo wywieść ludzkość z ciemności (z ignorancji i nędzy) i doprowadzić do stadium materialnego zaspokojenia albo tylko z rzadka trafiającego się niedostatku, gasząc czy uspokajając tym samym rywalizację i nienawiść? Nawet jeśli człowiek jest zły, dlaczego nie założyć, iż można go „ulepszać” (Rousseau)?

Cały problem tkwi oczywiście w tym, czy człowiek naprawdę chce porzucić swoje zło. Tu pojawia się drugi czynnik. Przecież złość i zło mają jakieś przyczyny, które można odkryć, określić czy zdefiniować. W takiej sytuacji jest możliwe, a nawet konieczne, przeanalizowanie tychże przyczyn, by je wykorzenieć. Pojawiały się rozliczne perspektywy takiego przedsięwzięcia, którymi żywiły się wielkie współczesne ideologie polityczne, których warianty są dobrze znane. Ich racjonalne jądro tkwi w przekonaniu, że zło nie jest radykalne, że można mu wyrwać czysto historyczne czy koniunkturalne korzenie, a zatem wszystko zależy od ludzkiej woli wypalenia wiekowych alienacji.

Ale czy ludzie tego chcą? Oto podstawowa trudność. Można ją jednak pokonać. Posłużmy się propozycją, jaką dobrze sformułował Sartre: *Utrzymujemy, że zbawienie dokonuje się na tej ziemi, że dokonuje go całościowy człowiek dla człowieka*³. Stwierdzenie to i postulat są nowe względem klasycznej filozofii politycznej. Oczywiście zbawienie człowieka przez samego siebie może wzbudzać opory. Pojawia się jasno określenie „wątpiący”. Niemniej stworzenie dobrego państwa bez zła suponuje podanie w wątpliwość tych, którzy przeszkadzają zmierzaniu ku zbawieniu. Ich neutralizacja nie może być problemem. Postąpi ona drogą edukacji prowadzącej do rozumienia procesu koniecznego wybawienia. Filozofia historii, ściśle i naukowo uzasadniona, ukazuje konieczny charakter przybliżania się zbawienia. Opory nie są pozbawione rzeczywistego fundamentu złączonego

³J.-P. Sartre, w „Les Temps Modernes”, czerwiec 1949.

z niezrozumieniem tego, co ma „realne” miejsce, albo ze złą wolą. Odtąd ludzkie zło nie stanowi kardynalnego odniesienia, warunkującego rozumienie instytucji państwa; przeciwnie – konieczność ustanowienia królestwa dobra wysuwa się na pierwszy plan. I nawet jeśli człowiek nie jest doskonale dobry, można co najmniej uznać za dostatecznie umotywowane porządkiem rzeczy, że zdolny jest on pojednać się z samym sobą i z bliźnim, otworzyć się na uniwersalne uznanie pokoju i zadowolenia z racji zdecydowanej walki wydanej przyczynom zła.

Odnosząc się do tego projektu *ex post*, musimy dopatrywać się w tym złowieszczego niebezpieczeństwa, śmiertelnych zasadzek czy podtrzymywania złudnych nadziei. A jednak takie perspektywy zdołały zmobilizować wolę działania i umysły najbardziej znaczące; zmobilizować całe masy w oczekiwaniu wejścia w „prawdziwą historię”, w „królestwo wolności”, w przyjście nowego człowieka, wyzwolonego w końcu ze swych starych błyskotek nieszczęścia i nędzy. Takie oczekiwanie, z gruntu eschatologiczne, paraliżowało krytykę albo bardzo ją osłabiało. Czyż przeciwstawienie się nie oznaczało zadowolenia z opresji, dzielenia pesymistycznych przesądów religii zbawienia, niedoceniania człowieczych możliwości, słowem – braku wiary w realną możliwość dobra, sprawiedliwości, pokoju? Bezsprzecznie należy powiedzieć, iż takie owładnięcie umysłami nie przejawiało się jedynie w zwycięstwie prawdy oczywistej, ale sama przemoc zdradzała już przewrotność, niosąc nieuniknione skutki społeczne i polityczne. Cóż to za rozum, którego analizy narzucają się z naukową koniecznością tylko dlatego, że zakłada je sam proces przyrody i historii?

Czy jednak nie zbyt szybko podaje się w wątpliwość tę wolę dobra czy ogromny projekt transformacji „człowieka złego”? Wielu z jego byłych zwolenników powie dziś, że sam projekt nie był szkodliwy, nie niósł zła, za które winna jest forma realizacji. Za dewiacje i perwersje odpowiedzialni są bądź ludzie, którzy wdrażali go nieumiejętnie czy zbyt pośpiesznie w życie, bądź warunki, które jeszcze nie pozwalały na pokojowe jego urzeczywistnienie, bądź wrogi, wewnętrzny i zewnętrzny kontekst, zmuszający siłą narzucać to, co powinno było być swobodnym przyzwoleniem obywateli. W ostateczności, zło nie było radykalne, nie mogło być, gdyż intencja była chwalebna

(wprowadzenie sprawiedliwości). Dodadzą ponadto, że w tym tkwi różnica między wspaniałomyślnymi projektami marksistowsko-leninowskimi i ponurym zamiarem narodowego socjalizmu hitlerowskiego. Pierwszy miał zbawić człowieka – by powiedzieć jak Sartre; drugi wyeliminować każdego, nie należącego do klasy samozwańczych panów. Prawe i niewątpliwie moralne intencje w pierwszym przypadku miałyby obliżować do zawieszenia moralnego osądu, które okazało się niemożliwe w drugim.

W rzeczywistości nie chodzi o dokonywanie rachunku liczby ofiar, o mdłość przyprawiającą licytację, kto więcej czy krwawiej mordował. Utrzymujemy, że śmierć jest śmiercią i że polityczny zamiar uznający konieczność przejścia po ciałach trupów czy dożywotnie skazanych traci wszelką wiarygodność. Według WSPÓŁCZESNEJ WERSJI ZŁA, dochodzenie do dobra przez zaprogramowaną czy zaakceptowaną eksterminację innych ludzi – zatem przez zło w oczywisty sposób chciane – pod przykrywką zwycięstwa dobra albo pod maską krzewienia sprawiedliwości czy nawet pojawienia się nowego człowieka, nie przestaje być złem. Z tego punktu widzenia, narodowy socjalizm, cynicznie obwieszczający swe rewolucyjne cele, zrodził mniej iluzji i obalił mniej afektywnych i intelektualnych oporów niż marksizm-leninizm ogłaszający swoje pragnienie sprawiedliwości i pokoju między narodami.

Otóż „banalność zła” współczesnej polityki – by wrócić do formuły Arendt w odniesieniu do Eichmanna – oznaczała przede wszystkim u tego człowieka oszałamiający brak myślenia, a przez to gotowość do popełniania zbrodniczych czynów bez cienia podejrzenia o horror. Jego przypadek jest przykładem, jak w XX w. barbarzyństwo przyjęło formę zbiurokratyzowaną (podporządkowanie się rozkazom...) albo ludzką (zmniejszyć cierpienia, niszczyć ludzkie jestestwa...). Odtąd zło przestało mieć kształty zła, utrzymując tylko bezmyślną rutynę, zupełny brak myślenia czy myślenia o złu. Dokonywać zła bezmyślnie albo myśleć, że nie chodzi o zło, gdy taka jest wyższa, hierarchiczna wola, bazująca na koniecznym sensie historii czy przyrody – oto dość charakterystyczna forma zła współczesnej polityki. Bowiem, jakkolwiek banalne czy zbanalizowane jest zło, pozostaje ono złem i bezsprzecznie jest gorszym złem, gdy

przypisuje się mu dobro, albo gdy jest koniecznie związane z pojawieniem się dobra – dobra w sposób oczywisty pozbawionego zła; albo z wyłonieniem się człowieka nieskażonego złem, nawet jeśli musiał on zadać samemu sobie i innym trochę gwałtu, by wkroczyć w erę dobra.

Obciążona potomność

Ludzkość nie wchodzi w XXI w. bez głębokich wstrząsów z doświadczeń politycznego zła. Narzucają się trzy typy pytań, wynikające z istnienia współczesnego zła politycznego.

PIERWSZE PYTANIE odnosi się do ludzkiej odpowiedzialności wobec takich upadków. Można w nim wyróżnić kilka pokładów. Przede wszystkim, czy można – czy należy – wyjaśniać współczesne totalitaryzmy albo ludobójcze wściekłości? Czyż te wydarzenia nie są tak niesłychane, tak nie mające precedensu w historii ludzkości, tak wyjątkowe, że wydaje się płonnym zajęciem odnoszenie ich do przyczyn, tzn. do uprzednich albo współtowarzyszących im zdarzeń, w celu ich pojęcia? Czy – podejmując taką próbę – nie byłoby to rozmywaniem nieakceptowanego, nienazywalnego, zatem czy nie byłoby to banalizowaniem, sprowadzaniem do kategorii już dobrze znanego? Znany jest stopień zapalczywości debaty tych, którzy jak Arendt uważają fenomen totalitaryzmu za tak wyjątkowy, że wymyka się kanonom wyjaśniania czy historycznego pojmowania, i tych, którzy jednak utrzymują, iż nie należy rezygnować z rozumienia, ryzykując nawet relatywizowanie wyjątkowości przez rewizjonistyczne opinie.

Z tą kwestią łączy się inna. Czy można pojedynczego albo zbiorowego człowieka obarczać odpowiedzialnością i za co? Komu zatem przypisać odpowiedzialność za niewysłowne okrucieństwa albo za wprowadzanie aberracyjnych reżimów? Czy naprawdę ktoś ich chciał w takiej postaci, bądź też, czy aby ludzkiej odpowiedzialności nie zdominowały siły, jakie wyzwoliła fatalnymi mechanizmami i które poniosły ją dalej, niż przewidywała? Słowem – czy Lenin był rzeczywistym sprawcą albo ofiarą agrarnych i mentalnych struktur wstecznych carskiej Rosji? Czy Hitler mógłby zastosować swoje demencyjne teorie bez niesprawiedliwości Traktatu Wersalskiego

i ogólnonarodowej frustracji, bez słabości i ślepoty demokracji? Ale do czego sprowadza się wówczas wolność i sens działania? Czyżby człowiek nie czynił historii, jaką urzeczywistnia? Czyż istniałaby przewrotna wola albo przeznaczenie, które porywa i przekształca w swoje przeciwieństwo deklarowane intencje i tak wyolbrzymia ich następstwa, że każda odpowiedzialność staje się nierozpoznawalna?

Niemal nieodczownie pierwsze pytanie prowadzi do DRUGIEGO PYTANIA. Jeśli ludzka odpowiedzialność pozostaje w takim zawieszeniu, albo jeśli – w przypadku ludobójstwa – całe narody są owładnięte nieracjonalną wściekłością, czy nie wzbudza to pokusy powrotu do takiej wizji spraw, która zawiera się bardziej w dramaturgii Homera niż w platońskim pragnieniu wprowadzania sprawiedliwości, lub w chrześcijańskiej perspektywie opatrnościowej, pracującej pomimo trudności i kryzysów na rzecz przyszłościowego państwa niebieskiego? Mało dziwna wydaje się – w tym kontekście – narzucająca się wielu beznadzieja rozumu i jego władz kontrolnych; bardziej pociągają współczesne formy manicheizmu. Króluje samo zło i ono stanowi dominującą siłę tak w historii, jak i w człowieku – niezależnie od przebłyków dobra i sprawiedliwości. Można powołać się tutaj na uderzające świadectwa owego manicheizmu w literaturze, teatrze, filmie, malarstwie, filozofii czy religii. Tak sprawdzały się nietzscheańska prognoza: po tym, jak ludzkość nadmiernie uwierzyła w najwyższe wartości (sprawiedliwość, pokój...) i po odkryciu zniszczeń, jakich dokonała, przekonuje się ona, że dobro narzucające się jako samo dobro skrywa w rzeczywistości nicość i śmierć. Ten pesymistyczny nihilizm demobilizuje wolę, która nie może już „chcieć”, ponieważ „wróciła” do swych złudzeń. Panuje zatem „po co?”, panuje beznadzieja albo pogoń za bezpośrednim zaspokojeniem, jakby wyłącznie ono było godne zaufania i nie przynosiło rozczarowań.

Do dwu pierwszych może dołączyć się TRZECIE PYTANIE. Czy wyszliśmy z okropności? Czy nie można by spojrzeć na okropności stulecia nie jak na znaki niepodzielnego panowania zła, ale jak na nadmierne błędzenie po bezdrożach mądrości? W takim przypadku należałoby powiedzieć, że demokracja pokonała totalitaryzmy, a to świadczy o szczęśliwym zakończe-

niu tragicznej wyjątkowości. Wiele o tym świadczy. Panująca filozofia demokratyczna nie pojmuje człowieka ni jako dobrego, ni złego; jest jaki jest; nie ma ambicji wprowadzania dobra ani nawet sprawiedliwości; wyżywa się zaś w samokrytyce, pojawiającej się w najbardziej otwartych debatach; wreszcie i aż demokracja nie ufa władzy, każdej władzy, i usiłuje ograniczyć jej działania, przeciwstawiając władzę władzy. Wszystko to sprawia, że staje się ona szansem broniącym przed przemocą, zwłaszcza taką, jaką chciałoby się legitymizować w imię królestwa dobra i prawdy.

A jednak nauka, jaką należy wywieść z tragicznego doświadczenia XX w., polega na tym, by nie dać się uspić złudzeniom. Żaden zinstytucjonalizowany system nie broni się przed korupcją, a demokracja nie bardziej niż inne. Zmęczenie i wyczerpanie instytucji, które z czasem tracą regulującą moc albo stają się przesadnie skomplikowane; niemoc rządów w podejmowaniu decyzji, ponieważ są przytłoczone globalizacją albo onieśmielane publiczną opinią; dominacja lobby i pieniężne przekupstwa; wzmagający się indywidualizm, który nagina obywatela do obrony tylko swoich praw i nadweręża przez to społeczne więzy; dominacja na pozór nie do opanowania naukowo-technicznych poszukiwań, które znowu pod przykrywką największego dobra ludzkości (terapię, zdrowie, rozwój wiedzy...), może prowadzić do groźnych praktyk (genetyka, neuronauki...) i tak spłodzić nowe formy politycznego zła. Być może, iż przeczuwamy już kształty przyszłego zła politycznego, które pod płaszczykiem największego dobra ludzi stanie się rażącą formą radykalnego zła.

Ale bez popadania w pesymizm, istnienie zła powinno przypominać, że żaden system nie jest wieczny, a zatem, że także demokracja może zawierać formy zła, które na pierwszy rzut oka wydają się bezbolesne albo mniej opresyjne niż totalitaryzmy, niszczą jednak współzycie i sam sens istnienia *społeczności uporządkowanej* (Rawls). Tu narzucałby się nowy rozdział czy dodatkowa zaduma nad współczesnym złem politycznym. Nie może bowiem być tak, że nieodzowne piętnowanie zbrodni politycznych niedalekiej przeszłości zakrywa nam oczy na sprzeczności naszych demokracji, które także rodzą olbrzymie niesprawiedliwości, mnożą pozostałości na rachunku, wcielają

polityczną teatralność, która wzmaga apolityczność i odsyła obywatela do pasywności, albo do wyłącznego skupienia się na własnych korzyściach. Utrata poczucia sensu, która draży nasze demokracje, stanowi inną formę zła, być może groźniejszą niż widzialna przemoc, której można i należy się przeciwstawiać; to zło zaś (demokracji) jest skryte, nieokreślone, niedotykalne i bezkształtne; ono draży wolę i uniemożliwia frontalny sprzeciw.

Czy należy konkludować, że demokracja jest tzw. mniejszym złem, że jest ona – zgodnie z nietzscheańskim zwrotem – „z braku lepszego” par excellence? Być może. Jednak należy unikać tych kształtów pesymizmu, który prowadzi do nihilizmu, ten zaś obezwładnia w obliczu nowych form zła. Należy raczej bez apriorycznego pesymizmu i złudzeń podtrzymywać i wzmacniać demokratyczne przekonania naszych współczesnych. Przecież odwołują się one do idei rozumu, mianowicie do tego, że zło i przemoc nie są wcale ostatnim słowem. Przeciwnie – jasno dostrzegając ich obecność, człowiek może raczej wprowadzać sens niż niczego nie pragnąć, albo chcieć nicości. Kant powiedział, że zło nie jest podstawową zasadą i nawet jeśli w jakichś okresach wydaje się podporządkowywać wszystko swojemu tyranicznemu prawu, należy go nazwać własnym imieniem, złowrogim królestwem ludzi poddających się swym demonom zamiast nieprzerwanie odkrywać, do jakiego dobra są zdolni i jakie dobro przejawia się w ich odkryciach. Wstyd odczuwany przez Arendt za ludzkość pobrzmiwa echem mądrości Sofoklesa, gdy chór obwieszcza na początku „Antyfony”: *Niepokoï wiele rzeczy, żadna jednak nie niepokoï tak jak człowiek*. I jeśli, zdaniem Biblii, prawdziwa mądrość bierze początek w bojaźni Boga, można dodać w zgodzie z greckim tragizmem, iż mądrość kroczy również przez bojaźń człowieka. Tylko ci, którzy wiedzą, do czego zdolny jest człowiek w gorszym, mogą pokładać w nim nadzieję prawdziwie i bez złudzeń.

tłum. Stanisław Opiela SJ

PAUL VALADIER SJ, ur. 1933, profesor etyki w Centre Sèvres, specjalista od F. Nietzschego, były redaktor naczelny „Études”. Mieszka w Paryżu.

Robert Danieluk SJ

Tajna misja jezuitów na Podlasiu (1878–1904) (II)^{*}

W latach 1878–1904 Prowincja Galicyjska Towarzystwa Jezusowego podjęła misję niesienia pomocy duszpasterskiej podlaskim unitom, siłą przepisanych na prawosławie w 1875 r. Ta działalność, z punktu widzenia rosyjskiego prawa nielegalna, trwała ponad dwadzieścia lat. W okresie 1878–1904 kilkunastu jezuitów udało się na Podlasie, ryzykując więzienie bądź zesłanie w głąb Rosji. W przypadku kilku z nich ryzyko nie było wyimaginowane.

Nieudolny kupiec

Podlaską misję wśród unitów rozpoczął Henryk Jackowski. Wprawdzie pierwszym jezuitą, który się zgłosił, był Marian Morawski, przełożeni zdecydowali jednak inaczej, być może kierując się stanem jego zdrowia¹.

25 marca 1878 r. Jackowski wjechał na teren zaboru rosyjskiego, posługując się fałszywym paszportem i udając wędrownego kupca handlującego galanterią. Po kilku dniach spędzonych w Warszawie na załatwianiu formalności, przyjechał do Łukowa, gdzie nabył konia i wóz. Od początku wzbudzał jednak podejrzenia sposobem zachowania i niezajomością handlu. Oto jak opisuje to o. Kazimierz Konopka, któremu Jackowski opowiadał po wielu latach niefortunny początek swej misji: *W piątek wieczór zaszedł o. Jackowski do karczmy, aby tam przenocować. Dowiedział się też, że za dzień nie zajdzie do tej wioski, w jakiej chciał być na niedzielę, bo to za daleko. Gdy*

^{*} Część pierwszą opublikowaliśmy w „PP” nr 6/2001, s. 314–328.

¹ G. Fihauser, *Z zapisków i wspomnień o ś.p. o. Henryku Jackowskim*, „Nasze Wiadomości”, nr 2/1907, s. 359–389.

zażądał noclegu, Żyd wskazał mu karczemną salę i ławę, niech się tam prześpi. Ale „Węgier” zażądał osobnej izby, boć nie przywykł spać w karczmie, na ławie. Żyd, zdziwiony, wypędził swoją Surę z bachorami z alkowy i wpuścił tam „Węgra”, ale już powziął jakie podejrzenie na niego. Podejrzenie wzrosło, gdy „Węgier” zapytał Żyda, czyby go Żyd nie podwiózł do żądanej wioski. „Taki »Węgier« a chce jechać” – pomyślał pewnie Żyd i odrzekł, że w szabas jechać nie będzie, choć ma konia. „To może by mi sprzedał konia i wóz, ja kupię – odrzekł „Węgier” – bo mi tam bardzo pilno”. „Dobrze, ale to będzie dużo kosztować”. „Ile?” „18 rubli”. Na owe czasy, rok 1878, były to wielkie pieniądze i za 8 rubli można było kupić taką szkapę z marnym wózkiem żydowskim. Żyd dostał 18 rubli i począł widać lepiej szpiegować i, jak się potem dowiedział w śledztwie o. Jackowski, podpatrywał go przez dziurkę od klucza i zobaczył, że ów „Węgier” kleknął przed tóżkiem i począł się modlić².

W efekcie, 2 kwietnia 1878 r. Jackowski został aresztowany w Radzynie Podlaskim. Podczas przeprowadzonej rewizji żandarmi znaleźli przedmioty do odprawiania mszy św., list do jednego z unitów we Włodawie³ oraz notatki dotyczące prawdziwego charakteru jego misji. Niefortunny kupiec przyznał się wtedy, że jest księdzem i po co naprawdę przyjechał na Podlasie. Nie chcąc narażać nikogo więcej, zataił jednak swoje prawdziwe nazwisko i przynależność do zakonu, twierdząc, że przedsięwziął wszystko na własną rękę. 4 kwietnia 1878 r. został osadzony w więzieniu w Siedlcach, gdzie pozostał do 16 listopada 1879 r.

Z więzienia napisał do prowincjała w Krakowie list, w którym prosił o niepodejmowanie żadnych specjalnych kroków w jego sprawie. Wydaje się, że nieudolny kupiec szybko uczył

²Archiwum Prowincji Polski Południowej Towarzystwa Jezusowego w Krakowie (dalej: APME), sygn. 1416, s. 111. Te wspomnienia zostały opublikowane przez „Nasze Wiadomości” nr 9/1930, s. 459-462.

³List polecający, napisany przez ks. Bojarskiego, jednego z duchownych grekokatolickich, którzy uchodząc z Podlasia schronili się w Galicji, miał ułatwić Jackowskiemu nawiązanie kontaktu z unitami. Adresat zmarł jednak wcześniej i tym sposobem uniknął konsekwencji, zob. „Nasze Wiadomości” nr 2/1907, s. 366.

się przezorności. List z 11 kwietnia 1878 r., choć wysłany okreśną drogą, był pisany po francusku i w sposób uniemożliwiający postronnemu czytelnikowi zrozumienie relacji piszącego do adresata (wyglądało to tak, jakby syn pisał do swego ojca): *Wiesz, Ojczy, że od dawna interesował mnie los unitów na Podlasiu. Uznawszy, że taka jest wola Boża dla mnie, udałem się tam, aby im umożliwić godne przeżycie Wielkanocy. Ufam, że nie sprawiłem Ci przykrości tym przedsięwzięciem, być może zbyt zuchwałym, ale na pewno zbożnym*⁴.

Okazało się, że pozorne fiasko przedsięwzięcia obróciło się w sukces duszpasterski. W siedleckim więzieniu Jackowski spotkał wielu unitów, skazanych za opór przeciwko prawosławiu. Dzięki względnej przychylności personelu więziennego mógł sprawować sakramenty: spowiadał, a nawet chrzczył i udzielał ślubów. Rosyjski gubernator musiał interweniować u naczelnika więzienia, aby ukrócić te „szkodliwą” działalność dziwnego więźnia⁵. Ważny był też efekt psychologiczny, jaki wywołało aresztowanie jezuity: wieść o przysłanym z Rzymu misjonarzu dodawała otuchy unitom, dla których był to znak, że Kościół i papież osobiście troszczą się o nich i usiłują przyjść im z pomocą. *Gdy tylko znalazłem się w więzieniu, nie wiem jakim sposobem natychmiast rozeszła się wśród unitów po Podlasiu wieść, nie tylko że jestem księdzem, lecz że zostałem do nich wysłany z Rzymu przez samego papieża* – pisał później w swej relacji Jackowski⁶.

Tymczasem trwało śledztwo. Nie było wprawdzie w rosyjskim prawie specjalnego paragrafu przeciwko „przestępstwu”, jakiego dopuścił się zatrzymany. Groził mu zarzut posługiwania się fałszywym paszportem i włóczęgostwa, za co groziła kara wydalenia z granic Imperium bez prawa powrotu. Taki też ostatecznie był wyrok: Jackowskiemu zakazano powrotu pod

⁴ APME, sygn. 878/V Personalia, s. 698. List opublikowały „Nasze Wiadomości” nr 2/1907, s. 386.

⁵ F. Paluszkievicz, *W cieniu Hermesa. Bohaterzy Podlasia*, Londyn 1987, s. 51-52.

⁶ *De missione quae mihi inter Ruthenos-Unitas comissa fuit*, Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), Galizia 1007/XVI, fasc. 11, s. 3.

karą zesłania na Syberię. Prawdopodobnie na finał sprawy miała też wpływ osobista interwencja cesarza austriackiego u cara, o którą zabiegali w Wiedniu jezuici z prowincjałem krakowskim na czele.

Ostatecznie, 16 listopada 1879 r. Jackowskiego uwolniono z więzienia i odstawiono do granicy z Austrią. 21 listopada był z powrotem w Krakowie, a już 9 grudnia pisał do generała, zgłaszając gotowość podjęcia misji na nowo⁷. Wbrew opinii prowincjała, który był przeciwny, nie chcąc go narażać, uważał, że to właśnie on powinien kontynuować rozpoczętą pracę, gdyż poznawszy już unitów, bez trudu pokona ich nieufność i może liczyć na pomoc. Do listu dołączył kopię relacji, którą wysłał również do rzymskiej Kongregacji „Propaganda Fide”⁸. Opisuje w niej nie tylko swoją misję, lecz również sytuację unitów, którą dobrze poznał dzięki rozmowom z nimi. Za sukces przedsięwzięcia poczytywał sobie, że nawiązał kontakty z myślą o powrocie na Podlasie, ustalając miejsca spotkań i hasła, dzięki którym unicy mieli rozpoznać misjonarza. Nauczony doświadczeniem, nie podaje szczegółów nawet w tej relacji.

Jackowski nie powrócił już nigdy na Podlasie. Gdy w 1881 r. został prowincjałem jezuitów w Krakowie, wspierał misję, wysyłając innych współbraci do dzieła, które sam zapoczątkował.

Chętnych zresztą nie brakowało; w rzymskim archiwum zakonu zachował się np. list Jana Beyzyma, późniejszego misjonarza Madagaskaru, który jako scholastyk prosił w 1879 r. generała o wysłanie go do pracy wśród unitów, jak tylko otrzyma święcenia kapłańskie⁹.

Zapoczątkowana niefortunnie misja była kontynuowana przez następne ćwierćwiecze mimo wielu trudności i przeciwności. Niektórzy z biorących w niej udział jezuitów zapłacili za swoją gorliwość więzieniem i zesłaniem. Ostatecznie jednak, finał misji okazał się o wiele szczęśliwszy niż jej początki.

⁷ Tamże, fasc. 10.

⁸ Tamże, fasc. 11.

⁹ Tamże, fasc. 9. List nie ma daty, ale nota na marginesie informuje, że odpowiedź została wysłana 25 III 1879 r.; przypuszczalnie list był pisany na początku 1879 r., a więc w momencie, gdy Jackowski był jeszcze w więzieniu.

Fałszywi rzemieślnicy

Nauczyciele, rzemieślnicy i handlarze – te trzy rodzaje zajęć służyły za pretekst kolejnym jezuitom udającym się na Podlasie.

Po niefortunnym początku misji i wydaleniu Jackowskiego z granic Imperium Rosyjskiego, minęły ponad dwa lata, zanim, w sierpniu 1882 r., do pracy wśród unitów skierowany został Walerian Mrowiński. Był on wprawdzie sceptyczny co do powodzenia podejmowanej misji, przyjął jednak propozycję prowincjała, którym wtedy był Jackowski. Podając się za handlarza drewnem, spędził kilka tygodni w rejonie między Siedlcami a Brześciem. Odwiedzając wioski unickie, sprawował Eucharystię, chrzczył dzieci, spowiadał i udzielał ślubów. Jego misja omaal nie zakończyła się aresztowaniem, gdy został rozpoznany w pociągu przez dociekliwego popa, który widocznie wyczuł „kolegę po fachu”. Zatrzymany przez policję, został zwolniony, może dlatego, że posługiwał się oryginalnym paszportem pruskim, wystawionym na własne nazwisko. Nie chcąc jednak dalej ryzykować, opuścił teren zaboru rosyjskiego w początkach października¹⁰.

Kolejnym misjonarzem Podlasia był Franciszek Broër, uprzednio pracujący w Indiach w latach 1873-1881. W sierpniu 1883 r. przybył do Warszawy, gdzie podjął pracę jako nauczyciel języków obcych. Oprócz tego założył sklep kolonialny przy ul. Marszałkowskiej (później przeniesiono go na Bracką). Zaplecze sklepowe nadawało się doskonale do spotkań i prowadzenia apostolatu w sposób nie rzucający się w oczy. Od listopada 1883 r. pomagał mu pochodzący z Podlasia Józef Guzicki, który potem wstąpił do Towarzystwa i kontynuował misję już jako brat zakonny¹¹.

¹⁰ F. Pałuszkiewicz, dz. cyt., s. 55-58.

¹¹ Guzicki (w niektórych tekstach występuje jako Grużewski) trafił do Broëra przez znajomego, Michała Lewkowicza z Sokółowa, zaangażowanego w sprawę misji unickiej, dzięki któremu Broër uszedł z rąk żandarma w styczniu 1884 r.; zob. Archiwum Prowincji Wielkopolsko-Mazowieckiej Towarzystwa Jezusowego w Warszawie (dalej: APMA; wszystkie cytowane źródła z tego archiwum znajdują się w dossier o. Jana Urbana), J. Guzicki, *Sprawozdanie*, s. 1-3.

Oprócz apostołatu w sklepie Broër podejmował też wyprawy w teren. W styczniu 1884 r. wybrał się do Sokołowa Podlaskiego, gdzie czekali już na niego unicy. Niestety, został zatrzymany i tylko dzięki pomocy kilku mężczyzn, którzy siłą wyrwali go z rąk żandarma, zdołał uciec przed carską policją¹². Po tej nieudanej misji wyjechał do Wrocławia, gdzie leczył się u swego brata, lekarza. Pod koniec stycznia powrócił, przywożąc wiadomość, że Guzicki został przyjęty do zakonu i ma wkrótce rozpocząć nowicjat. Na jego miejsce prowincjał miał przysłać innego brata, Józefa Jankiewicza, który przybywszy wkrótce do Warszawy, zajął się pracą we sklepie¹³. Przez kilka następnych tygodni Broër pracował nadal na sklepowym zapleczu. W marcu 1884 r. podjął też wyprawę do Wilna, Petersburga i Połocka, aby zbadać możliwości przewiezienia relikwii wówczas jeszcze bł. Andrzeja Boboli, spoczywających w Połocku. Uchodząc znów przed policją, opuścił definitywnie tereny Imperium Rosyjskiego i misję podlaską, udając się do Rzymu, gdzie poinformował papieża oraz przełożonych zakonu o sytuacji Kościoła w Rosji. Będąc słabego zdrowia, Broër zmarł wkrótce potem, 21 sierpnia 1885 r., w wieku 41 lat. Spisane przez niego wspomnienia opublikowały częściowo „Misje Katolickie” w 1885 r.¹⁴

W misyjnej pracy zastąpił go Antoni Mühl, obecny w Warszawie od wiosny 1884 r. Pozostał tam do jesieni, odbywając w tym czasie dwie podróże na Podlasie, po czym prowincjał wycofał go z tej misji ze względu na stan zdrowia, dużą wrażliwość i zbyt słabe nerwy do tego rodzaju pracy¹⁵.

3 listopada 1884 r. Jackowski skierował do swych współbraci list, w którym przypominając, że papież Leon XIII (1878–1903)

¹² Przygodę Broëra w Sokołowie opisał w swych wspomnieniach Guzicki; zob. APMA, tenże, *Opis przed uwięzieniem i całej sprawy w Cytadeli*, s. 22–24.

¹³ Tamże, J. Guzicki, *Sprawozdanie*, s. 20–21.

¹⁴ *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564–1995*, Kraków, 1996, s. 69; F. Paluszkievicz, dz. cyt., s. 58–61.

¹⁵ Tamże, s. 61. Mühl pozostawił relację ze swej misji, przechowywaną w APMA: *Über die geheim (...?) der unirten Ruthenen in Podlachien*.

powierzył jezuitom Prowincji Galicyjskiej misję wśród unitów na Podlasiu, prosił chętnych o zgłaszanie się do tej pracy. Spośród tych, którzy odpowiedzieli na wezwanie, prowincjał wybrał kontynuatorów misji. Pierwszym z nich był Józef Franke, który kontynuował pracę tak na zapleczu warszawskiego sklepu, jak i w terenie, wyjeżdżając od czasu do czasu na Podlasie.

W styczniu 1885 r. odbyła się w Krakowie narada nad dalszym prowadzeniem misji. Oprócz prowincjała Jackowskiego, uczestniczyli w niej: Franke, Czesław Dembowski – świecki zaangażowany w dzieło pomocy unitom oraz Teodor Sozański – kolejny misjonarz Podlasia. Ustalono, że należy kontynuować zapoczątkowaną przez Broëra inicjatywę pracy w sklepie w Warszawie, który był dobrym punktem spotkań dla przybywających z terenu przewodników. Już wkrótce nowy sklep, który otwarto przy ul. Brackiej 5, stał się jednym z centralnych punktów kontaktowych nowej misji¹⁶.

Łaskawe wilki i sroga policja

Pod koniec stycznia 1885 r., po kilkudniowym pobycie wraz z Frankiem we Wrocławiu u Broëra, Sozański przyjechał do Warszawy. Od początku był bardzo ostrożny: tuż po przekroczeniu granicy prusko-rosyjskiej w Sosnowcu, gdy wydawało mu się, że może być śledzony, w celu odwrócenia uwagi zamówił w dworcowej restauracji mięsną potrawę (ponieważ był piątek, miało to przekonać potencjalnego obserwatora, iż Sozański nie może być księdzem...). Podobnie po przybyciu do Warszawy, przechadzając się po mieście, nie wstąpił do żadnego kościoła, lecz poszedł na spacer nad Wisłę¹⁷.

Misjonarze, Franke i Sozański, podzielili się pracą: pierwszy został w Warszawie, podczas gdy Sozański miał jechać do Lublina, a stamtąd dotrzeć z posługą duszpasterską do unitów na tamtejszych terenach. Zamieszkawszy w wynajętym pokoju,

¹⁶ APMA, T. Sozański, *Notitiae quaedam pro Historia Missionis Podlachicae. I Excursio*, s. 1-3.

¹⁷ Tamże, s. 4-5.

zaczął powoli nawiązywać kontakty. Przez pierwsze trzy tygodnie nie udało mu się jednak doprowadzić do żadnego wyjazdu w teren. Dopiero w połowie lutego przyjął zaproszenie Jana Lewczuka ze wsi Kolano pod Radzyniem. To była jego pierwsza wyprawa misyjna. Po wyjeździe wynajętą dorożką z Lublina, spotkał przewodników, którzy nocą dowieźli go furmanką (jeden z najczęściej używanych środków lokomocji podlaskich misjonarzy) do Kolana, gdzie w stodole oczekiwali już na kapłana unici. Oto jak Sozański opisał swoją pierwszą misję: *Po krótkim przywitaniu wyjaśniłem, kim jestem i w jakim celu zostałem posłany, nie ujawniając jednak mego imienia i nazwiska, ani miejsca zamieszkania. Powiedziałem im, że Ojciec Święty wie o ich trudnej sytuacji, podziwia i pochwala ich wytrwałość. Aby przyjść im z pomocą, postanowił on wysłać im misjonarzy. Zachęciłem zatem, aby dobrze wykorzystali tę taskę i aby nie szkodzili misji np. przez brak dyskrecji. Prosiłem, aby wszyscy przysięgli, że nie zdradzą w żaden sposób niczego, co dotyczy tego naszego spotkania. Pouczyłem ich następnie, jak unikać przyjmowania schizmatycznych sakramentów oraz przypomniałem, że pozostawanie w Kościele katolickim jest konieczne dla zbawienia. Wyjaśniłem, w czym winni są posłuszeństwo władzy świeckiej, a w czym nie, wg zasady „co cesarskiego cesarzowi, co boskiego Bogu”. Zachęcałem ich do wytrwałości w znoszeniu prześladowań na wzór pierwszych chrześcijan, którzy musieli znieść jeszcze więcej, i do praktykowania cnót chrześcijańskich, dzięki którym doświadczą obficie Bożej pomocy...*¹⁸ Po tej katechezie był czas na pytania. Unici prosili o radę, jak postępować w pewnych sytuacjach oraz co odpowiedzieć tym, którzy nakłaniają ich do przejścia na prawosławie, dowodząc, że to jedyna słuszna religia. Potem ksiądz rozpoczął posługę sakramentalną: ochrzcił i udzielił bierzmowania ok. 70 dzieciom oraz udzielił ślubu 8 parom. Na koniec wszyscy złożyli przysięgę, że dochowają sekretu i nie zdradzą spotkania.

Skończywszy posługę, Sozański starał się jak najszybciej odjechać, aby dotrzeć przed świtem do kolejnej wsi. Tak usiło-

¹⁸ Tamże, s. 15.

wał zresztą robić za każdym razem: natychmiast po skończeniu pracy oddał się w towarzystwie przewodników, znikając w lesie. 16 lutego 1885 r. nad ranem dotarł do Sewerynowki, gdzie spędził w ukryciu cały dzień, oczekując wieczora, aby rozpocząć sprawowanie sakramentów. Jeszcze tej samej nocy pojechał do Paszenek, gdzie również chrzcił i spowiadał. Gdy skończył i zaczął się przygotowywać do odjazdu, przyniesiono jeszcze kilkoro dzieci do chrztu. Ksiądz zaczął więc kolejną ceremonię. To samo powtarzało się tej nocy 5-6 razy! Kolejny dzień spędził w ukryciu w Łyniewie k. Włodawy, skąd zdecydował się wyjechać wieczorem, gdy spostrzegł, że jego obecność we wsi jest powszechnie znana. Umówiwszy się z tamtejszymi mieszkańcami na kolejną wizytę, wyjechał do Białej, skąd 18 lutego wrócił pociągiem do Lublina¹⁹.

W podobny sposób przebiegały kolejne jego wyprawy w teren: do połowy kwietnia wyjeżdżał z Lublina jeszcze kilka razy, odwiedzając kilka wiosek na Zamojszczyźnie (Lipisko, Majdan, Zawałów) oraz w rejonie Białej (Studzianka, Stasiówka, Łyniew)²⁰. Misjonarskie wyprawy odbywały się zawsze wg tego samego schematu: najpierw Sozański jechał pociągiem do stacji, na której miał czekać przewodnik. Rozpoznawali się dzięki ustalonemu wcześniej hasłu, po czym misjonarz dojeżdżał najczęściej wieczorem lub w nocy do wsi, gdzie mieli czekać unici. Po udzieleniu sakramentów w jednym lub kilku miejscach, tej samej nocy odjeżdżał do innej wsi, gdzie spędzał kolejny dzień w ukryciu, aby wieczorem rozpocząć działalność. Po kilku dniach takiej pracy dowożono go do najbliższej stacji, skąd wprost bądź okrężną drogą wracał do swej bazy wypadowej.

W ten sposób Sozański działał na Podlasiu przez rok: od lutego 1885 r. do lutego 1886 r. W tym czasie przyjeżdżał cztery razy z Galicji na teren zaboru rosyjskiego, zatrzymując się zawsze w Warszawie (z wyjątkiem pierwszego pobytu w Lublinie). Mieszkał w hotelu, za każdym razem w innym,

¹⁹ Tamże, s. 15-18.

²⁰ Tamże, s. 20-27.

starając się zachować jak największą dyskrecję, aby nie zdradzić siebie i innych. Dlatego unikał wszelkich kontaktów, znajomości i przygodnych rozmów. Taka taktyka okazała się skuteczna: jak wynika z jego wspomnień, dzięki którym można odtworzyć dokładną marszrutę misjonarza, w sumie odwiedził 55 miejscowości, ochrzcił ok. 2053 dzieci i udzielił ok. 300 ślubów, docierając ze swoją posługą w okolice Białej, Międzyrzecza, Sokołowa oraz na Żamojszczyznę²¹.

Tymczasem w Warszawie kontynuowali działalność: Józef Franke i, od marca 1885 r., Maciej Szaflarski, który podawał się za nauczyciela języków obcych. Dwaj misjonarze, oprócz „prowadzenia” sklepu, wyjeżdżali w teren. W dniach 16-18 marca 1885 r. dotarli ze swoją posługą do Ossowej i Łysiej Wólki w rejonie Międzyrzecza²². Ponieważ, jak nigdy dotąd, równocześnie kilku jezuitów działało na Podlasiu, nie mogło to ujść uwadze władz rosyjskich. W kwietniu prowincjał Jackowski, zaniepokojony wzmożoną aktywnością policji, nakazał im tymczasowy powrót do Galicji. Już wkrótce okazało się, że nie były to bezpodstawne obawy.

Pomimo tego, po kilku tygodniach przerwy Franke i Szaflarski wrócili do akcji. W organizowaniu wyjazdów pomagał im brat Józef Guzicki, który koordynował ich działalność, umawiając się z przewodnikami w terenie. Z tego powodu odbył wiele podróży, często błędząc nocą po lesie i uważając tak na carską policję, jak na wilki, przed którymi raz musiał uchodzić. Wspominając tę przygodę, pisał po latach: *Idąc gościńcem, rozważam dobroć Bożą i podziwiam Jego wszechmoc, myśląc sobie tak: żebym spotkał się z ludźmi temi, którzy nas prześladują, tobym przed nimi nie mógł tak uciec, a tu nierozumne zwierzęta, choć może głodne, nie gonią za swoją ofiarą. Przyznać można prawdę, że zwierzęta więcej mają litości nad człowiekiem niż schizmatycy strażnicy*²³.

²¹ Tamże, I Excursio, s. 1; II Excursio, s. 1; III Excursio, s. 1; IV Excursio, s. 1.

²² APMA, M. Szaflarski, Wycieczka dwudniowa księdza Macieja Szaflarskiego (pod imieniem temsamem, a z profesji „nauczyciela prywatnego”) z księdzem Józefem Frankiem w marcu 1885 do Gubernii Siedleckiej, s. 1-4.

²³ Tamże, J. Guzicki [Relacja; 27 VI-26 VIII 1885 r.], s. 21.

Franke pozostał na terenie zaboru rosyjskiego do końca lipca 1885 r., po czym powrócił do Galicji, natomiast Szaflarski działał dalej, wyjeżdżając w teren z Lublina, gdzie zatrzymał się u Jana Borysiewicza. Od końca czerwca do połowy sierpnia 1885 r. odbył pięć wyjazdów duszpasterskich, docierając do wielu wiosek unickich. W dniach 7-13 sierpnia 1885 r. pojechał na Zamojszczyznę, nie wiedząc, że będzie to jego ostatnia wyprawa, która zresztą znakomicie się udała: (...) *byłem cały tydzień na pracy. Świetnie mi się udała, we czterech wioskach byłem po kilka godzin w nocy, chrzcząc, bierzmując, śluby dając, a co było czasu, spowiadając. Ale ponieważ w dzień bywałem na wózk w drodze, a w nocym pracowałem, przeto byłem tak zmęczony, nie śpiąc w nocy, że musiałem rzeczywiście po tygodniu wracać na wytchnienie do stancyi mojej do Lublina*²⁴. Tuż po powrocie został aresztowany 14 sierpnia 1885 r. przez Mirosława Dobrjańskiego, specjalnego urzędnika, któremu rosyjski generał-gubernator Hurko polecił zajęcie się sprawą unii.

Wieżień dla Chrystusa

Szaflarski trafił najpierw do lubelskiego więzienia, gdzie przetrzymywano go w *brudnych, śmierdzących, czarnych, w całe wojska robaków różnego rodzaju obfitujących kazamatach*²⁵. Po dwóch miesiącach przesłuchań osadzono go w X pawilonie Cytadeli Warszawskiej, gdzie warunki były znośniejsze²⁶. Razem z nim w Lublinie aresztowani zostali również pomagający jezuitom: Jan Borysiewicz, u którego zatrzymywał się Szaflarski, ks. Wincenty Przesmycki, wikary lubelskiej parafii katedralnej oraz Jan Kwiatkowski, u którego

²⁴ Tamże, M. Szaflarski, *Excursio in Podlachiam Patris Mathiae Szaflarski ejusque incarcerationio a. 1885 a Moscovitis...*, s. 4-5.

²⁵ Tamże, s. 6.

²⁶ Świadczy o tym jego dziennik z okresu 12 VII-31 VIII 1888 r. Pod koniec swego pobytu w Cytadeli Szaflarski mógł odprawiać mszę św., przyjmować odwiedzających go i miał dobre wyżywienie; zob. APMA, M. Szaflarski, *Dyariusz ks. Szaflarskiego z cytadeli z ostatnich dni przed wypuszczeniem*.

Sozański wynajmował pokój podczas swej pierwszej misji. Dzięki przechwyconym notatkom Szaflarskiego Dobrjański odkrył misję jezuicką i rozszerzył dochodzenie m.in. na pracowników sklepu warszawskiego, których jednak jeszcze nie aresztowano²⁷. Dowiedziawszy się o staraniach zakonu o jego uwolnienie, Szaflarski prosił, aby ich zaniechać i nie podejmować żadnych nadzwyczajnych kroków. 6 maja 1886 r. pisał do jednego ze współbraci w Galicji: *O mnie nic się nie bójcie. Winszujcie mi tylko, żem więzień dla Chrystusa*²⁸. Nie wiedząc, jak zakończy się jego sprawa, przygotowywał się w duchu na męczeństwo. Napisał nawet specjalną pieśń, którą chciał odśpiewać przed egzekucją²⁹.

Szaflarski wyszedł z więzienia dokładnie po trzech latach i 18 dniach, za *pomocą intercesyj możliwych i wpływowych osób do generała gubernatora Hurki za mną się wstawiających*³⁰. 1 września 1888 r. odstawiono go do granicy austriackiej, skąd powrócił do Krakowa.

Z powodu aresztowań w sierpniu 1885 r., niektórzy wśród jezuitów wątpili w sensowność kontynuowania zdekonspirowanej przez Rosjan misji. Pomimo tych obaw, Jackowskiemu zależało na utrzymaniu misji, Sozański również był gotów podjąć ryzyko. W październiku 1885 r. przybył ponownie do Warszawy. Towarzyszył mu Guzicki, który znając teren służył za przewodnika. Do lutego 1886 r. odbyli wspólnie trzy wyprawy misyjne, docierając do licznych wiosek w Guberni Siedleckiej. Jeszcze w październiku 1885 r. Sozański wyjeżdżał 3 razy z Warszawy. Podczas pierwszego wyjazdu, w dniach 8–15 października, odwiedził: Suchodół, Sabnie, Torczyńska, Dzierzby, Seroczyn, Gródek, Mołożew, Repki, Wyrozęby, Sawice, Hołublę i Zabce. Trasa drugiej wyprawy (19–22 października) wiodła przez Berezę pod Radzyniem, Przyłuki i Zasiadki.

²⁷ APMA, T. Sozański, *Notitiae quaedam... II Excursio*, s. 12-15, 18-19.

²⁸ „Nasze Wiadomości”, nr 7/1906, s. 658.

²⁹ Tamże, s. 659.

³⁰ APMA, M. Szaflarski, *Excursio in Podlachiam...*, s. 10-11.

Za trzecim razem (25–27 października) odwiedził Ossówkę, Hrud i Cieleśnicę w rejonie Białej³¹.

Po dwutygodniowej przerwie, Sozański przybył ponownie do Warszawy 13 listopada 1885 r. Do końca miesiąca dwa razy wyjeżdżał na Podlasie. Od 16 do 19 listopada działał w okolicach Białej i Międzyrzeca, odwiedzając Berezę, Kozły i Sosnowkę, natomiast w dniach 23–26 listopada był w rejonie Sokołowa, docierając do wsi: Hołowinki, Swiejki, Nieciecz, Repki, Ruski Stok, Korczówka i Hołubla³². Podczas tego drugiego wyjazdu przekonał się, że pomimo wysiłków, by zachować dyskrecję, nie wszystko zależy od niego i trudno utrzymać misję w sekrecie. Przejeżdżając z przewodnikiem przez jedną z miejscowości niedaleko Sokołowa, zauważył, że wielu ludzi go pozdrawia. Zapytał wówczas swego towarzysza, czy to lokalny zwyczaj, że się pozdrawia wszystkich spotkanych na drodze. Jakież było jego zdziwienie, gdy w odpowiedzi usłyszał: *Nie wszystkich, ale księży tak*³³.

Kolejną i ostatnią wyprawę rozpoczął Sozański 21 stycznia 1886 r. Po ustaleniu planu z bratem Guzickim, który już wcześniej przygotował teren, 24 stycznia wieczorem misjonarz przyjechał pociągiem do Międzyrzeca, gdzie miał go odebrać przewodnik. Po czterech godzinach oczekiwania, gdy już miał kupić bilet na najbliższy pociąg do Warszawy, pojawił się nagle Guzicki. Okazało się, że wysłani uprzednio chłopci nie znaleźli księdza. Z notatek uzupełniających wspomnienia Sozańskiego, które kończą się w tym miejscu, wiadomo, że w okresie do 20 lutego odwiedził on następujące wioski: Berezę, Lubenkę, Komarno, Zahajki, Derło i Zalesie³⁴. Potem misja została przerwana

³¹Tamże, T. Sozański, *Notitiae quaedam... II Excursio*, s. 23-37. Misionarz nie zawsze zatrzymywał się w samej wsi. Aby uniknąć ryzyka, miejscem jego spotkań z unitami był często las lub jakieś oddalone od wsi pomieszczenia np. cegielnia pod Cieleśnicą czy w Repkach.

³²Tamże, *III Excursio*, s. 9-14. Jesienną misję 1885 r. opisał również Guzicki, zob. APMA, J. Guzicki, *Opis misji odbytej przez o. Sozańskiego i brata Guzickiego w 1885 r.*, s. 1-16.

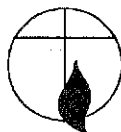
³³Tamże, T. Sozański, *Notitiae quaedam... III Excursio*, s. 10.

³⁴Tamże, *IV Excursio*, s. 8-9.

w związku z nowymi aresztowaniami w Warszawie, a Sozański wyjechał ostatecznie do Galicji. Jak się później okazało, został rzeczywiście zdekonspirowany przez Dobrzańskiego, który od dłuższego już czasu był na tropie misji.

cdn.

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



ADRIANA SZYMAŃSKA

POD SYNAGOGĄ

O, serce, moje serce, uparty wędrowcze
przez niepojętość świata. Wciąż tak radosne
w objęciach galaktyk, choć tylko gwiazdy
ukochanych oczu nie gasną z przyjściem poranka.
Dziś, całkiem samo, pod niebem ogromnym
jesteś jak pąk na gałęzi w ufny wołaniu
o cud nowej wiosny. Na ulicy Żydowskiej,
której nazwa urąga twojej ufności.
Tutaj, pod synagogą, w której pustych oknach
krzycząca milczeniem ciemność. Na resztkach
muru, za którym był kiedyś kirkut. Kiedyś,
kiedy świat miał tu jeszcze wielobarwne oczy
i chwalił Pana wielojęzyczną pieśnią.
Słońce zachodu jak wtedy obramowuje blaskiem
skłębiony zamsz obłoków, kraczące kawki
przelatują ku drzewom zazamcza i – popatrz,
popatrz, serce – czy to żydowski chłopiec
idzie skrajem nieba ciągnąc chudą kożę
na postronku? Nie, nie, to tylko nagły kamyk
toczy się znikąd, z miejsca po zaprzeszłym domu
twoich braci i siostr w śmierci. A więc płacz,
serce, bo jakimże słowem wymodlić im dziś
zmartwychwstanie, gdy z nożem cudzej pogardy
w duszy tak całkiem w nic się rozpierzchli.

Sandomierz, w marcu 2001

INTERMEZZO

Śnieżysta wiosna gasi pąki gotowe
do otwarcia, zabija ptaki oddalone
od żywych okien. Biały zamek na wzgórzu

świeci jak pusta zabawka. W dole rzeka
płonie zimnym blaskiem południa
i nagle pięść wiatru zabija mój oddech.
Muzyka wędrująca rynnami
ma lodowate brzmienie północnego fletu.
Chłopiec odłamujący lśniący sopel
z zamkowego muru – jasnowłosa, święty
w swoim uśmiechu słanym donikąd,
w roziskrzonym mrozem zaświaty –
zapala przecież we mnie światełko
odwagi. Jest jak Chrystus na Górze Tabor
promienistą szatą Przemienienia
oślepiający śmierć, co dziś, jutro, pojutrze
zastuka w nas niecierpliwym palcem.

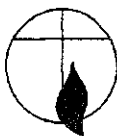
ZAKŁAD PASCALOWSKI I POEZJA

Jeżeli Boga nie ma, moje wiersze
w wyświechtanych piórkach i tak nie przenikną
do Królestwa Niebieskiego.
Mogę sobie skakać z kwiatka na kwiatek mowy,
puszyć się byle słówkiem i pokazywać
język krowie pasącej się samotnie nad Wisłą.
I nikt mi nie powie: ale z ciebie ziółko!
Ale jeśli Bóg jest, o, wtedy żadne pióro
imaginacji, nawet najbardziej wyostrzone,
nie wypowie tej potęgi zachwyty,
który mnie ogarnia, gdy patrzę na zwykły
kasztanowiec bez liści, wyciągający zmarzłe
gałęzie ku przedwiosennemu słońcu, na najpospolitszy
trucht kundla pod murem Katedry i nagły przelot
wrony nad dachem z czerwonej dachówki.
Bo wtedy samo lśnienie świata chwali Stwórcę
doskonalej niż mój najwyszukańszy poemat.

WRÓBEL

I znów mam cię w garści, wróblu,
wieczna tajemnico, podczas gdy tłuste gołębie
oczywistości spacerują bezkarnie po dachu.
Jesteś, o mój wróblu, odnawiającą się wciąż
tęsknotą za poznaniem doskonałym i dziś
– który to już raz – prawie wiem, co chce powiedzieć
mój język, gdy mówię: ja, ty, pojednanie, Bóg.
Boska miłość ma kształt pędzącego za oknem pociągu
krajobrazu – z sosnami, brzozaami, wzgórzami
i dziurawą kołderką śniegu okrywającą
przedwiosenną ziemię. No i z tym wysokim niebem,
które musi sięgać Twoich stóp, Panie.
A przecież ten zmyślny wróbel, co był przez moment
w mojej dłoni, już odleciał na dźwięk
Twego, Panie, Imienia. I nadal nic nie wiem
o tej nieskończoności otwierającej się tuż za progiem
mego serca. I czym jest nieśmiertelna dusza,
którą widać zaledwie mgliście we wróblim porywie,
gdy całe stworzenie chwali Ciebie, Panie,
ani trochę nie wątpiąc w Twoją wszechmoc.
Bo tylko wzniosła daremność moich ust
nie nadąza w świergotach za resztą świata.

ADRIANA SZYMAŃSKA, ur. 1943, autorka dziewięciu zbiorów wierszy, dwóch wyborów, powieści psychologicznej i dwóch książek prozą dla dzieci. Ostatnio wydała zbiory wierszy: „Opowieści przestrzeni” (1999), „Lato 1999” (2000), „Postój” (2001). Jako krytyk literacki od 1987 r. związana z „Przeglądem Powszechnym”. Mieszka w Warszawie.



Bogusław Trzeciak SJ

Czy w Kościele jest miejsce na karanie?

Ostatnie propozycje nowelizacji kodeksu karnego wzbudzają wiele dyskusji odwołujących się do skuteczności lub – jak twierdzą inni – tylko do jej pozoru. Podczas gdy w Polsce, w celu porządkowania życia społecznego, proponuje się zaostrzenie kar i obniżenie wieku karalności, w Hiszpanii np. w połowie stycznia 2001 r. weszła w życie ustawa podwyższająca wiek kwalifikowania się do penalizacji: małoletni (poniżej 18. roku życia) nie może zostać ukarany więzieniem, lecz tylko umieszczony w specjalnym zakładzie wychowawczym. Obniża się też wymierzane kary i nie jest możliwe zastosowanie wobec nich dożywocia. Oczywiście spotkało się to z gwałtownymi protestami części opinii publicznej, szczególnie oburzonej opuszczeniem więzień przez niektórych zabójców, a wśród nich np. dwóch uczennic, które zadały swojej koleżance 18 ciosów nożem i próbowały odciąć jej głowę, lub małoletniego, który pewnej nocy wymordował samurajskim mieczem całą rodzinę.

To zrozumiałe, że takie sytuacje podnoszą napięcie społeczne i powodują wiele emocjonalnych wypowiedzi. Poza tym stają się dobrym pretekstem dla polityków, bo krytykowanie zła jest bardzo nośne w kontekście rankingów popularności. Społeczeństwo bowiem staje często bezradne wobec nieustannej presji przestępców. Nie brak więc inicjatyw (choć różnie ocenianych), w jaki sposób, wobec popełnianego zła, odzyskać stabilność i zachować dobro wspólne, a w przyszłości uniknąć (jeśli to możliwe) takich zagrożeń.

Temat stary jak świat

Punktem wyjścia dla systemu karnego jest rzeczywistość permanentnego, choćby czasem ograniczonego, naruszania przez jednostki zasad zgodnego współżycia. Nie zadowala jednak nikogo samo obrażenie się na aspołecznika: odpowiedzią poszkodowanej większości (może działać ona także w interesie jednostki) jest kara wymierzana sprawcy czynu szkodliwego i w związku z tym zakazanego. Społeczność jest uprawniona do podjęcia takiej sankcji jako środka przymusu

bądź ze względu na negatywną ocenę czynu, bądź z uwagi na konkretnego człowieka, uważanego za niebezpiecznego społecznie. To właśnie wokół nich rozwija się doktryna państwowej represji, choć trudno jest w praktyce dokonać pełnego oddzielenia tych dwóch podmiotów.

W procesie obrony przez karanie daje się zauważyć postępy cywilizacyjny, i ani ślepa zemsta, ani odwet, w którym dosłowne „oko za oko, ząb za ząb” zastąpił SYMBOLICZNY okup (np. pozbawianie sprawcy kradzieży ręki), nie wytrzymały logiki współczesnego humanitaryzmu.

Linia rozwojowa prawa karnego nie jest krzywą płynną, pełno w niej załamań, nawrotów, ogólnie jednak biorąc, można ponad wszelką wątpliwość stwierdzić dominującą tendencję ewolucyjną w postaci POSTĘPUJĄCEGO ŁAGODZENIA [podkr. M.C.] tego prawa. Coraz większą uwagę skupia się na pytaniu, czy reakcja karna w ogóle jest niezbędna, konieczna w danym wypadku i czy jest niezbędna w takim kształcie jakościowym i ilościowym. Wiąże się to, z jednej strony, z postępującym uświadomieniem sobie „społecznych kosztów” reakcji karnej, z drugiej – z postępującą (pomimo wszelkich wynaturzeń i zagrożeń, w które obfituje wiek XX) humanizacją życia społecznego, a zwłaszcza z postęпами, jakie notuje w zakresie prawa i w świadomości społeczeństw doktryna praw człowieka. W skazanym widzi się w dalszym ciągu osobę ludzką, podmiot praw, które tylko w zakresie koniecznym mogą być ograniczone, a przywrócenie skazanego społeczeństwu w charakterze pełnowartościowego członka uważa się za najszczytniejszy cel kary¹.

Jak w każdej dziedzinie, tak i tutaj istnieją co najmniej dwie teorie lub szkoły reprezentujące różne spojrzenie na istotę kary. Szkoła klasyczna wyznacza jako rację formalną kary, odpłatę za zburzenie porządku społecznego, a poprawa sprawcy może przydarzyć się MIMO WOLI. Przestępstwo bowiem jest tutaj przede wszystkim rzeczywistością o naturze LEGALNEJ (a raczej: nie-legalnej) i jego fakt musi się w tej przestrzeni wypełnić. Jest to zwykła logika, abstrahująca od uwarunkowań, która rządzi odpowiedzią na popełnione zło: sprzeciwiając się woli delikwenta, trzeba mu sprawić pewną dolegliwość, czyli dokonać odpłaty. Szkoła pozytywistyczna natomiast skupia się na zachowaniu aspołecznym sprawcy przestępstwa, przy czym zauwa-

¹M. Cieślak, *Polskie prawo karne. Zarys systemowego ujęcia*, Warszawa 1990, s. 48.

za zło w kontekście fenomenu naturalnego, ludzkiego i społecznego. Elementem decydującym jest szkodliwość społeczna czynu przestępczego, a jego „karalność” opiera się na niebezpieczeństwie takiego zachowania; społeczność broni się więc proporcjonalnie do zagrożenia, z tym, że respektuje czynniki wewnętrzne i zewnętrzne wpływające na delikwenta, którego należy leczyć (resocjalizacja).

Łącząc teorię klasyczną, zwaną także odwetową (*punitur quia peccatum est*) z teorią pozytywistyczną, utylitarną (*punitur ne peccetur*), teoria mieszana odwołuje się do sprawiedliwości jako podstawy karania, ale nie pojmowanej absolutnie, lecz w wymiarze, w którym służy celowi obranemu przez społeczność: *Punitur quia peccatum est et ne peccetur*.

Jesteśmy skazani na prawo karne, jako że nigdy nie osiągniemy utopii bezinteresownej ofiarności obywateli i ich pozytywnego zaangażowania się wyłącznie na rzecz innych. Zresztą rzecz nie dotyczy samej wspólnoty politycznej, ale również i tej religijnej: Kościół także potrzebuje regulacji karnej, bo jest społecznością jak każda inna, złożoną z pielgrzymów, nie zawsze cierpliwie znoszących trudy drogi, albo po prostu ulegających złym skłonnościom. Prawo karne Kościoła zostało jednak gruntownie zmodyfikowane w 1983 r. i adaptując się do ducha II Soboru Watykańskiego i współczesnej mentalności, znalazło nowe rozwiązania. Być może analiza tego posunięcia będzie przydatna w jakiś sposób w dyskusji na temat reformy świeckiego prawa karnego.

Kościelne prawo karne

Najpierw kilka kwestii o naturze ogólnej, dotyczących samych fundamentów karania w Kościele. Postawa religijna poddana jest przecież całkowicie wolności sumienia. Można więc zadać pytanie, czy jej karanie nie sprzeciwia się tej zasadzie? Poza tym, czy kara nakładana przez Kościół nie wydaje się paradoksem, będąc jakby przeciwna jego podstawowemu dążeniu, czyli zbawieniu, wyzwoleniu człowieka? Czy prawo kanoniczne jest jak każde inne prawem ludzkim, czyli porządkowaniem całej działalności członków wspólnoty, czy tylko jest takim w przenośni? I w końcu czy nie trzeba by raczej pozbyć się terminu: „kościelne prawo karne”? Szukając odpowiedzi na te pytania, nie pozbawione racji, trzeba dokonać pewnych doprecyzowań.

Nie chodzi w żadnym razie o osobisty uraz, o PRYWATĘ karania w Kościele. Prawo karne w swoim zamiarze to reakcja Kościoła na

siebie samego, bo przestępstwo zmusza go do wysiłku konstruktywnego zareagowania na podkopanie funkcji sakramentalnej służby wszystkim ludziom, a także samemu przestępcy. Kościół jest wspólnotą, która nosi w sobie pewien ideał, ale jest też bardzo realnie ziemską, widzialną społecznością, która zauważa zamachy na ideał. Jest społecznością dobrowolną, ale nie bezbronną: ma środki i musi reagować – na swój sposób – w celu obrony swojego bytu wspólnotowego względem tego, kto go niszczy, lekceważy lub wykorzystuje.

Wśród dziesięciu „Zasad reformy prawa kanonicznego” zatwierdzonych w 1967 r. przez synod biskupów, stwierdza się stanowczo, że Kościół jako społeczność zewnętrzna nie może zrzec się prawa karnego². Tymczasem nawet jeżeli respektuje się użyteczność prawa kanonicznego w ogóle, jako ogólnego schematu reguł życia we wspólnocie (często dodaje się: charyzmatycznej), to prawo karne jest uparcie kwestionowane. Czy jednak nie jest tak – uciekając się do porównania – że Kościół jako grupa osób zdążających do tego samego celu (długi rejs do „Nowej Ziemi”), potrzebuje skutecznego środka: nikt o zdrowych zmysłach nie wybierze się tam na łódce ratunkowej (zamiast na transatlantyku), ale też nie zostawi jej w porcie jako rzeczy bezużytecznej?! W kontekście skomplikowanego przedsięwzięcia, poszczególne elementy składowe są niezbędne (prawo administracyjne, osobowe, sakramentalne, finansowe, procesowe, karne...), i nawet jeżeli nie będą konieczne w danej chwili, to ich przeznaczenie jest łatwo wytłumaczalne. W konwencji użytego tutaj porównania może się zdarzyć, że niektórzy z podróżnych będą chcieli sami wysiąść lub dokuczliwość tychże zmusi resztę do ich odseparowania. Procedura takiego postępowania jest właśnie zawarta w prawie karnym, które uwzględnia również sposób godzenia się całego zespołu po tym, jak zastosowano już środek czasowego wyłączenia kogoś ze wspólnoty.

Aktywne przeciwstawienie się gwałtom zadawanym wspólnocie jest działaniem zrozumiałym, uprawnionym i umocowanym w dobru wspólnym. Dąży się bowiem do odzyskania utraconej równowagi i przywrócenia pełnej jedności danej wspólnoty. Dlatego zróżnicowane kary: poprawcze – domagają się powrotu przestępcy, a ekspiatywne – rekompensaty za naruszenie określonego dobra. Na każdym jednak etapie tego procesu (czy to zapobiegania, czy odzyskiwania) punktem odniesienia jest podstawowa wartość osiągnięcia zbawienia przez przywoływanie przestępcy do poprawy.

² Por. zasada 9, *Kodeks Prawa Kanonicznego. Tekst łacińsko-polski*, Poznań 1984, s. 27.

Między dobrem wspólnoty i poszczególnych jej członków

Formalne upominanie we wspólnocie kościelnej wynika z troski o czystość wiary i obyczajów. Już apostołowie angażowali się tutaj ze swoim autorytetem (por. 1 Kor 5,5; 2 Kor 13,1-3; 1 Tm 1,20), a nawet znajdujemy biblijny opis, wskazujący na praktyczne kroki, jakie należy podjąć: upomnienie bez świadków, upomnienie przy świadkach i powiadomienie wspólnoty, a jeżeli winny nie posłucha, traktowanie go jako grzesznika i wyłączenie ze wspólnoty (por. Mt 18,15-18).

Inne teksty dotyczą przestępstw ciężkich (por. 2 Tes 3,6; Tt 3,11), zatwardziałości (por. 2 Tes 3,14; Tt 3,3), uprzednich upomnień (por. Łk 17,3; 1 Tes 5,14), wyroku (por. Mt 18,17). O świadomości władzy karania świadczą również uchwały soborów powszechnych oraz liczne akty papieży i biskupów³. W historii Kościoła wielokrotnie podejmowano się zdefiniowania postaw i poglądów, które stanowiły zagrożenie dla duchowej i moralnej jedności na tyle, by zostać ukarane⁴.

Tymczasem współcześnie głównym motywem ingerencji prawa karnego jest naruszenie sprawiedliwości. Nie chodzi bowiem o jakiś nadzwyczajny środek uświęcania wiernych lub samo napiętnowanie postawy przestępcy, który negowałby abstrakcyjną dla siebie świętość. Chodzi raczej o promocję i ochronę dobra wspólnego dla rozwoju całościowego osoby ludzkiej i chrześcijanina⁵. Prawo karne skupia się na konkretnych aktach, które zagrażają dyscyplinie kościelnej i przez to zasługują na reakcję. Ma więc naprawiać szkody na dobru indywidualnym i wspólnotowym, które mogłyby powstać w razie postawy antywspólnotowej, przestępczej któregoś z członków Ludu Bożego. Z drugiej strony, nie zadowala się samym tylko naruszeniem ustawy prawa pozytywnego (nie jest to bowiem zwykła umowa społeczna), ale pośrednio opisuje i gwarantuje wartości pod-

³ Wśród najważniejszych źródeł Magisterium można wskazać: Pius IX w *Syllabusie* z 1864 r. potępia stwierdzenie, że Kościół nie ma władzy karania; Jan XXIII w konstytucji *Licet* potępia tezę Marceliusza z Padwy, według której Kościół nie może ukarać żadnego z wiernych, chyba że chodzi o cesarza; Paweł VI wypowiedział się w 1970 r., że prawo karne służy jedności duchowej i moralnej całego Kościoła i samego delikwenta; Jan Paweł II w 1979 r. podkreślił, że prawo karne jest instrumentem jedności i odzyskania dobra wspólnego, promuje je i ochrania.

⁴ Zob. T.J. Green, *Penal law: a review of selected themes*, „The Jurist” nr 50/1990, s. 227-228.

⁵ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie do Trybunału Roty Rzymskiej*, 1979.

stawowe. Ani więc czynienie świętych, ani bezduszny jurydycyzm. Klasyczne adagium opisuje właściwą tu hierarchię: *Prohibitum quia malum*, a nie – *Malum quia prohibitum*.

Mimo że prawo kościelne samo w sobie nie pretenduje do uświęcenia człowieka, ale dąży do zagwarantowania „zwykłej” sprawiedliwości, wspólnota może określić raczej UPOMINANIA i KARANIA, które nabierają tutaj pewnych cech trwałych, a są to właśnie: świętość, sakramenty, specjalne zobowiązania itp. We wspólnocie kościelnej nie zbawiamy się POMIMO lub OBOK siebie, ale przez wspólną wiarę, wspólne sakramenty i wspólną hierarchię. Jedności wierzących zagraża więc zło, które niekoniecznie przychodzi z zewnątrz, ale jest nim też pojawiający się w centrum Kościoła grzech egoizmu, wobec którego wspólnota nie może pozostawać obojętna. Jeżeli więc nawet słusznie twierdzi się, że nie każdy grzech jest przestępstwem, to takie grzeszne wykroczenia mają społeczne konsekwencje w działaniu prawa oraz w pokojowym współżyciu i korzystaniu z duchowych dóbr przez innych członków wspólnoty. Grzech nie jest pojęciem prawnym, ale prawo nie może pomijać czynów „nieważnie” (to już jest kategoria prawna) budujących wspólnotę lub wprost ją niszczących. W tym właśnie aspekcie zamierza się więc porządkować przestrzeń: wszyscy odpowiadają za wzajemną wolność i szacunek, a hierarchia ma ze szczególną odpowiedzialnością chronić egzekwowanie praw i korzystanie z dóbr duchowych⁶. Procedura karania w Kościele nie jest więc odosobnioną i arbitralną inicjatywą władzy, nie jest instrumentem hierarchii, ale jest to raczej nieuniknione następstwo upomnienia się o odzyskanie strat, wspólnotowych i indywidualnych, wobec kogoś, kto poważnie narusza lub całkowicie zrywa swoje więzi ze wspólnotą. Kościół nie może zapomnieć o zagubionej owcy, bo to jest właśnie jego zadanie: odszukiwanie jej i odzyskiwanie. Kościół ma służyć każdemu, ponieważ CZŁOWIEK (każdy człowiek) JEST DROGĄ KOŚCIOŁA.

Kara środkiem ostatecznym

Reforma kościelnego prawa karnego z 1983 r. jako jedną z priorytetowych zasad uznała redukcję liczby kar i przestępstw, przyczyniając się w ten sposób do utrzymania większej przestrzeni wolności

⁶Są nimi np. otrzymywanie słowa Bożego i sakramentów (kan. 213), ale i inne, których pełny katalog znajduje się w księdze II KPK.

i odpowiedzialności wiernych. Była to konkretna odpowiedź na soborowe spostrzeżenie, że *wolność jest znakiem dzisiejszych czasów*⁷.

Na tym tle oczywiste jest, że w postępowaniu karnym chodzić będzie o każdy wysiłek, by najpierw wyczerpać inne środki, np. braterskiego upomnienia, a dopiero później przystąpić do formalnych kar. Zawsze bowiem relacja władzy z poddanymi jest „zasadnicza” i narażona jest na różne anomalie. Tymczasem współcześnie mówi się wiele o godności osoby ludzkiej, jako o wartości chronionej przez prawo. Ten nowy wymiar nie umniejsza w żaden sposób wysiłków znanych z historii, bo chociaż nie zawsze udawało się to realizować – nigdy nie dewaluowano służebnego charakteru władzy. Nawet otwarcie dogmatyczny i dyscyplinarny Sobór Trydencki zachęcał usilnie biskupów: (...) *by zachowywali się jak pasterze, a nie jak kaci; i że tak wypada rządzić podwładnymi, żeby postępowali z nimi nie jak władcy, lecz żeby ich kochali jak synów i braci, posługując się zachętami i wskazówkami, w sposób, dzięki któremu odsuną ich od rzeczy niegodnych, a żeby nie musieli poddać ich odpowiednim karom, w przypadku gdyby popełnili zło. Oczywiście gdyby stało się, że przez ludzką ułomność wpadną w jakąś winę, powinni zachować nakaz Apostoła upomnienia, cierpliwego proszenia i naciskania z całą dobrocią i cierpliwością. Ponieważ w wielu okolicznościach wobec mających się poprawić bardziej skuteczna jest dobroć niż surowość; bardziej zachęta niż groźba; bardziej miłość niż władza. A gdyby ze względu na powagę przestępstwa było konieczne wspomóc ukaranego, wtedy to winno się użyć nacisku z perswazją; sprawiedliwości z miłosierdziem; surowości z łagodnością. Tak, żeby postępując bez gwałtu zachowała się konieczna i zbawcza dla ludzi dyscyplina i poprawili się ci, którzy zostali upomnieni; (...) jest bowiem właściwe mądrym i zarazem pobożnemu pasterzowi, stosować najpierw środki słabsze na choroby jego owieczek, i dopiero później przejść – kiedy wymaga tego powaga choroby – do środków mocniejszych i bardziej zdecydowanych. Jeśliby nawet tych nie udało się wykorzystać skutecznie, posłuży to dla uwolnienia pozostałych owiec od zarazy, która im zagraża*⁸.

Ten tekst z XVI w. jednoznacznie i upomina, by instytucjonalne kontrole nie przeważały nad poszukiwaniem zbawczego znaczenia prawa. Jego ścisła interpretacja powinna uwzględniać i respektować godność i ochronę praw zarówno jednostki jak i wspólnoty, których cele przecież w sumie się pokrywają. Jeżeli jednak jednostka poczuje

⁷ Por. *Lumen gentium* nr 9 i 32 oraz *Dignitatis humanae*, passim.

⁸ Sobór Trydencki, sesja XIII *O reformie*, rozdz. 1.

się skrzywdzona, dysponuje dzisiaj, zamiast historycznych zaleceń, prawem egzekwownym przez udostępnione procedury rewindykacyjne⁹.

W zreformowanym Kodeksie Prawa Kanonicznego utrzymane zostały kary, od których zwolnienie zarezerwowane jest dla Stolicy Apostolskiej¹⁰. Odzwierciedla to istnienie pewnej hierarchii wartości i potrzebę ingerencji najwyższej władzy, prawdopodobnie w celu upomnienia się o niektóre podstawowe teologiczne wartości, których jednak nie wskazuje się w tekście prawnym wprost. Z drugiej strony pozostały również kary *latae sententiae* (samowymowne, czyli wiążące mocą samego prawa w chwili popełnienia przestępstwa). Zarówno ten pierwszy mechanizm, jak i drugi świadczą o aktywności poważnych czynów destrukcyjnych, wymagających specjalnego działania prawnego (ingerencji Stolicy Apostolskiej) lub natychmiastowej reakcji na skandal o nadzwyczajnym ciężarze przez samo prawo; bo decyzja kompetentnej władzy nie byłaby w tym przypadku wystarczająco skutecznym środkiem. Jednak słuszne domaganie się sprawiedliwej procedury procesowej i kompetentnych wyroków spowodowało decyzję o redukcji liczby tego typu kar. Potencjalny przestępca ma bowiem prawo do rewizji swego zachowania w całym kontekście subiektywnych warunków indywidualnych i obiektywnych norm prawnych, w tym przepisów procesowych.

Warta odnotowania jest także zmiana nomenklatury, według której kary z „windykacyjnych” w Kodeksie z 1917 r. przekształciły się

⁹ Jeżeli ktoś poczuje się pokrzywdzony jakimś aktem administracyjnym władzy kościelnej, może skierować przeciwko niemu rekurs (odwołanie); zob. KPK kan. 221 i 1732-1739.

¹⁰ KPK z 1917 r. przewidywał dużo więcej takich kar, ale w procesie formowania się nowego prawa komisja przygotowująca nowy kodeks zaproponowała pozostawienie tylko tych dwóch: kan. 1370 § 1: „Kto stosuje przymus fizyczny wobec Biskupa Rzymskiego, podlega ekskomunice, wiążącej mocą samego prawa, zarezerwowanej Stolicy Apostolskiej (...)” i kan. 1382: „Biskup, który bez papieskiego mandatu konsekruje kogoś na biskupa, a także ten, kto od niego konsekrację przyjmuje, podlega ekskomunice wiążącej mocą samego prawa, zastrzeżonej Stolicy Apostolskiej”. Trzy następne zostały dołączone do projektu po interwencji papieskiej, a mianowicie kan. 1367: „Kto postacie konsekrowane porzuca albo w celu świętokradczym zabiera lub przechowuje, podlega ekskomunice wiążącej mocą samego prawa, zarezerwowanej Stolicy Apostolskiej (...)”; kan. 1378 § 1: „Kapłan, który działa wbrew przepisowi kan. 977” (rozgrzeszenie współnika w grzechu przeciw szóstemu przykazaniu dekalogu), „podlega ekskomunice wiążącej mocą samego prawa, zarezerwowanej Stolicy Apostolskiej”, oraz kan. 1388 § 1: „Spowiednik, który narusza bezpośrednio tajemnicę sakramentalną, podlega ekskomunice wiążącej mocą samego prawa, zastrzeżonej Stolicy Apostolskiej (...)”.

w „ekspiacyjne” w Kodeksie z 1983 r. Zmierza się bowiem – jak to wyrażały zasady reformy – do odzyskiwania kościelnego porządku naruszonego przez przestępstwo i do tego, aby prawo zamiast grozić karaniem, pozostawało przede wszystkim instrumentem godzenia się wspólnoty.

* * *

Pewnym luksusem jest deliberowanie tylko na poziomie pryncypiów, zwłaszcza gdy są one „pod ręką” – choć może nie wprost sformułowane – w gotowym systemie prawnym; ten jednak nigdy nie będzie ostatecznie zamknięty. O wiele trudniej jest natomiast ustalić wysokość kar za konkretne przestępstwa, w życiu pełnym takich „detalicznych” konfliktów i aktów przemocy. Dla władzy państwowej, zobowiązanej do ich pacyfikowania, najprostszym rozwiązaniem wydaje się przetrzymywanie jednostek niebezpiecznych w długiej (coraz dłuższej?) separacji od społeczeństwa. Czy to jednak jedyna droga? Kanoniczne prawo karne nie dysponuje takimi sankcjami, dlatego musi przywołać inne środki naprawcze; ale dokonywania mądrych wyborów nie może przecież zabraknąć i w systemie państwowym. Czego więc powinien dotyczyć ten ogólny plan prawnej ochrony dobra wspólnego?

Przede wszystkim prawo karne musi wyraźnie określić przyczyny i moment swej ingerencji. Wyraża to bardzo jasno Kodeks Prawa Kanonicznego, gdy dopuszcza wszczęcie postępowania sądowego lub administracyjnego celem wymierzenia lub deklaracji kary, po uznaniu, że *ani braterskim upomnieniem, ani naganą, ani też innymi środkami pasterskiej troski nie można w sposób wystarczający naprawić zgrzeszenia, wyrównać naruszonej sprawiedliwości i doprowadzić do poprawy winnego*¹¹. Te trzy podstawowe elementy: naprawa zgrzeszenia, wyrównanie naruszonej sprawiedliwości i poprawa winnego są tak samo ważne jak trudne do zrealizowania. Formułują z jednej strony cel, który chce się osiągnąć, ale z drugiej strony są zasadami koniecznymi już w punkcie wyjścia, bez których nie powinna w ogóle ruszyć machina karania.

Procedura karania może bowiem przypominać – z całym zastrzeżeniem kulejącej zawsze analogii – sam fakt przestępstwa, gdzie zamiast poszukiwania obiektywnej prawdy, wywierać się będzie presję bardziej dynamicznego podmiotu na inny, osaczony i niechciany.

¹¹ KPK kan. 1341.

Należy tu wymienić co najmniej dwa potencjalne zagrożenia: pokusa upokorzenia tego „złego” i pułapka deprawacji tego „mściwego”.

Czyż tym pierwszym nie jest częste naruszenie praw tylko podejrzanym, gdy przez niemrawe procedury i bez ogłoszenia ich winy prawomocnym wyrokiem, przedłuża się ich odosobnienie?¹² Ale i we wspólnotie religijnej, czy opinia publiczna nie za szybko ekskomunikuje na podstawie samych tylko zewnętrznych zjawisk? Nie dość przypominania, że dopiero publicznie ogłoszony wyrok upoważnia do pozbawiania lub odmówienia przestępcy pewnych wspólnych dóbr duchowych lub materialnych. Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r. decyduje o wyroku (*ferendae sententiae*) i napiętnowaniu wiernego dopiero po stwierdzeniu z absolutną pewnością zaistnienia przestępstwa, czyli *zewnętrznym naruszeniu ustawy lub nakazu, ciężko poczytalnym na skutek winy umyślnej albo nieumyślnej*¹³, a w przypadkach niektórych przestępstw – o karze wyłączenia go ze wspólnoty, czyli o najcięższej karze ekskomuniki.

O drugim przypadku można natomiast mówić, gdy społeczeństwo zapomina, że skazany pozostaje jego częścią nawet wtedy, gdy po zadziałaniu na szkodę reszty i niezaakceptowaniu tego, słusznie zostaje odseparowany. Żadnej z osób, podmiotu godności i praw, nie można pozbyć się na jakiś czas, aby zapomnieć. Postępując tak, jakoby „oddając sprawiedliwość” i służąc dobru wspólnemu, większość mogłaby bowiem sama utracić swoją cnotę, odmawiając jej uporczywie, lub wprost napawając się jej brakiem u przestępcy.

Jeżeli integralność wspólnoty, czy to religijnej czy politycznej, jej solidarność i świadectwo służby są brane poważnie, podstawą systemu prawnego będzie właśnie wartość i godność każdej osoby ludzkiej. Tylko w ten sposób prawo karne spełni swoją funkcję OSTATNIEGO elementu troski o dobro wspólne, i nie stanie się niesprawiedliwym żandarmem moralnych lub społecznych uprzedzeń.

BOGUSŁAW TRZECIAK SJ, ur. 1965, wykładowca prawa kanonicznego na Papieskim Wydziale Teologicznym, sekcja „Bobolanum” w Warszawie, doktorant. Autor książki „Relacje państwo-Kościół. O polskim konkordacie '93” (1998) i artykułów z zakresu prawa wyznaniowego i kanonicznego. Mieszka w Warszawie.

¹²Nie istnieje przecież świecki odpowiednik kar *laetae sententiae*. Ta instytucja prawa kanonicznego powoduje automatyczność zaistnienia kary, nawet gdy jej „upublicznienie” stanie się faktem dopiero po jakimś czasie, po jej urzędowym zdeklarowaniu.

¹³Por. KPK kan 1321.

Sztuka – procent od kontemplacji

Zbigniew Florczak

Sztuka zawsze wraca do swoich początków

Już bardzo dawno, niestety, i moja w tym wina – nie publikowałem niczego w „Przeglądzie Powszechnym”, więc przypominam, że nagłówek – *Sztuka – procent od kontemplacji* – jest wzięty z pism Norwida. Tym razem liczę na zyskowny procent od kontemplacji, omawiając dzieło Gombricha.

Na stole leży od trzech lat solidny, pięknie wydany i starannie przetłumaczony tom (aż cztery panie wzięły na siebie ten trud: Monika Dolińska, Irena Kossowska, Dorota Stefańska-Szewczuk i Agnieszka Kuczyńska) pióra Ernesta Hansa Gombricha. Nie jestem pewien, czy Gombrich w tej chwili jeszcze żyje, urodził się w 1909 r., w Austrii. Nie chciał i nie mógł pracować w czasach reżimu hitlerowskiego, zdążył przenieść się do Anglii i traktowany jest jako naukowiec angielski, nawet nazwisko jego czytane jest po angielsku: Gombrich. Polski tytuł „O sztuce” odpowiada tytułowi oryginalnemu: „The Story of Art”. Z właściwą sobie skromnością Gombrich uznał, że tego rodzaju praca nigdy nie może być dziełem definitywnym i dlatego użył w tytule „The Story” zamiast „The History”. Skromność jest na ogół zaletą mędrców, a Gombrich do nich należy. Tylko młodzi zarozumiałcy ogłaszają zamknięte, ze wszystkich boków zaokrąglone „historie sztuki”. Polskie dzieło powstało na podstawie ostatniego, już XVI wydania, rozszerzonego i przejrzanego. ARKADY opublikowały je na swoje czterdziestolecie, w 1997 r. i wtedy powinienem był je omówić. Pocięsam się przekonaniem, że dzieła autora tej miary co Gombrich nie ulegają przedawnieniu. Kilkanaście lat wcześniej, w 1981 r., PIW wydał inne bardzo ważne studium Gombricha: „Sztuka i złudzenie. O psychologii przedstawiania obrazowego” w tłumaczeniu Jana Zarnańskiego. Te dwie książki nie wyczerpują całości prac Gombricha. Tworzą razem bardzo doniosły zespół refleksji o sztuce i mamy prawo z tego powodu się cieszyć.

Opowieść Gombricha o dziejach sztuki jest kolejną, nikt nie przeliczy którą z rzędu, opowieścią na ten temat. Lionello Venturi, włoski

filozof i historyk sztuki sądzi, że początków tego, co się uważa za historię sztuki (ściślej: za refleksję o sztuce) można upatrywać u Platona i Arystotelesa, w ich rozważaniach o wyobraźni, przyjemności estetycznej, o pięknie i o sztuce. Pliniusz Starszy w swojej „Historii naturalnej” wspomina o traktatach Ksenokrata, rzeźbiarza ze szkoły Lyzypa i Antygona z Karystosu. Ale myśl dojrzała, wykraczająca poza ramy kroniki, pojawia się u dwóch naczelnych filozofów, Platona i Arystotelesa. Tak więc geneza idei estetycznych i ich ocen jest bardzo stara. Gombrich naturalnie o tym pamięta, ale to go nie skłania do silenia się na oryginalność. Oryginalność za wszelką cenę pewnie uważa – przebija to z każdego członu dzieła i z jego całości – za małąskowość niegodną autora z powagą traktującego swoje zadanie. Dodajmy: niegodną mistrza, a Gombrich należy w swojej dziedzinie do nielicznego grona mistrzów. Świadczy o tym sposób ujęcia „The Story of Art”, jego wielki styl.

Na pierwszym miejscu autor postawił (choć wiele cech jest tu równoczesnych i równorzędnych) założenie o bezwzględnej POTRZEBIE KOMUNIKATYWNOŚCI. Co to znaczy w tym przypadku? Mnóstwo studiów z zakresu sztuki napisano niestety w żargonie laboratoryjnym. Zrozumiałe jest, że w każdej dziedzinie naukowej samo przez się wykształca się własny odrębny język. Katastrofą jest, gdy ten specyficzny żargon zostaje narzucany czytelnikowi w przekonaniu, że tylko taki sposób mówienia o sztuce jest właściwy. Przeważnie jest to akt zarozumiałości. Specjaliści chcą w ten sposób zaimponować czytelnikowi. Wywrzeć na nim wrażenie, że ich wiedza stoi na innym poziomie niż wiedza i zdolności pojmowania zwykłego człowieka. To nie tylko zarozumiałość, ale i niekonsekwencja. Bo jeżeli te dwa poziomy aż tak się różnią, to autorzy tych prac nie mogą liczyć na zrozumienie w szerszym odbiorze. Pretensjonalny żargon na pewno może spowodować nie tylko zniechęcenie miłośnika sztuki do tekstu, który ma w rękę, ale także – i to już katastrofa – do samego przedmiotu. Miłośnik sztuki traci wtedy zaufanie do autorów, ale także gotów jest w dodatku zrezygnować ze swoich zainteresowań. Byłby to efekt najgorszy, jaki można sobie wyobrazić, i za to powinno się tzw. specjalistów sadzać na ławie oskarżonych.

Równocześnie (wspomniałem, że jego założenia są często równoległe) Gombrich ostrzega przed fałszywym sentymentem, sztuczną podniosłością wykładu. Od samego początku odżegnuje się od tych szkodliwych pów. Pisze: *Nie ma w istocie czegoś takiego jak sztuka. Są tylko artyści. Kiedyś byli to ludzie, którzy brali do ręki kawałek kolorowej gliny i szkicowali kształt bizona na ścianie jaskini. Dzisiaj*

niektórzy kupują farby i projektują tablice reklamowe, robili i robią wiele innych rzeczy. Nic nie przeszkadza w nazywaniu tych wszystkich czynności sztuką, jeśli tylko się pamięta, że takie słowo może oznaczać zupełnie różne rzeczy w różnych czasach i miejscach, i tak długo, jak zdajemy sobie sprawę, że sztuka przez duże S nie istnieje. Sztuka przez duże S stała się czymś w rodzaju postrachu i fetysha. Możemy zdruzgotać artystę, mówiąc mu, że to, co właśnie zrobił, jest niezłe na swój sposób, ale to nie jest „Sztuka”. I można zawstydzić kogoś, komu podoba się obraz, oświadczając, że to, co podziwia, to nie Sztuka, tylko coś innego.

Te początkowe słowa autora wyznaczają ton. Jego istotą jest prostota. Trzeba pisać językiem prostym, ryzykując nawet pozornie niedbałe i tzw. nienaukowe ujmowanie kwestii. Twierdzi przy tym: *Prostota języka nie oznacza rezygnacji z trudnych myśli.* Wie to każdy, kto w swoim życiu doznał satysfakcji publicznego rozmawiania o sztuce. Prowadziłem kiedyś dwie tego rodzaju galerie, których założeniem i motywem wiodącym była dyskusja o wystawionych rzeźbach czy obrazach.

Gombrich zapowiada we wstępie, że będzie omawiał tylko te dzieła, które był w stanie sam zobaczyć. No i – naturalnie – tylko te, które udało się w opowieści „O sztuce” zilustrować. Co zostało zrealizowane w bogatym wyborze. Księga – którą mamy w rękach i przed oczami – jest prawdziwej, ze wszystkich stron nasyczonej pięknosci. Należę do tych, którzy cieszą się najpierw zewnętrznym wyglądem książki i – odwrotnie – niechętnie biorą do rąk książki marnie drukowane i wydane. Naturalnie w tym przypadku autorowi chodziło o coś bardziej istotnego niż zewnętrzny powab. Połowę wartości tracą rozważania o dziełach, których czytelnik nie zobaczy na reprodukcji. Sztuka jest przede wszystkim kwestią oczu.

Niepodobieństwem jest zilustrowanie całego materiału. Autor dokonał surowego wyboru, zrezygnował z wielu dzieł. Łatwo sobie wyobrazić, ile go to kosztowało. Mimo to jego synteza jest znakomitą kompendium pierwszorzędnych rzeźb, obrazów, obiektów budowlanych. Głęboka rzeka opowieści nie objęła wszystkich zjawisk, bo i to okazało się niemożliwe. Mówić tylko o rzeczach najpiękniejszych? Antologia oparta na kryterium samego piękna w pewnym sensie byłaby przeglądem banalnym. Piękno wędruje przez dzieje sztuki w nieprzeliczonych wcieleniach. Czasami jest pięknem ukrytym w trudnej formie. Autor przyznaje się do tych pozornych braków wynikających z przymusu selekcji. Nie ma w tym wyborze Signorellego, nie ma

Carpaccia, Brouvera, Terboscha, Canaletta. Nie ma Corota. Godzimy się z tym z większą czy mniejszą przykrością, w zależności od stopnia zażyłości z nieobecnymi. Ale dlaczego nie ma w księdze nic o sztuce Indii? Z jakiego powodu pominięto Etrusków?

W każdej syntezie niezbędna jest eliminacja, a ta z definicji jest rodzajem okrucieństwa, i kiedy Gombrich decydował się na cięcia, to na pewno odczuwał to na sobie samym. Dla uczonego, który czuje sztukę jako uniwersalną całość, jako organizm – eliminowanie jest samookaleczaniem. Tym niemniej w dziele znalazło się 636 ilustracji, więc jest czym oczy napaść. Do tego tablice chronologiczne, mapy i wykresy. Nawet wskazówki bibliograficzne dla nienasyconych. Jednak to dzieło nie zachęca do szperania w indeksach. Nie na tym polega korzyść, jaką się z jego lektury odnosi. Pomyślane zostało jako całość, jako jedna pieśń, którą należy wchłonąć uszami i umysłem. Energia tego wykładu zawarta jest w jego ukierunkowanym kształcie, a sprzyja temu prostota. Objęcie zasadą prostoty takiej masy dzieł sztuki z ich dynamiką emocjonalną i związanych z tym przeobrażeń świadomości – wydaje się niepodobieństwem. W istocie jest to jedyny skuteczny sposób podporządkowania wielorakości swojemu zamiarowi.

Oto na mnie przychodzi teraz kolej zastosowania prawa selekcji. Jak w skrócie przedstawić różnorodną, jednolicie skomponowaną zawartość dzieł Ernsta H. Gombricha? Wiem z góry, że nie wywiążę się z zadania w sposób zupełnie zadowalający. W dużej mierze będą w tym pomocne tytuły rozdziałów, każdy z nich jest rodzajem uchwytu, którym autor wyciąga z każdej partii to, co najważniejsze. Kilka przykładów: „Królestwo piękna” to oczywiście klasyczne stulecia sztuki greckiej. „Zdobycy świata” – Rzymianie i ich porządki estetyczne. „Podbój rzeczywistości” – początek Renesansu. „Pełna harmonia” – Toskania i Rzym w zaraniu XVI w. „Patrzac na Wschód” – islam, Chiny, od II do XIII w. „Zwierciadło natury” – Holandia w XVII w. „Przełom” – Anglia, Ameryka i Francja w końcu XVIII i na początku XIX w. „Nieustająca rewolucja” – charakterystyka XIX w., którego treści wydają się niewyczerpane... Widać z tego raptularza, że autor uprzywilejował swoją rodzimą cywilizację, świat człowieka białego. Było to prawdopodobnie nieuniknione: opowiada głównie o tym, co sam głęboko odczuwa i rozumie. Rozdział XXVI to „Poszukiwanie nowych wartości”, po czym idą dwa ostatnie: „Sztuka eksperymentalna” i „Nie kończąca się opowieść”. Nigdy nie kończy się zracjonalizowana baśń o sztuce, zawsze będzie miała swój ciąg dalszy. Tylko jak ten dalszy ciąg będzie wyglądał?

We wstępie Gombrich ostrzegał: *Naiwne i opaczne jest tłumaczenie widocznych zmian w sztuce ciągłym postępem*. W tej domenie nie ma postępu w rozumieniu postępu zachodzącego w nauce i technologii. Są zmiany, ale innego rodzaju. To prawda, że każda generacja buntuje się przeciw normom rodziców. Młody Mozart, pisząc do ojca z Paryża, zauważył, że wszystkie modne symfonie kończą się szybkim finałem, wobec tego postanowił zaskoczyć swoją publiczność powolnym wprowadzeniem do ostatniej części. Potrzeba bycia innym jest dobrym prawem artysty. Każde dzieło dwójako wiąże się z poprzednimi: albo przez naśladownictwo, albo przez zaprzeczenie. Jest to rytm stale obecny w melodycznej linii sztuki. Nigdy jednak nie narusza to meritum sztuki. Żarówka elektryczna zastępując świecę oznaczała zmianę jakości oświetlenia, tak jak przedtem świeca okazała się lepsza od pochodni czy żagwi. Ale to nie znaczy, że obraz Miró czy Picassa będzie „lepszy” od ikony Rublowa czy „Zaślubin Arnolfinich” Jana Van Eycka. Jest inny, ale nie „lepszy”: uwidacznia zdystansowanie się Miró czy Picassa do pokoleń ich poprzedników. Stosują oni pewien rodzaj deformacji – a to oznacza niewyczerpaną skalę środków, z wyborem i skrótem na czele. Obraz nowoczesny jest znakiem innego tempa naszych czasów, innego systemu nerwowego, a więc innego postrzegania i rozstrzygnięcia.

To kwestia kluczowa. Wciąż, niestety, traktuje się ją niesłuchanie bałamutnie. Artyści i krytycy nie wahają się proklamować, że w sztuce musi być i funkcjonuje obiektywny postęp jakościowy. To nieprawda. Styl bycia i oczywista arogancja współczesnej kolejnej awangardy, którą w rozpaczliwym braku odpowiednich słów nazywa się postawangardą czy postmodernizmem, każe różnym przedstawicielom tej formacji upierać się przy postępie w znaczeniu naukowo-technologicznym. Czytając nieśpieszny wykład Gombricha, byłem ciekawy, jak potraktuje najświeższą fazę sztuki. Okazał wielki spokój i umiarkowanie.

Wyraził coraz częstszy dziś pogląd, że znaleźliśmy się w epoce tolerancyjnego pluralizmu. Gdyby tak było rzeczywiście! Szacowny autor cytuje charakterystyczną opinię wyrażoną w 1988 r., w „Time-sie”: *Piętnaście lub dwadzieścia lat temu wiedzieliśmy całkiem dokładnie, co znaczy słowo „nowoczesny” i czego mniej więcej można się spodziewać po wystawie, która głosi swoją przynależność do awangardy. Teraz jednak żyjemy w pluralistycznym świecie, gdzie to, co najbardziej postępowe – a będzie to zapewne coś postmodernistycznego – może wyglądać w najbardziej tradycyjny i zacofany sposób*.

Tak kończy Gombrich swoje dzieło. Jest to finał, powiedzmy sobie, polubowny. Obowiązuje tak długo, jak długo trwa lektura „O sztuce”. Gdy zamykamy książkę, uderza napastliwa rzeczywistość sztuki, czy raczej tego, co upiera się przy dawnej nazwie „sztuka”. Jest to rzeczywistość koszmarna. Rzekome dokonania (bo jak to nazwać?) posługują się najdziwniejszymi nazwami albo do góry podszewką wywracają nazwy tradycyjne. Nie ma już wystaw, są „instalacje”; nie ma rzeźb, obrazów, rysunków – są „komunikaty”. Im mniej rozumiały produkt tych „komunikatów”, tym większa i bardziej zawiła (i bardziej pewna swego) egzegeza czy interpretacja. Między tymi zjawiskami zachodzi zasmucająca proporcja. A tymczasem...

A tymczasem ani ja, ani Ty, czytelniku i amatorze sztuki, nie chcemy dać się złowić w tę sieć.

Na przełomie XIX i XX stulecia niezwykle, symptomatyczne rzeczy działy się w Wiedniu. Karl Kraus określił Wiedeń jako laboratorium apokalipsy, „Eksperyment Weltuntergang”. Wrzenie kulturalne, jakie wtedy zawładnęło tym sercem cesarstwa, w samym środku Europy, rzeczywistość zwiastowało to wszystko, co Zachód miał następnie, w wielkiej skali, odczuć, poznać i przemyśleć. Wiedeń był uprzywilejowanym miejscem, gdzie od Gustawa Klimta do Wittgensteina i od Freuda do Adolfa Loosa, obserwowało się prefigurację rysów utopijnej nowoczesności, ale także miejscem, gdzie rozwinęła się równocześnie najbardziej namiętna, jasnowidząca i rozpaczona krytyka tej nowoczesności. Wytwarzająca się tam nowoczesność była refleksyjna, posługująca się już wtedy instrumentami samokrytycznymi. Była to wielka prapremiera przedstawienia, które miało potem wejść na scenę Zachodu.

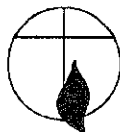
Tam, w Wiedniu, w tym europejskim Cesarstwie Środka, czerpiący ze źródeł klasycyzmu wiedeńskiego Schönberg przyczynia się do odrodzenia muzycznego języka. Tam, w Wiedniu, Adolf Loos, głosząc *niezbędność miary tradycji z okresu przed zdrady*, tworzy styl, który zeń uczyni prawdziwego dziedzica Palladia i Schinkela.

Tamże w Wiedniu, zamknięty w więzieniu Egon Schiele notuje w swoim dzienniku, pod datą 22 IV 1912 r., że na podobieństwo istoty boskiej, czy będzie to Budda, Zarastustra, Ozyrys, Zeus czy Chrystus, sztuka jest w swojej zasadzie wieczna, nie poddaje się czasowi. Tego samego dnia maluje niedużą akwarelę przedstawiającą sprzęty jego celi: krzesło, które przedstawił dwukrotnie, i wiadro. Tym nędznym i przypadkowym rzeczom nadał morfologię, cieles-

ność, postawę, obecność, wlał w nie swoje własne życie, jakby nie mogąc znieść, że są tak pozbawione znaczenia. W rogu tego rysunku wykaligrafował raz jeszcze to, co uprzednio zanotował w dzienniku: *KUNST KANN NICHT MODERN SEIN. KUNST IST UREWIG – Sztuka nigdy nie będzie nowoczesna. Sztuka wraca zawsze do swoich początków.*

Znacznie wyszedłem poza omówienie dzieła Ernesta H. Gombricha, ale nie mogłem się przed tym powstrzymać. Obcowanie z równie głęboką opowieścią „O sztuce” prowokuje do zajęcia stanowiska wobec tego, co w tej dziedzinie dziś się dzieje.

ZBIGNIEW FLORCZAK, ur. 1923, eseista, prozaik, tłumacz, publicysta i krytyk sztuki. Publikował w londyńskich „Wiadomościach” i paryskiej „Kulturze”. Autor m.in. książek: „Morze w C-dur” (1966), „Podróż na horyzonty” (1966), „Autoportret z rubinem” (1960), „Inny brzeg jesieni” (1999). Współpracownik „Przeglądu Powszechnego” i „Przeglądu Politycznego”. Mieszka w Warszawie.



*Quid est tempus**Tomasz Szarek*

H-twierdzenie Boltzmannna, albo kilka uwag o czasie

— *Czy tak nigdy nie bywa?*

— *Nigdy!*

— *Zupełnie nigdy?*

— *No, chyba nigdy¹*

Coraz szybsze zmiany cywilizacyjne potęgują w nas doświadczenie przemijania. Nie dziwi więc, że ostatnie dwa wieki przyniosły niemal epidemię badań, mających na celu pogłębienie rozumienia fenomenu „uciekającego czasu”. Sam przedmiot badań nie jest nowy; czasem zajmowali się zarówno starożytni mędrcy, jak i nowożytni filozofowie: Platon i Arystoteles, Kant i Heidegger, by wspomnieć najwybitniejszych. Wiek XX wnosi istotne novum – niespotykane na podobną skalę zastosowanie metod matematyczno-przyrodniczych do prób rozwiązania problemów natury, bądź co bądź, filozoficznej. Takie są bowiem pytania o początek Wszechświata, istotę czasu czy kierunek jego upływu. My ograniczymy się do przedstawienia dyskusji nad podstawami fizyki statystycznej, a szczególnie jej H-twierdzeniem. Na początku XIX w. wierzone, że II zasada termodynamiki – podstawowe prawo fizyki statystycznej – w pełni wyjaśni kierunek upływu czasu. Jeszcze dziś, zwłaszcza w wykładach popularnonaukowych, głosi się pogląd, że fizycy rzeczywiście tego dokonali. Postaramy się dowieść, że nie jest to wcale takie oczywiste.

Czym jest czas?

To powracające nieustannie pytanie doczekało się w ciągu wieków wielu odpowiedzi. W „Słowniku Języka Polskiego”² czytamy: *Czas*

¹ Dialog Gilberta i Sullivana prezentujący charakter praw statystycznych współczesnej fizyki. Cyt. za A.I. Anselm, *Podstawy fizyki statystycznej i termodynamiki*, Warszawa 1984, s. 342.

² *Słownik Języka Polskiego*, Warszawa 1988.

to nieprzerwany ciąg chwil, trwania; jedna z podstawowych (obok przestrzeni) form bytu materii, z kolei „chwila” w tym samym miejscu określana jest jako *maleńka cząsteczka czasu; moment*. Już tak pobieżna analiza semantyczna pokazuje, że choć przestajemy z czasem co dzień, mamy znaczne trudności, gdy próbujemy wniknąć w jego istotę i sformułować precyzyjną definicję – *circulus vitiosus* jest nieunikniony.

Nie mniejsze kłopoty pojawiają się, gdy chcemy ustalić wzajemne relacje czasu i materii, lub jak kto woli, czasu i Wszechświata. Można tu wskazać dwa konkurencyjne ujęcia. Pierwsze z nich traktuje czas jak scenę, a więc obiekt niezależny od dziejących się na nim zdarzeń, drugie natomiast widzi w nim pochodną świata fizycznego. Akceptacja każdego z tych stanowisk wiąże się z ważnymi konsekwencjami i to nie tylko natury filozoficzno-światopoglądowej. Na przykład: jeśli przyjmimy stanowisko sprowadzające czas do rzeczywistości fizycznej, tracą sens pytania o to, co się wydarzyło przed powstaniem Wszechświata lub co się może zdarzyć, kiedy świat przestanie istnieć. Poza Wszechświatem nie ma żadnego „przed” ani „po” i w rezultacie dostajemy mocno okrojoną epistemologię. Pomysł, że czas zaistniał wraz z pojawieniem się Wszechświata, zawdzięczamy Arystotelesowi³. Po przeanalizowaniu wszystkich wątpliwości co do istnienia samego czasu, po precyzyjnym przestudiowaniu jego istoty, Stagiryta notuje w swych rozważaniach o filozofii przyrody, w IV księdze „Fizyki”: *Okazuje się więc, że czas nie istnieje bez ruchu i bez zmian, a jest też oczywiste, że czas nie jest ruchem, lecz nie jest niezależny od ruchu*⁴. Frederick Copleston – autor monumentalnej „Historii filozofii” – podkreśla, że ruch, jaki ma na uwadze Arystoteles, nie musi być ruchem fizycznym, lecz np. zmianą w stanie naszego umysłu. Istotne jest jednak to, że podmiot doświadczający upływu czasu rozpoznaje zmiany. Sam czas stanowi aspekt rzeczywistości, który pozwala te zmiany uchwycić.

Nastał Newton, a wraz z nim nowe rozumienie istoty czasu. Przystał on mieć charakter relacyjny, uzależniony od Wszechświata i nabrał cech absolutnych. Idea ta należy do najczęściej ewokowanych pomysłów autora „Principiów”. Nic nie ujmując geniuszowi Newtona,

³Niektórzy, np. R. Brandstaetter, w podobnym duchu interpretują wcześniejsze od pism Arystotelesa teksty Starego Testamentu; por. R. Brandstaetter, *Krąg Biblijny*, Warszawa 1975.

⁴Arystoteles, *Fizyka*, Warszawa 1990, s. 109.

trzeba zauważyć, że jego osiągnięcia poprzedzone zostały licznymi pracami Galileusza, Boyle'a, Keplera i wielu innych.

Pojęcie czasu stanowi w mechanice newtonowskiej kategorię o znaczeniu fundamentalnym. O ile fizyka Arystotelesa miała charakter wybitnie statyczny, o tyle wprowadzenie absolutnego czasu przesunęło akcent na dynamiczność i zmienność. Ze strony matematyki przyszła dodatkowa pomoc – czas został zestawiony z linią prostą, co okazało się niezmiernie inspirujące dla dalszego rozwoju fizyki. Pierwszym uczonym, który wyraźnie nawiązał w swych pracach do analogii zachodzącej między czasem i linią, był Izaak Barrow – nauczyciel Newtona. *Czas – pisał – ma tylko długość, jest taki sam w swoich wszystkich częściach i można uważać, że powstaje on przez dodawanie kolejnych chwil lub przez płynięcie jednej chwili na kształt linii prostej lub zamkniętej*⁵. Te intuicje Newton przejął od swojego nauczyciela. Wprawdzie zaznacza we wstępie do książki I „Principiów”, że nie zamierza definiować czasu, gdyż *jest on wszystkim znany*, ale ponieważ bardzo często zwraca się uwagę na relacje, w jakich czas znajduje się wobec przedmiotów fizycznych, zmuszony jest podkreślić: *Absolutny, prawdziwy i matematyczny czas, sam z siebie i ze swojej własnej natury płynie jednostajnie bez względu na cokolwiek zewnętrznego i inaczej nazywa się „trwaniem”*⁶. Trwanie, powtórzmy za Barrowem Newton, podobne jest do następstwa liczb, bez początku i końca. Reasumując, w mechanice Newtona czas wraz z trzema wymiarami przestrzennymi tworzy czasoprzestrzeń; jej modelem matematycznym jest czterowymiarowa przestrzeń Euklidesowa. Matematyka wskazuje tutaj na ważną własność; jak w teorii przestrzeni Euklidesowych wszystkie współrzędne są niezależne, tak w mechanice klasycznej niezależne są współrzędne przestrzenne i współrzędna czasowa. Ujęcie to pozwala abstrahować od specyficznej własności czasu, tzn. jego przemijalności. Drugą istotną cechą praw mechaniki klasycznej jest ich determinizm. W języku geometrii równań różniczkowych wyrażających prawa dynamiki Newtona oznacza to, że z każdego punktu czasoprzestrzeni wychodzi jedna krzywa, opisująca zmianę położenia w czasie (trajektoria); a więc i przeszłość, i przyszłość, dla zadanej teraźniejszości, są jednoznacznie zdeterminowane. Nie jest to cecha przestrzeni, ale praw rządzących zachowa-

⁵ Por. G.J. Whitrow, *The Natural Philosophy of Time*, Oxford 1980, s. 185-190.

⁶ I. Newton, *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, Cambridge 1972, ks. I, Scholium do definicji.

niem obiektów fizycznych. Andrzej Pliś, nieżyjący już krakowski matematyk, podał przykład równania różniczkowego, które, dla zadanych warunków początkowych, ma nieskończenie wiele trajektorii wybiegających w przyszłość (wraz z rosnącą współrzędną czasową), natomiast tylko jedną trajektorię w przeszłość (wraz z malejącą współrzędną czasową). Przekładając to na konkret fizyczny: przed obiektem stoi nieskończone pole możliwości, natomiast tylko jedna przeszłość. Równania mechaniki nie mają tej własności. Dlaczego tak się dzieje? Próby odpowiedzi na to pytanie przynoszą różne warianty *zasady antropicznej*¹.

Statystyczny charakter praw fizyki współczesnej

Rozważania wokół filozoficznych aspektów fizyki statystycznej należałoby rozpocząć od przywołania jej twórców. Prekursorami fizyki statystycznej byli dwaj uczeni: J. Maxwell i L. Boltzmann. Ich działalność naukowa przypada na drugą połowę XIX w., a więc na czas, kiedy idee atomistyczne nie miały eksperymentalnego potwierdzenia i stanowiły jedynie heurystyczną hipotezę, nawiasem mówiąc bardzo użyteczną np. w chemii. Dopiero postęp nauki w pierwszej połowie XX w. doprowadził do doświadczalnej weryfikacji teorii korpuskularnej. Wówczas też udało się wyznaczyć bezwzględną masę atomów. Ze względu na znikomą masę i niewielki rozmiar atomu wymagało to zastosowania zupełnie nowych technik badawczych. By nieco przybliżyć te wielkości, rozważmy przykład podany przez lorda Kelvina – słynnego angielskiego fizyka. Zaznaczmy wszystkie cząsteczki znajdujące się w szklance wody, a następnie dokładnie je wymieszajmy z cząsteczkami wszystkich mórz i oceanów na Ziemi. Wówczas w każdej szklance tej mieszaniny znajdziemy około stu zaznaczonych uprzednio cząstek. Innymi słowy, liczba cząstek w szklance wody jest 100 razy większa, niż liczba szklanek wody na całej kuli ziemskiej. Nawet gdybyśmy poznali wszystkie własności oddziałujących na siebie cząstek, nasza wiedza, ze względu na ich liczbę, okazałaby się całkowicie nieużyteczna. Prawa mechaniki klasycznej funkcjonowały znakomicie, gdy trzeba było opisać dwa ciała oddziałujące na siebie siłami centralnymi, natomiast załamywały się już przy trzech ciałach. Problem trzech ciał opierał się prostemu mechanicznemu opisowi. Przekonali się o tym badacze studiujący ruch

¹J. Życkiński, *Granice racjonalności*, Warszawa 1993.

Księżyc – trzema ciałami były w tym przypadku Słońce, Ziemia i Księżyc. Nie jest to wprawdzie układ izolowany, ale nawet jeśli zaniedba się wpływ innych planet, wymyka się on precyzyjnemu opisowi matematycznemu. Jeśli trzy ciała nastęrczały tyle kłopotów, to była uzasadniona obawa, iż przy badaniu układów zawierających dużą liczbę cząstek mechanika okaże swą całkowitą bezradność. Pojawiła się zatem konieczność sformułowania nowych pojęć i metod badawczych dostosowanych do opisu tak złożonych układów. Naturalne wydawało się przekonanie, że pomocne mogą być rachunek prawdopodobieństwa i statystyka matematyczna.

Pierwszym krokiem na drodze do statystycznego ujęcia układów zawierających dużą liczbę cząstek było maxwellowskie prawo z zakresu kinetycznej teorii cząstek. Po raz pierwszy Maxwell sformułował je w swoim odczycie wygłoszonym w 1859 r. na posiedzeniu Londyńskiego Towarzystwa Królewskiego, a pomyślanym jako ilustracja do dynamicznej teorii gazów. Przedmiot prawa stanowią prędkości cząstek gazu, bo właśnie dla nich szkocki fizyk podał statystyczne rozkłady, tzn. znalazł matematyczną formułę, która wyrażała, jaki procent cząstek porusza się z poszczególnymi prędkościami. Rozkład Maxwella stał się głównym obiektem zainteresowań wybitnego fizyka austriackiego, profesora Uniwersytetu Wiedeńskiego, L. Boltzmanna⁸.

L. Boltzmann urodził się w 1844 r., a więc niemal w tym samym czasie, kiedy Clausius i Kelvin formułowali II zasadę termodynamiki. Do głównych zasług Boltzmanna należy zaliczyć podanie wyjaśnienia tej zasady na podstawie kinetyczno-molekularnej teorii materii. Aby docenić jego osiągnięcia, musimy sobie uświadomić, że jeszcze na przełomie XIX i XX w. można było być uznanym autorytetem w dziedzinie fizyki, profesorem uniwersyteckim i jednocześnie przeciwnikiem hipotezy o korpuskularnej budowie materii. Jej główny kontestator – Ernest Mach – nie tylko atakował atomizm i molekularną teorię gazów i ciepła, ale negował cały program badawczy narysowany przez Boltzmanna i Maxwella, uznając go za metafizyczny wtręt w nauce. Argument o metafizycznym charakterze programu badawczego Boltzmanna i Maxwella wywołał burzliwą dyskusję. Ataki wpływowej grupy filozofów nauki skupionych wokół idei pozy-

⁸W latach 1868–1871 Boltzmann publikuje wiele prac uogólniających rozkład maxwellovski; por. L. Boltzmann, *Lectures on Gas Theory*, Berkeley–Los Angeles 1964, s. 446.

tywizmu logicznego, koncentrowały się na wszystkim, czemu dało się przypisać przymiotnik „metafizyczny”. Nie dziwi więc, że Boltzmann stał się obiektem gwałtownych ataków przedstawicieli Koła Wiedeńskiego. Jego głównym adwersarzem, poza E. Machem, był E. Zermelo – matematyk znany przede wszystkim ze swych prac dotyczących podstaw arytmetyki i teorii mnogości. Uczni ci reprezentowali pogląd (było to zresztą stanowisko całego Koła Wiedeńskiego), że naukowy status przysługuje jedynie wielkościom obserwowalnym (makroskopowym) i wobec tego z nauki należy wykluczyć wszystkie hipotetyczne pojęcia, włącznie z pojęciem atomu. Boltzmann nie doczekał eksperymentalnego potwierdzenia istnienia atomów, a więc wyników doświadczenia Millikana. W 1906 r., w ostrym ataku depresji, odebrał sobie życie. Tuż przed śmiercią zanotował słowa, które trafnie oddają sens jego naukowych poszukiwań. Pisał: *Zdaję sobie sprawę, że jestem tylko osamotnioną jednostką usiłującą iść pod prąd aktualnych poglądów*⁹. Wielu łączy śmierć Boltzmann'a ze sporem, jaki toczył on z przedstawicielami Koła Wiedeńskiego. Natomiast K. Popper uważa, że Boltzmann, broniąc się przed zarzutami zwolenników Koła Wiedeńskiego, porzucił mocne argumenty trzeźwego realisty i popadł w subiektywizm. Jego śmiałe i piękne idee filozoficzne wcale nie pogłębiły rozumienia natury czasu. Były raczej wprowadzonymi ad hoc hipotezami i skutkiem tego cała argumentacja okazała się bliższa language games niż sokratejskim zmaganiom o prawdę. Popper w tym właśnie upatruje przyczyn załamania nerwowego: *Wydaje mi się, że z czasem uświadomił to sobie (swój subiektywizm), a także sądzę, że jego załamanie oraz samobójstwo w 1906 roku mogło z tym mieć coś wspólnego*¹⁰. Z kolei J. Życiński za prawdopodobny powód depresji wiedeńskiego fizyka podaje klęskę programu mechanicystycznego w nauce¹¹. Brzmi to jednak mało przekonująco, zważywszy że osiągnięcia mechaniki statystycznej – której prawomocność Boltzmann potwierdził swoimi wynikami – były ogromne. Z drugiej strony, lata świetności teorii kwantowej miały dopiero nadejść.

⁹ Cyt. za M. Heller, J. Życiński, *Wszechświat – maszyna czy myśl?*, Kraków 1988, s. 210.

¹⁰ K. Popper, *Nieustanne poszukiwania. Autobiografia intelektualna*, Kraków 1997, s. 220.

¹¹ M. Heller, J. Życiński, dz. cyt., s. 210.

Termodynamiczna strzałka czasu

Rozważmy prosty eksperyment myślowy: założmy, że w szczelnie zamkniętym pojemniku znajdują się cztery cząsteczki poruszające się w zupełnie losowy sposób. Pytamy: czy prawdopodobne jest zdarzenie, że wszystkie one znajdą się, np., w lewej połowie naczynia? Spośród szesnastu możliwych konfiguracji tylko jedna realizuje nasze zdarzenie. Zatem gdybyśmy wyświetlali film, przedstawiający wszystkie możliwe konfiguracje, średnio co 16 klatka pokazywałaby cząsteczki skupione w lewej połowie naczynia. F. Reiff – autor podręcznika fizyki statystycznej berkeleyowskiego kursu fizyki – rozważa analogiczny eksperyment z 80 cząsteczkami¹². Okazuje się, że gdybyśmy wyświetlali milion klatek filmu na sekundę, to na sytuację, kiedy wszystkie cząsteczki skupią się w lewej połowie naczynia, musielibyśmy czekać znacznie dłużej, niż wynosi wiek Wszechświata. W praktyce zatem takie zdarzenie jest niemożliwe – bez obawy możemy przyjąć, że jego prawdopodobieństwo wynosi zero. Wraz ze wzrostem czasu, układ będzie fluktuował wokół stanu równowagi – w prawej i lewej połowie naczynia będzie się znajdować, w przybliżeniu, jednakowa liczba cząsteczek. Jeśli więc na początku wszystkie cząsteczki skupione były w lewej połowie pojemnika, będziemy mieć do czynienia z procesem nieodwracalnym.

Z codziennego doświadczenia znamy wiele przykładów procesów nieodwracalnych: filiżanki spadają ze stołu i rozbijają się na kawałki, lokomotywy jadą po torach, a następnie z nich wypadają. Nigdy na odwrót! Na tę własność wskazuje sama definicja procesu nieodwracalnego – proces nazywamy nieodwracalnym wówczas, gdy przy odwróceniu biegu czasu przebiegałby on w sposób nie obserwowany w przyrodzie. Zatem gdybyśmy nakręcili film, a następnie wyświetlili go „od tyłu”, otrzymalibyśmy obraz sprzeczny z tym, czego uczy nas doświadczenie. Zauważmy, że wszystkie zjawiska analizowane przez mechanikę klasyczną, to procesy odwracalne. Film przedstawiający ruchomą kulę bilardową oglądany „od tyłu”, to po prostu obraz ruchu kuli w przeciwnym kierunku. W języku matematycznego przyrodoznawstwa tę własność wyraża zasada czasowej symetrii praw mechaniki klasycznej. Istnienie procesów nieodwracalnych to fakt. Trudno uwierzyć, że może on po dziś dzień następcza fizykom jakichkolwiek

¹²E. Reiff, *Fizyka statystyczna*, Warszawa 1973.

trudności. Mimo swojej powszechności procesy nieodwracalne skrywają w sobie wiele tajemnic. Odpowiedzią, jaką najczęściej słyszymy, kiedy pytamy, dlaczego rozbite kawałki nie składają się w całość, a wykolejone lokomotywy nie wracają na tory, jest: Byłoby to sprzeczne z II zasadą termodynamiki! Co mówi II zasada termodynamiki? W popularnej formie brzmi ona: Układ zamknięty osiąga zawsze ten stan końcowy, który może być zrealizowany na największą liczbę sposobów. Jak w naszym przykładzie z cząsteczkami w pojemniku; uporządkowany stan (cząsteczki skupione w lewej połowie naczynia) przechodzi w stan nieuporządkowany (cząsteczki wypełniają całe naczynie). S. Hawking w swej głośnej „Krótkiej historii czasu” pisze, że zasada ta przypomina prawo Murphy’ego: Jeśli coś może pójść źle, to na pewno pójdzie¹³.

Tak więc określenie kierunku czasu w procesach nieodwracalnych nie przedstawia żadnych trudności. Przeszłość jest sytuacją mniej prawdopodobną, przyszłość z kolei – bardziej prawdopodobną. Prowadzi to do zjawiska nazwanego termodynamiczną strzałką czasu, a więc do zależności upływu czasu od kierunku przebiegu procesów termodynamicznych. Poza termodynamiczną filozofowie wyróżniają psychologiczną i kosmologiczną strzałkę czasu. Mają one związek z naszym subiektywnym poczuciem upływu czasu (psychologiczna) oraz z rozszerzaniem się Wszechświata (kosmologiczna strzałka czasu). Nierozstrzygnięte pozostaje pytanie: dlaczego wszystkie strzałki wskazują ten sam kierunek i czemu w ogóle istnieje dobrze określona strzałka czasu?

W 1872 r. L. Boltzmann publikuje swoją najważniejszą pracę zawierającą dowód H-twierdzenia. W pracy wykazuje, że tylko boltzmannowsko-maxwellowski rozkład cząsteczek gazu spełnia warunki równowagi statystycznej. Jego uzasadnienie, sugestywne i intuicyjnie zrozumiałe, odwołuje się do fizycznej prawidłowości mówiącej, że bezładne stany gazu w pojemniku są bardziej prawdopodobne (w naszym przykładzie cząsteczki w całym pojemniku) niż stany uporządkowane (cząsteczki w lewej połowie pojemnika). W trakcie dowodu Boltzmann konstruuje funkcję H^{14} (stąd H-twierdzenie) i uzasadnia, że jej wielkość musi zmieniać się w czasie monotonicznie (najogólniej: musi maleć). Na koniec zauważa, że z dokładnością

¹³S. Hawking, *Krótka historia czasu*, Warszawa 1990, s. 136.

¹⁴Funkcja H definiowana jest jako średni logarytm funkcji rozkładu.

do ujemnej stałej funkcja H jest równa entropii¹⁵. Następnie interpretuje swoje H-twierdzenie jako teoretyczne uzasadnienie istnienia procesów nieodwracalnych, a co za tym idzie, potwierdzenie termodynamicznej strzałki czasu.

Powracający świat Henri Poincarého

H-twierdzenie Boltzmanna nie przeszło bez echa. Ten na pierwszy rzut oka naturalny wynik wywołał skrajne reakcje fizyków: od uznania i podziwu, po protesty i zastrzeżenia. Chcielibyśmy na wybranych przykładach przyjrzeć się krytycznym argumentom (wyboru dokonamy w sposób jawnie stronniczy i wybiórczy), które przyczyniły się do radykalizacji stanowiska Boltzmanna w kwestii jednokierunkowego upływu czasu i w konsekwencji doprowadziły do tego, co K. Popper nazywa *wielką tragedią twórcy fizyki statystycznej*, a mianowicie – jego subiektywizmu¹⁶.

W 1876 r. I. Loschmidt sformułował przeciwko H-twierdzeniu zarzut, znany od tej pory jako paradoks odwracalności (Umkehrreinwald): stan ciała opisany jest w pełni współzrędnymi i prędkościami jego cząsteczek, wystarczy zatem, twierdził, odwrócić prędkości na przeciwnie, a ciało przejdzie przez wszystkie kolejne stany w odwrotnym kierunku. Spowoduje to nieuchronnie zmniejszenie entropii (wbrew H-twierdzeniu). Boltzmann, znany z ostrego i polemicznego temperamentu, miał wówczas odpowiedzieć: *Więc idźcie je odwrócić*. Błąd w powyższej argumentacji wynika z niezrozumienia praw rachunku prawdopodobieństwa. Nawiasem mówiąc, w owym czasie teoria prawdopodobieństwa była bliższa sztuce niż precyzyjnej dyscyplinie naukowej – formalizacja rachunku prawdopodobieństwa dokonała się już po śmierci Boltzmanna. Z rozumowań probabilistycznych wynika, że stan ciała uzyskany z jego naturalnego stanu przez odwrócenie prędkości wszystkich cząstek, jest nieprawdopodobny – na jego fizyczną realizację musielibyśmy czekać wielokrotnie dłużej, niż wynosi wiek Wszechświata. Zatem odwrócenie wszystkich prędkości, to sytuacja czysto hipotetyczna, powiedzielibyśmy, zupełnie nie fizyczna.

¹⁵ Pojęcie entropii, a więc miary uporządkowania bądź nieuporządkowania, pojawia się już u Clausiusa i Kelvina w ich sformułowaniu II zasady termodynamicznej: W procesach zachodzących w układach izolowanych entropia nigdy nie maleje. Jednak dopiero Boltzmann nadaje entropii ścisłą, matematyczną postać.

¹⁶ K. Popper, dz. cyt., s. 217-226.

Niemal natychmiast Loschmidt wysunął przeciwko H-twierdzeniu drugi zarzut. Tym razem jego obiekcje dotyczyły nieodwracalnego charakteru wyniku Boltzmanna, wyprowadzonego, bądź co bądź, na podstawie odwracalnych praw mechaniki klasycznej. Zarzut ten świadczy o kompletnej ignorancji autora; przy dowodzie prawa wzrostu entropii Boltzmann korzystał nie tylko z praw mechaniki klasycznej, lecz również z rozważań statystycznych. Bardzo istotną rolę odegrało wyrażenie liczbą zderzeń międzycząsteczkowych – słynna całka zderzeń – mające charakter czysto probabilistyczny. Nieodwracalność jest przemycona wraz z rozważaniami statystycznymi. Udzielając odpowiedzi Loschmidtowi, Boltzmann zwrócił uwagę na te właśnie aspekty.

Dopełnieniem zarzutów kontestujących prawomocność wniosków wyprowadzanych z prac wiedeńskiego fizyka była argumentacja E. Zermelo. Jej źródła szukać należy w wynikach francuskiego matematyka H. Poincarégo, szczególnie w jego twierdzeniu o powracaniu z 1899 r. Fizyczna interpretacja tego wyniku mówi, że jeżeli w pewnej chwili początkowej system znajdował się w ustalonym stanie, to w przyszłości powróci do tego stanu. Dlatego Zermelo argumentował: system po jakimś czasie pojawi się znowu w formie zbliżonej do pierwotnej, a więc każda cząsteczka znajdzie się w punkcie wyjścia i w dodatku jej wektor prędkości będzie taki sam, jak na początku. Innymi słowy, system powróci do sytuacji wyjściowej, co z kolei przeczy tezie twierdzenia Boltzmanna mówiącej, że uporządkowanie musi zmaleć wraz z upływem czasu.

Clue całej argumentacji, jak się możemy domyślić, tkwi w sformułowaniu „po jakimś czasie”. Istnienie interwału czasowego, po którym cząsteczki na powrót zajmą swoje początkowe położenia, stanowi czysto matematyczny wniosek, nie zaś prawidłowość fizyczną. W pracy Ehrenfestów¹⁷ można znaleźć rachunkowe argumenty potwierdzające tezę, że powrót do punktu wyjścia, to tylko teoretyczna spekulacja.

Interesujące wydaje się, że w odpowiedzi na zarzut Zermelo, Boltzmann radykalizuje swoje poglądy na istotę czasu. Śledząc ewolucję jego zapatrywań, bez trudu dostrzeżemy zmianę. Czas obiektywnie nie ma kierunku i tym samym świat jest całkowicie symetryczny na kierunki jego upływu. Cały Wszechświat przypomina system w stanie

¹⁷ P., T. Ehrenfest, *Über zwei bekannte Einwände gegen das Boltzmannsche H-Theorie*, „Physikalische Zeitschrift” nr 8/1907, s. 311-314.

termicznej równowagi, a więc układ maksymalnie nieuporządkowany. W takim układzie występują jednak fluktuacje nieporządku, tzn. obszary w czasie i przestrzeni o względnym uporządkowaniu (niskiej entropii). Obszary te nazywamy za Boltzmannem dolinami entropii, w odróżnieniu od obszarów o totalnym nieporządku (wysokiej entropii) nazwanymi górami entropii. Dalej, Boltzmann arbitralnie przyjmuje, że świadome życie może zaistnieć poza górami i dolinami entropii, czyli na obszarach, gdzie rośnie entropia. Doświadczenie upływającej współrzędnej czasowej (strzałka czasu) jawi się jako konsekwencja zmiany entropii – narasta w nas świadomość czasu, w miarę jak wokół przyrasta entropia. Zauważmy, że wobec takiej interpretacji strzałki czasu, II zasada termodynamiki przybiera postać tautologii: uporządkowanie maleje wraz z upływem czasu, bo świadomość upływu czasu powodowana jest zmniejszającym się porządkiem.

Czy Boltzmann popadł w subiektywizm? Połączenie subiektywnej strzałki czasu z rosnącą entropią nie neguje obiektywnego istnienia czasu. Wydaje się więc, że wnioski, jakie Popper wyciąga z tej interpretacji, są zbyt daleko idące.

Boltzmannowskie objaśnienie II zasady termodynamiki nie wywołało entuzjazmu w środowisku fizyków; rozwiązanie problemu przez jego amputację (czy raczej przeniesienie na grunt filozofii), to żadne rozwiązanie. W dodatku problemu ważnego dla naszej egzystencji, bo jak pisał w jednym ze swych wierszy J. Szuber, każdy z nas nosi w sobie przekonanie, iż nawet *drobina czasu ma wymiar ostateczny*.

TOMASZ SZAREK, ur. 1968, matematyk, pracownik Instytutu Matematyki PAN, stypendysta Unii Europejskiej w Uniwersytecie L'Aquila (Włochy).



Tadeusz P. Polanowski

Maria Magdalena w literaturze

Postać Marii Magdaleny zaznaczyła swą obecność w literaturze szczególnie w okresie baroku i Młodej Polski. W czasach współczesnych osoba tej świętej nie należy do zbyt często eksponowanych. Motyw Marii Magdaleny pojawia się w poezji na zasadzie – co jest właściwe dla tego rodzaju wypowiedzi – aluzji, metafory związanej z grzesznością, nawróceniem, świętością... Stosunkowo często, przy pełniejszym jej pojawieniu się, ujmowana jest aspektowo, jako grzesznica (kobieta upadła) lub już nawrócona – święta. Ten drugi biegun jej życia przeważa w dłuższych utworach.

Maria Magdalena w poezji

W wierszu STANISŁAWA GROCHOWIAKA zatytułowanym „Magdalena” (z tomu „Bilard”) ta postać została przedstawiona po dokonanych już w jej życiu przełomie. Wiersz – będący liryczną wypowiedzią Marii Magdaleny – zaczyna się słowami: *Przyszedł ten, który mnie skruszył. Jego służebnicą / Będę*. W siedmiostrofowym utworze obrazowany jest w sposób poetycki proces nawracania się Marii. Pojawiającymi się osobami są: *Żołnierz Dowódczego Ptaka*, matka, która *uczyła nas tych dźwięków miłosnych / Przez długie wieczory zaplata*nia warkoczy, oraz obecny w tle, a pod koniec liryku bezpośrednio *Właściciel rzemyka*, ten, który *skruszył* i krzyż uczynił chwalebnym. Magdalena Grochowiaka, wpatrując się oczyma wiary w Pana, przyjmuje cierpienie – *Na krzyżu go swoim rozepnę* – i godzi się na trzymanie *umarłego* i w sobie umieranie. Wiersz kończy się urwaną w połowie strofką:

*Z naręczem umarłego na kolanach,
Obgryzająca kosmyk własnych włosów,
To mówię...*

O wiele bogatsze ujęcie Marii Magdaleny znajdujemy w poezji KAZIMIERY IŁAKOWICZÓWNY. Jej postać została ukazana w wierszach: „Magdalena” (z tomu „Portrety imion”), „Maria i Marta” („Słownik litewski”), „Magdalena” („Popiół i perły”) oraz – najpełniej w „Rozmowie ze świętą Magdaleną” („Z głębi serca”). W liryce Iła-

kowiczówny, przywołującej postaci wielu świętych, osobowość św. Magdaleny jest szczególnie ważna dla świata tej poetki – rozpiętego, w barokowy iście sposób, między biegunami jaśniejącego dobra i pojawiającego się też, w ciemnej tonacji ujmowanego, zła.

Postać Magdaleny w przywołanych wierszach Iłakowiczówny ukazana została zgodnie z jej biblijnym obrazem. Jest ona tą, która *przeszła przez jawno grzesznictwo („Magdalena”), która ...szczęście umiała zdobyć siłą, / i miłość, która truje, i żar, co kaleczy, / nosiłam w chorym sercu na kształt wielu mieczy („Maria i Marta”)*. Jest także tą *śliczną kobietą, która szczotkuje włosy dziewczynce i jest smutna, niedawno płakała, gdyż wróżby Gosposi co do jej bliskiego są niepomysłne i kończą się stwierdzeniem: Nieszczęsna z ciebie kobieta („Magdalena”)*.

Znacznie szczegółowsze obrazowanie, złączone z tą postacią, przynosi udratyzowany liryk Iłakowiczówny – „Rozmowa ze świętą Magdaleną”. W tym siedmiozwrotkowym wierszu o niespokojnej, zróżnicowanej strukturze metrycznej, przedstawiona została rozmowa z Marią Magdaleną. Na pytanie: *O święta Magdaleno, / jaką zdobyłaś cenę / zbawienie?* bohaterka odpowiada: *Miłość we mnie gorzała / pożoga we mnie stargała / urodę, kosztowne odzienie*. Rozmowa ta w kolejnych strofach toczy się dalej, dramatyzuje i uszczegóławia – ujawnia otchłani już przyzwyczajonego przez Magdalenę zła i cierpienia:

*Byłam jak żar wiekuisty
gorejący wśród węzowiska,
pełzał po mnie gad nieczysty
z śliną u pyska...
Wąż za węzem się palił i ginął bez śladu...
...Nie czułam... nie wiem... Kwitnę pośród Chrystusowego sadu.*

Na tę wypowiedź podmiot reaguje przedstawieniem swej sytuacji – zanurzenia w złu i grzechu – podobnej do sytuacji Magdaleny sprzed nawrócenia – i kończy wypowiedź werselem: *O święta Magdaleno, przyszedł do ciebie po radę*. Magdalena teraz ujawnia swą niepamięć dotyczącą poprzedniego okresu życia, m.in. mówi: *Nie wiem, nie pamiętam... / (...) Nie doświadczyłam, nie walczyłam, nie wiem co pokusa / ...Stoję u stóp Chrystusa...*

Opowieści o Magdalenie grzesznicy

W utworach literackich nie wszystkie ujęcia Marii Magdaleny są zgodne z przekazem Ewangelii. Dla przykładu zasygnalizuję bardzo

daleko idącą interpretację w kierunku niewłaściwego ukazania postaci tej świętej. JOSÉ SARAGAMA – portugalski lewicowy pisarz, noblista – w powieści „Ewangelia według Jezusa Chrystusa” Marię Magdalenę uczynił kochanką Jezusa. Dodawszy do tego jeszcze przedstawienie Boga w obrazie satrapy, który w sposób bezwzględny żąda od Syna śmierci, aby utrwalić swą władzę nad światem, oraz ukazanie Jezusa wchodzącego w dorosłe życie w towarzystwie Szatana – zrozumiałe staje się, jak jest to *przygnębiająca lektura*. Powieść ta, artystyczne zresztą fiasko, wzbudziła *wielkie kontrowersje w Portugalii* i stała się rzeczywistym *powodem emigracji pisarza*¹.

Ciekawą i zasadniczo niesprzeczną z duchem Ewangelii interpretację osoby św. Magdaleny dała amerykańska pisarka ELLEN GUNDERSON TRAYLOR w tłumaczonej na język polski powieści „Maria Magdalena” (1993). Marię w tej powieści poznajemy jako dziewięcioletnią piękną dziewczynkę, mieszkankę portowego miasta Magdala, która opiekuje się znacznie młodszym rodzeństwem, bliźniakami Tamarą i Tobiaszem. Jest opiekunką wesołą, troskliwą, o dużej wrażliwości religijnej; jej ojciec, Michał, z zawodu rybak, pijąc po śmierci żony, opuszcza się w pracy.

Na młodą Marię spadają trudności związane z prowadzeniem domu. I chociaż, mimo narastającego ubóstwa, dobrze się z nich wywiązuje, to nie może uniknąć nieszczęścia. Ojciec Michał – nadużywający alkoholu, będąc w skrajnej nędzy i psychicznym załamaniu – decyduje się sprzedać swą dwunastoletnią córkę. Wielokrotnie zgwałcona Maria dostaje się właścicielowi gospody w Magdali. Tam przechodzi rzeczywistą gehennę, jest bita, głodzona, zamykana w ciemni. Fizyczne i psychiczne tortury sprawiają, że osobowość dziewczęcej Marii stopniowo łamie się. Nie odczuwa już wpływu czasu, zapomina, kim była i przyjmuje narzuconą jej osobowość sprzątaczk, później damy do towarzystwa i wreszcie – prostytutki Rachab.

I choć Rachab, dzięki swej urodzie i wyniesionej z domu wrażliwości, ma wśród „dam” – traktowanych surowo i bezwzględnie – pozycję uprzywilejowaną, to raz po raz odzywiają się w jej sercu, tłumione przez otoczenie, wątpliwości. Promień światła pada na jej życie, kiedy jeden z „odwiedzających” opowiada o Janie Chrzcicielu. Światłem stają się docierające do niej echa nauczania Jezusa i fakt bezpośredniego usłyszenia oraz zobaczenia Mistrza. Rachab zapamiętała utkwione w niej łagodne, pełne dobroci i cierpienia wejrzenie:

¹ Por. J. Brzozowski, *Nobel dla Portugalii*, „Tygodnik Powszechny” nr 42/1998.

Jego niebieskie oczy przeniknęły ją na wskroś. Czula się tak, jakby stanęła przed nim bardziej odsłonięta, niż gdyby była naga. Ale to spojrzenie nie miało w sobie nic zmysłowego. Sięgało w serce. Skierowane było nie na jej ciało, tylko na ducha. A ona stała skamieniała, przeszzyta nieklamany współczuciem tych oczu (s. 64).

W stosunku do otoczenia u Rachab, bohaterki powieści E.G. Traylor, pojawiają się i nasilają nieposłuszeństwa i bunt, pretensje i wybuchy złości. Wewnątrz niej trwa przynosząca cierpienie walka dwóch osobowości: *Wiele razy w ciągu ubiegłych miesięcy wydawało się, że czarty chcą ją zabić. (...) Skazana na życie w cierpieniu, na umieranie bez śmierci, wyszukiwała najciemniejsze kąty, żeby żyć, czyli umierać (s. 126).* Stopniowo u Rachab wraca pamięć dawnej Marii, wzrasta poczucie zagrożenia, pojawiają się lęki i obsesyjne samobójcze myśli, nasila się stan depresji. Z tej walki, która łączy się z nocnymi napaściami demonów i z nowymi prześladowaniami Ezry, Maria, ocierając się o obłąd, wychodzi zwycięsko.

Przypomina sobie swą dziecięcą przeszłość w domu rodziców, wspominając też nie tak zdawkową miłość jej stałego klienta, Judy z rodu Dawida, odzyskuje część wyższych uczuć. Nadchodzi wreszcie moment, że z pomocą swej dawnej koleżanki, Zuzanny, ucieka z gospody. Zostaje też przez Zuzannę i Tobiasza, jako szalona i wyraźnie opętana, doprowadzona do Jezusa z Nazaretu. Pełen dobroci Nauczyciel z mocą rozkazuje: *Wyjdźcie z niej, synowie zatracenia! I wtedy: Szalona w drgawkach upadła na ziemię. Ale po pierwszych najgwałtowniejszych bólach i sześciu następujących miarowo skurczach była już wolna (s. 133).*

Po uzdrowieniu Maria zamieszkuje w domu Zuzanny, córki faryzeusza Szymona. Na uczcie wyprawionej przez tegoż faryzeusza – namaszcza Jezusa. Tu pada też zdanie bliskie temu z Ewangelii: *Przeto powiadam ci, odpuszczają jej się grzechy, chociaż ma ich wiele. Albowiem bardzo umiłowała (s. 167).*

Maria, bohaterka powieści E.G. Traylor, pragnie pójść za Jezusem, zostaje przyjęta do grona uczniów. Słuchając nauczania Mistrza, kochając Jezusa *miłością niepodobną do żadnego ze znanych jej uczuć*, wzrasta w dobroci, przypominając sobie na nowo swą przeszłość – dokonuje dalszego oczyszczenia serca. Gdy dochodzi do pełni duchowych sił, zostaje przez Chrystusa zachęcona do *wypełnienia jego przykazań (s. 200)*. Maria wraca w pamięci do swej przeszłości, zmaga się z nią; przypomina się jej gospoda, okrutny Ezra, jego żona Hanna, koleżanki Jczebel, Debora... Później widzimy ją przy grobie i w czasie pierwszego po zmartwychwstaniu spotkania z Panem, kiedy usłyszy słowa: *Ale idź do moich braci...*

Powieść „Maria Magdalena” E.G. Traylor kończy się sceną, w której Maria ze swoim rodzeństwem, Tobiaszem i Tamarą, odnajduje żyjącego w szalasie, w skrajnej nędzy, ojca. Maria, uwolniona od nienawiści do rodzica, jest naśladowczynią Mistrza – przebacza ojcu i przygarniając go do siebie, wypowiada zdanie: *Idziemy do domu* (s. 217).

Powieść ta, przy luźnym i niesprzecznym z Ewangelią powiązaniu bohaterki z osobą świętej, charakteryzuje się psychologicznym pogłębieniem rysunku postaci. Wydarzenia są bezpośrednio związane z Marią Magdaleną, ona w nich uczestniczy, kształtuje, i one też rzucają na nią dodatkowe światło. To autorskie skupienie na głównej postaci procentuje klarownością i zwięzłością akcji. Dodawszy do tego potoczność trzecioosobowej narracji i właściwe niemal sensacyjnej powieści dozowanie momentów napięcia, widać główne dla czytelnika walory tego utworu.

Z powieścią Ellen G. Traylor nie może pod tym względem równać się prozatorski utwór JANA DOBRACZYŃSKIEGO – zatytułowany „Magdalena” (1988). Ta powieść jest słabsza także od jego kunsztownych narracyjnie, cieszących się czytelnickým zainteresowaniem „Listów Nikodema”. W „Magdalenie” Dobraczyński usiłuje uprawdopodobnić główną postać tyleż psychologicznie, ile historycznie. To autorskie rozdwojenie, a być może położenie większego nacisku na historyczne umotywowanie, sprawia, że rysunek bohaterki zbytnio nie przekonuje i nie wywiera tak mocnego wrażenia, jak w sygnalizowanej wcześniej powieści.

Maria w utworze Dobraczyńskiego ma rodzeństwo, Martę i Łazarza. Mieszkają w Betanii, ona zaś urodziła się w portowym mieście Magdali – dlatego: Magdalena. Poznajemy ją jako niewolnicę żyjącą w przepychu, pierwszą kochankę patrycjusza z Pompei, Rzymianina, który ze swoją wojskową żoną – płynąc statkiem po morzu – wraca do cesarstwa. Z dalszej narracji dowiadujemy się o przeszłości bohaterki. Maria Magdalena, żyjąc w Izraelu, poślubiła z obowiązku Szymona. Jako młoda żona nie zaznała miłości, bo mąż, zaafektowany przede wszystkim walką z okupantem, zdradzał ją i traktował niemal jak niewolnicę. Kiedy Szymon poległ w walce z Rzymianami, piękna Maria, odratowana od samobójstwa, została wbrew sobie kochanką zniewieściałego, ale czulego Lucjusza.

Młody trybun zabiera swą wojenną brankę do Italii. Jakiś czas przebywa w Rzymie, a później z żoną i wyzwoloną już niewolnicą osiada w Pompejach. Tam Magdalena – traktowana przez Lucjusza z czułością, zabierana do teatru – poznaje pogańskie życie pełne

przepychu i wyuzdania. Tę egzystencję dobrze charakteryzuje wypowiedź jednej z postaci: *Kobiety nie potrafią rodzić, a mężczyźni wolą chłopców niż dziewczęta... Zawsze powtarzam, że zbliża się jakiś koniec* (s. 31).

Koniec Rzymu, jak wiemy, na razie nie następuje; jednak aresztowany zostaje Lucjusz. Magdalena będąc w ciąży, pozostaje sama, pod presją środowiska pozbywa się płodu, bierze też udział w kończących się orgią misteriach ku czci Bachusa. Przechodzi inicjację, zostaje przyjęta do sekty Melity, a stając się kapłanką, występuje m.in. w Marsylii. Docierają do niej wieści o kraju, rodzinie, o proroku Janie Chrzcicielu i nauczaniu większego od niego Nauczyciela... Nadal brnie w życie rozwiązań. Wchodząc do kolejnej sekty, której patronem był Dionizos, przechodzi znów obowiązujące wtajemniczenia – m.in. zmuszona jest wyrzec się *miłosiernego Jahwe* i zaprzedać siedmiu mściwym demonom.

Jej sytuacja zmienia się na lepsze, kiedy poznaje Izraelitę, handlarza w cesarstwie, Dysmasa. Z nim ucieka do Aleksandrii, a bojąc się zemsty sekty – dalej, do Jerozolimy. Po drodze styka się z nauką Proroka-Mesjasza. W Jerozolimie, na skutek prowokacji jednego z faryzeuszów, zostaje jako cudzołożnica doprowadzona do Nauczyciela. Tu następuje znana z Ewangelii scena, w której Jezus pisze na piasku, przebacza i uzdrawia:

– *Więc nie oszczędzili cię i nie potępili?*

Ta łagodność sprawiła, że podniosła głowę. Zobaczyła pochyloną nad sobą twarz pełną zrozumienia, litości i dobroci. Nie pamiętała wzroku ojca, który umarł, gdy była małym dzieckiem, ale czuła, że tak patrzeć potrafi tylko ojciec. Jego oczy sięgały w głąb. Piekły i goiły. Były jak płomienie, które wypalają ranę i przywracają zdrowie.

– *Nie, Rabbi – powiedziała – nie potępili...*

– *Ja też cię nie potępię. – Zdjął z ramion płaszcz i okrył nim jej pokrwawione ciało. – Wracaj do domu, do domu ojca...*

Wybuchnęła strasznym łkaniem (s. 75).

Dalszym leczeniem duszy i normowaniem życia Magdaleny zajmuje się matka Jezusa, Maryja. Ona pomaga jej w przezwyciężeniu barier i wróceniu do rodzeństwa w Betanii. Uzdrawiona Magdalena zostaje uczennicą Chrystusa, widzi wskrzeszenie Łazarza, jest obecna przy męce i zmartwychwstaniu. Wraz z rozproszeniem się apostołów także Magdalena opuszcza Jerozolimę i udaje się do Cezarei, następnie – Pompejów, gdzie odnajduje trędowatego Lucjusza. Opiekuje się nim i doprowadza do jego nawrócenia. Po śmierci jej byłego pana Magdalene widzimy w Rzymie, tam spotyka się z apostołem Piotrem.

On odsyła ją do Pawła z Tarsu; z nim ewangelizuje w Ostii i dwa lata w Hiszpanii. Znów jest w Rzymie, z apostołem Łukaszem udaje się do Marsylii, cierpi prześladowanie ze strony dawnego przywódcy sekty, Melity. Wreszcie spotyka się ze starym już Poncjuszem Piłatem, opiekuje się nim i wyjeżdża do Pompejów. Tam, zasypana lawą z Wezuwiusza, umiera wraz z nawróconym na chrześcijaństwo Poncjuszem. Wpatrzona w niebo, idzie *na spotkanie z Panem*:

Zawołała ostatkiem sił:

– Maran atha!

Powtarzała to wezwanie ze zduszonego gardła, aż wreszcie w mroku zapalił się blask i zobaczyła Tego, którego tak bardzo pragnęła ujrzeć (s. 190).

Ze znanych mi współczesnych utworów o Magdalenie omówienia wymaga jeszcze szkic powieściowy ks. MIECZYŚŁAWA MALIŃSKIEGO „Maria Magdalena” (w zbiorze: „Świadkowie Jezusa”, 1996). Autor tej opowieści kwestię jednej czy dwu Marii rozstrzyga podobnie jak Dobraczyński. Maria Malińskiego, tracąc rodziców i będąc młodszą od Łazarza i Marty, wychowuje się w pewnym przepychu i poza *dotychczasową kontrolą*. Wchodzi szybko w życie światowe i w pewnym momencie decyduje się, jak syn marnotrawny, na zabranie swojej części ojcowizny. Kupuje dom w Magdali i czyni go domem otwartym. Ma także mieszkanie w Jerozolimie. Tam zostaje przez zawistnego jej faryzeusza sprowokowana i jako jawno grzesznica doprowadzona do Jezusa.

Scena ułaskawienia Magdaleny przebiega zgodnie z ewangelijnym opisem. Wierność Ewangelii jest posunięta aż do cytowania całych fraz, m.in.: *Niki cię nie potępił...* itp. Podobnie opisane jest wydarzenie związane z wylaniem przez Magdalene na głowę i nogi Chrystusa drogiego oleju na przyjęciu u Szymona faryzeusza. Nawrócona Maria Magdalena staje się uczennicą Jezusa. Jest także bohaterką innej, znanej z Ewangelii sceny, w której Marta zwraca się do Nauczyciela: *Panie, czy cię to nie obchodzi*, a Maria w tym czasie siedzi u stóp Chrystusa...

Maria Magdalena z opowieści ks. Malińskiego jest bezpośrednim świadkiem jeszcze innych scen z nauczania Mesjasza. Towarzyszy Mu z Maryją i innymi niewiastami w czasie męki i spotyka Jezusa po zmartwychwstaniu. W czasie lektury tego utworu odnosi się wrażenie, iż tekst ks. Malińskiego jest zbeletryzowaną i poszerzoną opowieścią wydarzeń ewangelijnych. Maria Magdalena nie ma tej wyrazistości psychologicznego rysunku, co w powieści amerykańskiej pisarki, nie ma też tak bogato zarysowanego tła historycznych wydarzeń, jak w powieści Dobraczyńskiego.

W opowieści Malińskiego wierność ewangelijnym faktom, potoczność narracji, skrótowność opisu okupiona została jednakże pewną powierzchownością w widzeniu bohaterki. Gdzieś po drodze gubi się dramatyzm życia Magdaleny, znika głębia psychologiczna decyzji, niepokój wyborów. Przeobrażenia w Marii Magdalenie ks. Malińskiego przebiegają na powierzchni przeżyć – czynią tę bohaterkę postacią niemal jednowymiarową.

* * *

Patrząc na dwie współczesne powieści o św. Marii Magdalenie, w których w różny sposób wykorzystany został przekaz Ewangelii, nasuwa się spostrzeżenie o fabularnej atrakcyjności tej postaci. Pisarz otrzymuje pojemny schemat, który może lepiej lub gorzej wypełnić w zależności od talentu i pomysłowości. Ta postać jest też figurą religijnie wyjątkowo ważną, obrazuje proces nawracania, przechodzenia od życia grzesznego do świętego.

Dobraczyński w swej powieści akcent położył na rozbudowie warstwy zdarzeniowej. Poszedł w kierunku romansu hagiograficzno-historycznego o rysach awanturniczych. W „Magdalenie” jedno wypadki gonią drugie, zmieniają się środowiska, jeden naród zastępuje drugi. Wydarzenia znajdujące swe umotywowanie w Ewangeliach prowadzone są następnie przez te, które nadbudowane zostały na sygnałach zawartych w Dziejach Apostolskich i niektórych Listach. Pisarz stworzył powieść o rozległej panoramie historycznych i kulturowo-religijnych wydarzeń. Ten zgromadzony z pieczołowitością materiał siłą rzeczy przytłoczył i zdominował postać bohaterki. Odnosi się czasem wrażenie, że stworzona została jakby po to, by autor mógł zaprezentować jeszcze jedno wydarzenie i nowe środowisko. Postać Magdaleny wypada więc w powieści Dobraczyńskiego raczej blado. Nie niesie tego ładunku emocji (katharsis), co osoba Marii w powieści amerykańskiej pisarki.

W powieści Ellen G. Traylor nie dochodzi do tak dużego rozproszenia wydarzeń. Punkt ciężkości spoczywa na bohaterce, ona tu jest wiodącą i – na dobrą sprawę – postacią jedynie skupiającą na sobie światło. Ukazana zostaje też w całej złożoności cielesno-duchowo-psychicznych uwarunkowań i reakcji. Pod naciskiem zła, które na nią spada, ulega mu. W nowej sytuacji, rzeczywiście cierpiąc, usiłuje odnaleźć się i jakoś żyć. W *domu rozkoszy* nie jest w pełni sobą, jej osobowość, a nawet imię, zostały zmienione.

Zarówno w tej osobowości *dziennej damy* Rachab, jak i w otoczeniu gospody pozostają szczeliny i przez nie wpada światło. Do daw-

nej Marii docierają sygnały innego, wcześniejszego sposobu życia. Bóg, dopuszczając na Marię atak tak wielkiego zła, równocześnie w tej beznadziejnej sytuacji nie pozostawia jej. Do Rachab dochodzą wiadomości o Janie Chrzcicielu, jeden z jej stałych, zamożnych i lubianych klientów pochodzi z rodu Dawida. Ten fakt, między innymi, każe jej skierować uwagę na Boga i zobaczonego później przypadkowo Nauczyciela.

Tocząca się w jej sercu walka angażuje całą osobowość Rachab, wprowadza bohaterkę w głęboki kryzys duchowy, wiedzie ją do stanów granicznych z obłędem. Za tym dramatycznym zmaganiem się w Magdalenie oprócz sił dobra, prowadzących ją do Chrystusa, działają moce zła; przez otoczenie, samą bohaterkę, a także bezpośrednie nocne ataki demonów. Wydaje się, iż zwycięstwo sił dobra w Rachab dokonuje się dzięki jakby zewnętrznemu jej wejściu w zło; tak naprawdę i z pełną świadomością Rachab-Maria z powieści E.G. Traylor nie zgodziła się z sytuacją nierządniczy.

Podobną też prawidłowość w życiu Magdaleny obserwować możemy w powieści J. Dobraczyńskiego. Tam Maria z Betanii, będąc przez fakt urodzenia i późniejsze życie Marią z Magdali, wraca do swej wcześniejszej natury i ją przekracza. Kochanką Rzymianina Lucjusza zostaje wbrew swej woli, do sekty Melity czczącej Bachusa, a potem Dionizosa wprowadzono ją podstępnie – bez wcześniejszego uświadomienia. W powieści Dobraczyńskiego Bóg, dopuszczając atak przeważającego zła na Marię, któremu ona ulega, nie opuszcza jej. Wyraźnie przez różne wydarzenia towarzyszy jej i wspiera w dobru. Dzieje się tak, kiedy na obczyźnie docierają do niej wiadomości o rodzinie, kraju i nauczaniu dwóch proroków.

Gdy bohaterka Dobraczyńskiego sięga dna i uprawiając rozpustę oddaje się siedmiu demonom, pojawia się rodak Dysmas i dzięki jego pomocy Magdalena, ryzykując życie, ucieka. Przybywa do swego kraju, udaje się do Jerozolimy i tam styka się z Nauczycielem. On jej przebacza i uzdrawia... To zwycięstwo dobra w Magdalenie, która odtąd jest gorliwą uczennicą, owocuje zmianami w życiu osób jej bliskich. Podobnie dzieje się w powieści E.G. Traylor. Rachab po nawróceniu, stając się na powrót Marią, odnajduje swą poranioną rodzinę i zaczyna jej służyć z ogromną miłością.

Przywołując osobę św. Magdaleny zarysowaną w wierszach dwojga polskich poetów, trzeba zauważyć bezpośrednio zaangażowanie podmiotów mówiących. U S. Grochowiaka ze zmetaforyzowanej wypowiedzi przebiega emocjonalnie żywe reagowanie mówiącego. On – do pewnego stopnia – utożsamia się z bohaterką. „Ja” mówiące

znajduje się w czasie rozgrywania się ewangelijnych wydarzeń, ale też patrzy na Chrystusa, uwielbiając Go, z dzisiejszej perspektywy człowieka XX w. Ten poetycko zagęszczony wymiar czasu można odczytać m.in. z drugiej strofki:

*Że był niewiarygodny po tej stronie śmierci – Żołnierz
Dowódczego Ptaka, armii kolan niepokalanych
Niech będzie pochwalony.*

W przywołanych wierszach K. Iłakowiczówny postać św. Magdaleny została zarysowana bardziej szczegółowo. Nie jest to osoba z czasów historycznych, ale w dwóch lirykach Magdalena jest świętą; do niej podmiot się zwraca oraz z nią rozmawia. W dwóch pozostałych wierszach są to osoby noszące to imię. U autorki tomu liryków „Z głębi serca” dochodzi do bardzo osobistego spotkania „ja” z adresatem wypowiedzi. Dzieje się tak przede wszystkim w „Rozmowie ze świętą Magdaleną”, w utworze, w którym dramatyzm wypowiedzi jest bardzo silny, ponieważ odsłonięta została w obu głosach perspektywa potępienia i rzeczywistego zbawienia. Na początku wiersza pada pytanie ja” mówiącego: *jaką zdobyłaś cenę / zbawienie?* W odpowiedzi św. Magdalena wskazuje na cenę swego cierpienia osoby religijnej, która była w grzechu, doświadczyła pokus *wężowych*. Tą ceną jest jej wola pójścia za Chrystusem, który swą mocą osłonił bohaterkę i wprowadził ją w stan *miłosnej pożogi* – stopniowego oczyszczenia.

U K. Iłakowiczówny we wspomnianej rozmowie dochodzi do ukazania dramatycznej prawdy o losie człowieka, do którego szatan ma dostęp, którego kusi i o którego toczy śmiertelną walkę. Jest to rzadkie, nie tylko w naszej literaturze, tak głębokie (można by porównywać z Sępem-Szarzyńskim) ukazanie ludzkiego bojowania, człowieczego życia – rozpiętego między biegunami zła i Dobra:

*O miłośnico zbawiona,
próżna przed grzechem obrona:
czart mnie za rękę włóczy,
kamieniem serce tłucze...
Zapomniałam bożego wzroku,
błąkam się w pachnącym mroku;
jedwabiem oczy – ściśnięte,
usta – pocałunkiem zamknięte...
Na ramionach, na szyi – hańby sine ślady!
O święta Magdaleno, przyszłam do Ciebie po radę.*

Tę ciągle jeszcze otwartą tu dla podmiotu perspektywę wyboru zła czy dobra rozstrzyga późniejszy utwór K. Hłakowiczówny. W zakończeniu wiersza „Marta i Maria” (mogącego śmiałością sformułowań budzić kontrowersje u ludzi o powierzchownej religijności) pada dwuwiersz:

*i miłość, która truje, i żar, co kaleczy,
nosiłam w chorym sercu na kształt wielu mieczy.*

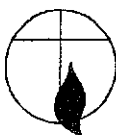
Cierpienie powodowane ową miłością, która truje i kaleczy, jest cierpieniem prowadzącym podmiot do Boga. W metaforycznym spięciu zostaje przywołana przez poetkę osoba Matki Bożej. Jej serce przecież zgodnie z prorocstwem Symeona, przeniknął miecz boleści. „Ja” liryczne K. Hłakowiczówny w wierszu „Rozmowa ze świętą Magdaleną” przemianę swego chorego serca – podobnego do Magdaleny – łączy z bólem Maryi. Poetka dostrzega w dziele zbawczym, obok ceny męki odkupienia Chrystusa, także – zasługi Jego Matki (oczywiście i świętych). Człowiek jej przywołanych wierszy, niosąc swój krzyż grzeszności, odwołuje się do zapłaty dokonanej w wydarzeniu odkupienia. W swej drodze pójścia za Mesjaszem łączy się także z Tą, która Bogu powiedziała „tak” i jako pierwsza – bardzo umiłowała.

Z grzesznicy święta

W obu powieściach przemiana życia Marii Magdaleny dokonuje się stopniowo, przebiega w pewnym okresie, jest procesem. W utworze Ellen G. Traylor Rachab w spotkaniu z Jezusem doznaje cudownego uwolnienia z opętania przez złe duchy i staje się inną osobą, ale duchowy rozwój bohaterki trwał wcześniej i trwa także po owym spotkaniu. Podobnie dzieje się w powieści J. Dobraczyńskiego. Maria Magdalena, doświadczając miłosiernej miłości Mesjasza, zmienia sposób życia; stając się uczennicą Chrystusa, przyspiesza swoje człowiecze dojrzewanie. Przemiana jej osobowości nie nastąpiła jednakże w jednorazowym akcie i nie pochodziła tylko z zewnątrz – od Jezusa. Załączki tego przeobrażenia widoczne są już w momentach jej upadków. Przytłoczona złem, w głębi nie akceptuje tego zła. Gdy pojawia się możliwość zerwania z nim, czyni to z narażeniem życia. Doświadczając Jezusowej dobroci, staje się kimś innym, ale nadal zmaga się ze swymi ludzkimi słabościami (na wyższym już poziomie).

Proces przeobrażenia Magdaleny z grzeszniczki w świętą mniej widoczny jest w opowiadaniu ks. M. Malińskiego „Maria Magdalena”. Trudno się go dopatrzeć w zmetaforyzowanym wierszu S. Grochowiaka. W udramatyzowanym liryku K. Iłakowiczówny, w omawianej „Rozmowie...”, ów proces przemiany lirycznej bohaterki jest wyraźnie sygnalizowany.

TADEUSZ P. POLANOWSKI, ur. 1946, absolwent filologii polskiej KUL-u, bibliotekarz na tej uczelni, obecnie na rencie. Autor zbiorów poetyckich: „Schodzenie” (1994), „Listy do przyjaciół” (1996), „Wiele dróg” (2001). Mieszka w Lublinie.



ks. Andrzej Blewiński

Religijność łódzkiej młodzieży akademickiej

Współczesna młodzież znajduje się w dość osobliwym punkcie historycznym. Z jednej strony korzysta z wolności, jaką przyniósł rok 1989, z drugiej zaś strony przekracza próg XX w. i wchodzi w trzecie tysiąclecie z nowymi uwarunkowaniami, jakie proponuje teraźniejszość. Niewątpliwie czasy, w których przyszło nam żyć, powodują przeobrażenia ustrojowe, polityczne, gospodarcze, społeczne, moralne, a nawet religijne, i każdy mimo woli, podświadomie im ulega. Gdy poddajemy się działaniom czynników obiektywnych, kształtujących oblicze rzeczywistości, w wyraźny sposób dokonuje się transformacja osobowościowa każdego z nas. Obserwując młodzież i jej zainteresowania, trzeba zauważyć, jak bardzo się one zmieniły, nawet w stosunku do poprzedniego pokolenia. Wprawdzie wielu starszych dziwi sposób bycia młodzieży, ubierania się, wartościowania, zachowania, zainteresowania, ale przecież te sprawy zawsze budziły wiele emocji ze strony ustępującego pokolenia. Zwykle towarzyszył temu sprzeciw i brak platformy porozumienia. Z punktu widzenia młodzieży zawsze istnieje inne, odmienne spojrzenie na wiele aspektów życia dorosłych. W związku z tym zauważa się dość powszechnie u młodego pokolenia brak tolerancji i niezrozumienie wielu zagadnień. Dlatego obserwowany konflikt pokoleń jest zrozumiały, a nawet w pewnym stopniu uzasadniony. Tego typu zjawiska obiektywnie nie wzbudzają większych emocji, lecz potwierdzają pewną prawidłowość. Choć młode pokolenie Polaków w sposób oficjalny odnosi się negatywnie do istniejących społeczno-moralno-religijnych struktur życia, to jednak nie są to ludzie straceni czy pozbawieni wartości.

Jakże zaskakujące są prywatne rozmowy z młodzieżą, zwłaszcza studenczką, która potrafi ukazać swoją prawdziwą twarz, zupełnie inną niż ta powszechnie znana z życia codziennego. Oficjalnie młodzież jest solidarna w swoich zapatrywaniach na wszelkie dziedziny życia, reprezentując poglądy, z którymi de facto osobiście wewnętrznie się nie zgadza. Czynią to głównie z obawy, by nie być poświadczonym o zacofanie i konserwatyzm. Hołdowanie modzie i tzw. nowoczesności nie zawsze idzie w parze ze zdrowym rozsądkiem. Dopiero, gdy

zdobędą zaufanie, potrafią się otworzyć i ukazać właściwe oblicze. Dotyczy to także płaszczyzny religijnej, która zwykle pozostaje strefą niezwyklej intymności. Choć młodzież akademicka konwencjonalnie zajmuje postawę krytyczną wobec Kościoła, to jednak prywatne zdania bywają odmienne. Przeprowadzono stosowne badania socjologiczne populacji akademickiej miasta Łodzi. W eksperymencie przeprowadzonym w 1998 r. wzięło udział 520 osób. Są to reprezentanci największych uczelni w Łodzi: Politechniki, Uniwersytetu i Akademii Medycznej, bo one skupiają ponad 70% wszystkich studiujących w tym mieście. Dzięki tym rozważaniom, przeprowadzonym za pomocą anonimowych ankiet można nieco odsłonić prawdziwy obraz zbiorowości studenckiej. Anonimowość bowiem, jak wskazuje praktyka, sprzyja szczerości. Słuchacze wyższych uczelni stanowią dość specyficzne środowisko społeczne. Należy brać pod uwagę ogół jednostek, kręgów, grup społecznych i innych zbiorowości, z którymi człowiek styka się w ciągu swego życia i które wywierają wpływ na jego zachowanie¹. Z kolei czynniki, które składają się na to środowisko, obejmują przyjęte reguły ludzkiego zachowania, poglądy i wyobrażenia, przyjęte normy i hierarchie wartości moralnych, etycznych, religijnych itp.

Zbiorowość zaś należy rozumieć jako ogół ludzi mających jakąś cechę wspólną, wyróżnioną przez obserwatora, bez względu na to, czy ludzie ci uświadamiają sobie jej posiadanie². Trzeba podkreślić, że już sam fakt studiowania na wyższej uczelni powoduje wykreowanie specyficznego sposobu myślenia charakterystycznego dla każdej z nich. Warto odnotować charakterystyczne cechy wspólne studentom określonych formacji intelektualnych. Z. Kawka i E. Lewandowska, zajmując się postawami światopoglądowymi, opisują środowisko akademickie jako poszukujące wartości i kształtujące osobowość na podstawie dostępnych modeli i własnych przemyśleń. Według tych autorów religijność studencka jest bardziej emocjonalno-obyczajowa niż refleksyjno-moralna. Studenci dostrzegają potrzebę praktykowania religii, ale w znacznie mniejszym stopniu, niż to odczuwają ludzie starzy czy nieszczęśliwi. Sądzą, że wierzenia są właściwe ludziom o niższym poziomie intelektualnym. Samą religię pojmują jako związek człowieka z Bogiem i szansę na rozwiązanie zagadki ludzkiego życia. Według nich chrześcijaństwo nie jest jedyną i prawdziwą reli-

¹ J. Szczepański, *Elementarne pojęcia socjologii*, Warszawa 1972, s. 251.

² Tamże, s. 243.

gią, gdyż każda religia zakładająca istnienie Boga może być wiarygodna. Większość uznaje, że założyciel chrześcijaństwa – Jezus Chrystus – jest postacią historyczną. Mimo że zdecydowana większość deklaruje przynależność do katolicyzmu, to jednak znaczny odsetek przeżywa problemy i wątpliwości religijne, wielu zaniedbuje praktyki, ma braki w wiedzy i formacji religijnej. Wśród praktykujących regularnie najwięcej jest pochodzenia robotniczego i rolniczego. Studenci sami stwierdzają, że kwestie filozoficzno-religijne są zbyt trudne, by zająć wobec nich stanowisko.

Spora część nie potrafi wskazać możliwości poznania Boga ani określić kryteriów prawdziwej religii, jak również nie rozumie podstawowych prawd wiary.

Kłopotliwe są pytania dotyczące grzechu i jego natury. Pomimo tych braków postrzegają oni chrześcijaństwo jako atrakcyjną propozycję³. Wraz z upływem lat nie nastąpiły w życiu studentów znaczące zmiany w sposobie oceny zjawisk, czego dowodem są wyniki obecnych rozważań.

Przynależność wyznaniowa

Wiara, to postawa człowieka wobec Boga, którą określa się jako poznanie i uznanie Absolutu⁴. Obowiązek wyznawania wiary wynika z analizy aktu wiary i nakazu Chrystusa. Domaga się ona uzewnętrznienia w postaci spełniania praktyk religijnych.

Łódź pod względem wyznaniowym stanowi generalnie stabilny monolit. Choć daje się zauważyć funkcjonowanie kilku wyznań i sekt, to jednak katolicyzm jest zdecydowanie dominujący. Według własnej opinii 92,2% badanych to chrześcijanie, w tym 86% katolicy, a 7,8% uważa siebie za ateistów. Tak znaczny odsetek wierzących świadczy o trwałym zakodowaniu religii w sercach młodych ludzi. Jednak sposób przeżywania wiary wyraźnie różnicuje chrześcijan. Aby ułatwić młodzieży odnalezienie się we właściwej relacji do wiary, postanowiono stworzyć kilka kategorii, wobec których studenci dokonywali osobistej autodeklaracji. Sama przynależność do katolicyzmu nie przyczynia się automatycznie do intensywności wiary

³Z. Kawka, E. Lewandowska, *Postawy światopoglądowe i polityczne studentów*, Acta Universitatis Lodzensis, „Folia Sociologica” nr 12/1985, s. 147.

⁴W. Piwowarski, *Religijność wiejska w warunkach urbanizacji. Studium socjologiczne*, Warszawa 1971, s. 18.

i praktyk religijnych. Można formalnie i subiektywnie uznawać siebie za katolika, jednak kryteria nie zawsze bywają zgodne z obiektywną oceną przynależności. W związku z tym w gronie wierzących pojawiają się różne odcienie konfiguracji: od „wyznawania wiary bez zastrzeżeń”, przez „wątpliwości”, „zaniedbywanie praktyk” aż do „odrzućcenia praktyk”. Łącznie grupa ta tworzy 78,2%. Wśród studentów łódzkich najliczniejsza populacja – 39,1% – określa siebie jako „wierzący, ale zaniedbujący praktyki”. Dość zaskakujący jest fakt, iż w tej kategorii dominują kobiety. Na drugiej pozycji są „wierzący bez zastrzeżeń” (19,9%). W tej kategorii kobiety również stanowią liczniejszy odsetek. Powyżej średniej mieszczą się też studenci roku pierwszego, którzy w miarę upływu lat zaczynają mieć coraz więcej wątpliwości i zaniedbań. Kolejną grupę stanowią wierzący, którzy rezygnują z praktyk. Ta niekonsekwentna postawa wierzących niepraktykujących dotyczy 17,4% ankietowanych. Jest ona charakterystyczna dla mężczyzn oraz studentów roku ostatniego. Osobno należy potraktować młodzież obojętną religijnie (8,3%). W tej grupie też jest więcej mężczyzn niż kobiet oraz studentów z roku ostatniego.

Kolejne kategorie uznają siebie za niewierzących (13,5%). W tej grupie spotykamy niewierzących, ale praktykujących (2,1%), niewierzących z wątpliwościami (3,7%), niewierzących z przekonania (4,6%), a nawet walczących z religią (1,2%). Ciekawe wydaje się zjawisko wzrostu religijności wśród studentów Łodzi. Badania przeprowadzone w 1987 r. wykazują, że było wtedy o 10% mniej studentów wierzących niż obecnie⁵. Nasuwa się jednoznaczny wniosek, że liczba wierzących wcale nie maleje, choć młodzi wstydzą się publicznego okazywania swoich przekonań religijnych. Dlatego metoda ankietowa okazuje się obiektywna przy analizowaniu postaw religijnych społeczeństwa.

Motywacje przynależności konfesyjnej

Przez motywację będziemy rozumieć zespół deklarowanych przez katolików czynników wewnętrznych i zewnętrznych, które warunkują przyjęcie religii. Ogół motywów wiary prowokujących do działania i kierujących działaniem człowieka w taki sposób, aby prowadzić do określonego wyniku, będziemy nazywać motywacją religijną⁶.

⁵ F. Czarnota, *Religijność studentów. Studium socjologiczne na przykładzie wybranych uczelni w Łodzi*, Lublin 1987, s. 25.

⁶ J. Mariański, *Przynależność do Kościoła jako problem badawczy*, „Chrześcijanin w Świecie”, nr 20(1972)6, s. 28.

Najczęściej pojawia się pięć motywacji, z tym że dwie z nich są najliczniejsze i dotyczą przyjętego w dzieciństwie chrztu (73,4%) oraz wychowania religijnego oferowanego przez dom rodzinny (75,7%). W tych kategoriach zarówno mężczyźni jak i kobiety, rocznik pierwszy i ostatni, oraz poszczególne uczelnie są dość zgodni i polaryzacja stanowisk jest wyjątkowo nieznaczna. Względnie wysoki odsetek spośród studentów łódzkich uczelni dodaje jeszcze motywację chyba najbardziej satysfakcjonującą. Chodzi o wybór przynależności wyznaniowej, dokonany w sposób wolny. Takie uzasadnienie jest bliskie aż połowie respondentów. Podczas gdy pierwsze motywacje mają podłoże w polskiej tradycji rodzinnej, gdzie chrzest jest celebracją religijno-towarzystwą, a pozostałe sakramenty są przyjmowane często ze względów społecznych, osobista decyzja opowiedzenia się za wartościami chrześcijańskimi wymaga pogłębionej refleksji i stosownych działań. Na podstawie wypowiedzi studentów można stwierdzić, że świadoma obecność młodych ludzi w Kościele nie jest anachronizmem, lecz silną wewnętrzną potrzebą, która uzasadnia powyżej opisany stosowny wybór.

Pojęcie wiary w Boga

Wiara to inaczej postawa psychiczna człowieka, która polega na przeświadczeniu o prawdziwości jej twierdzeń, mimo ich empirycznej niesprawdzalności. Wierząc, dana jednostka dobrowolnie i całkowicie powierza się Bogu, uznaje Go za absolutną Prawdę i Dobro, ku któremu chce kierować swoje życie⁷. Dla człowieka wierzącego prawda o istnieniu Boga jest fundamentalna i normatywna. Przyjęcie lub odrzucenie wiary rodzi daleko idące konsekwencje. Dlatego zdumiewa fakt, że aż 39% sądzi, że wiara religijna wcale nie musi się wiązać z przeświadczeniem o istnieniu Boga. Idea wiary zamyka się w uzyskaniu pewności, że On istnieje jako rzeczywistość obiektywna i działa realnie. Taki pogląd podziela 52,8% młodzieży akademickiej. Pod pojęciem wiary w Boga studenci rozumieją „uznanie Jego ingerencji w ludzkim świecie” (58,9%) oraz dostosowanie życia do wymagań Boga zawartych w Dekalogu (67,7%). Znacznie mniej wszelkich nakazów własnej religii (26,4%).

Gdy tak postawimy problem, zauważymy, że młoda inteligencja nie potrafi z należytą wnikliwością stanąć wobec istotnych zagadnień

⁷K. Bukowski, *Wiara*, w: Z. Pawlak (red.), *Katolicyzm A-Z*, Poznań 1982, s. 381.

religijnych, traktuje wiarę dość instrumentalnie nie jako postawę, ale jako zadanie. W związku z tym postanowiono zbadać, jakie jest rozumienie terminu „ateizm”. Okazuje się, że mimo wszystko prościej jest określić wiarę niż niewiarę w Boga, gdyż brakuje wiarygodnych przesłanek intelektualnych. Studentom najłatwiej jest przyjąć argument, który uznaje Dekalog za twór wyłącznie ludzkiego umysłu (47,8%) oraz wynikające z tego faktu ułożenie osobistego życia tylko za pomocą praw świata materialnego i prawidłowości życia społecznego (44,6%). Argumenty słabszej mocy mówią o bezkrytycznym zaufaniu do rozumu ludzkiego (39,3%) i naukowym stwierdzeniu faktu nieobecności Boga w świecie (30,1%). Poruszane w tym miejscu zagadnienia dotyczące wiary i niewiary są bardzo trudne, ale umiejętność wyrażenia własnej opinii ze strony studentów pozwala choć trochę zrozumieć mentalność i sposób oceny zjawisk, jakie zachodzą w określonej populacji.

Stosunek do ludzi o innych przekonaniach

Bez wątpienia motywacja przynależności wyznaniowej oraz określenie swojego miejsca w Kościele ma reperkusje w relacjach interpersonalnych, które wyrażają się w konkretnych odniesieniach. Najwięcej osób opowiada się za tolerancją, która stanowi dla ogółu Polaków pewien tradycyjny model stosunków społecznych. Taka postawa jest bliska aż 94,3% badanych. Tolerancja jest ściśle związana z akceptacją, niekiedy nawet z pobyżaniem, dlatego niełatwo określić, czy w tym przypadku jest ona bardziej skierowana ku obojętności czy też ku sympatii dla drugiego człowieka. Z kolei „obojętność” i „sympatia” są pojęciami powodującymi pewien chaos w mentalności. Z tego powodu znacznie mniej osób opowiedziało się za nimi. W tej sytuacji wyrażna życzliwość i sympatia zyskują tylko 48,5% poparcia. Obojętność, która zasadniczo nie zawiera czynnika emocjonalnego, jest podzielana przez mniej więcej jedną trzecią danej populacji.

Reasumując należy stwierdzić, że studentów generalnie cechuje wyrozumiałość, życzliwość, otwartość, a szczerłość jest cechą o wielkich walorach, na które jest chyba największe zapotrzebowanie.

Praktyki religijne

Socjologia religii zajmuje się jej przejawami w aspekcie zjawisk zewnętrznych. Jedną z oznak są praktyki religijne, które rozumie się jako czynności obrzędowe nakazane lub zalecane przez Kościół. Jest to chyba najbardziej charakterystyczny parametr, wynikający bezpo-

średnio z przynależności do określonej wspólnoty wyznaniowej, najbardziej widoczny, a więc tym samym możliwy do zaobserwowania i kategoryzowania. Praktyki są bowiem pozytywnym lub negatywnym znakiem religijności. Wśród wielu pobożnych praktyk wyróżniono: uczestnictwo w niedzielnej mszy św., korzystanie z sakramentów pokuty i Eucharystii, modlitwę codzienną i udział w katechizacji.

Jak wynika z analizy danych, tylko 35,4% studentów uczestniczy regularnie w niedzielnej Eucharystii, 21,9% czyni to mniej systematycznie, a 29,4% praktykuje sporadycznie. Ogółem do uczestnictwa w niedzielnej mszy św. przyznaje się 86,7% populacji ankietowanych. Najbardziej gorliwi są słuchacze Politechniki (61,4%), mniej Akademii Medycznej (55,8%), zaś najmniej Uniwersytetu (54,9%). Znaczną polaryzację można zauważyć między kobietami (63,5%) i mężczyznami (50,2%). Istnieje także duża rozbieżność w uczęszczaniu do kościoła zależnie od roku studiów. Podczas gdy słuchacze pierwszego roku chodzą do kościoła dość regularnie (68,3%), to gorliwość ostatniego rocznika spada (46,1%). Warto odnotować, że wśród osób nigdy nie uczęszczających na msze św. (11,2%) najwięcej studiuje w Akademii Medycznej.

Po stosownej analizie wyników można dojść do wniosku, że wbrew pozorom młodzież akademicka generalnie nie uważa, że udział w niedzielnej liturgii jest jakimś anachronizmem, aczkolwiek sama obecność na mszy św. wcale nie musi mieć jednoznacznie religijnej motywacji, może mieć np. uzasadnienie towarzyskie, stwarzając możliwość spotkania z przyjaciółmi. Zauważa się stopniowy wzrost liczebności tzw. grupy katolików okazyjnych, którzy nawiedzają świątynie z różnych okazji, zwłaszcza uroczystości o charakterze rodzinno-religijnym. Ta grupa liczy aż 29,4%. W ostatnich latach wystąpiła wyraźna dwukierunkowość praktykowania niedzielnej mszy św., zarówno w stronę większego zdyscyplinowania, jak i w stronę niesystematyczności. Dla młodych ludzi msza św. jest przede wszystkim spełnieniem pewnego rodzaju nakazu (gdyż uczestnictwo w liturgii jest traktowane jako praktyka obowiązkowa), a następnie dopiero przyczyniem religijnym. Młodzież w miarę rozwoju przeżywa kryzys życia religijnego, w tym również życia sakramentalnego. Dotyczy to zdecydowanie sakramentu pokuty.

Jest to przede wszystkim skutek niezrozumienia idei tego sakramentu i jego wpływu na życie. Faktem jest, że aż 23,1% populacji akademickiej nigdy nie korzysta ze spowiedzi, a najbardziej oporna jest młodzież medyczna (27,9%). Spowiedź okolicznościowa z okazji uroczystości religijnych, praktykowana co kilka lat, jest właściwa

14,5% ankietowanych. Sakrament pokuty, jako realizacja przykazania kościelnego, które domaga się przynajmniej corocznej obecności przy konfesjonale, jest praktykowany przez 19,4% studentów. Kilka razy w roku, w zależności od wewnętrznej potrzeby, korzysta ze spowiedzi 30,1% młodzieży. Zgodnie z ideą pierwszych piątek miesiąca lub nawet częściej odbywa spowiedź tylko 8,8%, co sygnalizuje powolne odchodzenie do praktykowania tego sakramentu, który w polskiej rzeczywistości jest niezwykle uroczyste celebrowany przez rodziny przeżywające pierwszą Komunię dziecka. W związku z powyższym zastanawia motywacja przyświecająca decyzji przygotowywania dzieci do tego wydarzenia, które de facto nie prowadzi do zintensyfikowanych przeżyć religijnych. Przyjmowanie Eucharystii dowodzi żywotności wiary i stanowi niejako kontynuację pokuty, gdyż praktycznie te sakramenty są traktowane jako wzajemnie się uzupełniające. Ciekawe, że dane dotyczące udziału w Komunii nie zawsze są relatywnie proporcjonalne do korzystających ze spowiedzi. Pośród grona nigdy nie korzystających z sakramentów jest 16,4% tych, którzy rezygnują z udziału w Komunii, ale 23,1% tych, którzy rezygnują ze spowiedzi. Trudno logicznie wytłumaczyć to zjawisko, gdyż nasuwa się wniosek, że niektórzy przystępują do Komunii bez uprzedniej spowiedzi. Jest to konkluzja, którą muszą przeanalizować duszpasterze i katecheci, im bowiem z mandatu Chrystusa została zlecona troska o właściwe kształtowanie sumień wiernych. Tylko skromne 1% stoi po drugiej stronie, tzn. regularnie w każdą niedzielę przyjmuje Komunię św. Do jasnego obrazu rzeczywistości trzeba dodać 16,4% komunikujących kilka razy w miesiącu oraz 25% kilka razy w roku.

Dość zbliżona jest liczba osób, które raz w roku korzystają z tego sakramentu (18,6%). Podobnie przedstawia się udział procentowy osób spowiadających się i przyjmujących Eucharystię „co kilka lat” (15,5%). Dość powszechnie zauważa się, że spadek przyjmowanych Komunii św. następuje w związku z powolnym odchodzeniem od praktyk religijnych wraz z wiekiem. Przejawem tego są liczne braki i zaniedbania występujące w życiu religijnym. Jest to zjawisko obserwowane powszechnie, które dowodzi braku skuteczności dotychczasowych metod duszpasterskich.

Modlitwa jest chyba najbardziej rozpowszechnioną formą kontaktu z Bogiem. Kościół wprawdzie zachęca do udziału w tych praktykach, ale traktuje jako nadobowiązkowe. Są one określane jako praktyki pobożne i zawierają w sobie dużą wartość pozytywną, dzięki której mogą spełniać funkcję wskaźników religijności. Według samych badanych modlitwę praktykuje ogółem 82% respondentów, choć

czynią to z różnym nasileniem. Codzienne modlitwy odmawia 27,4% młodych ludzi, niesystematycznie czyni to 54,6% (zwłaszcza przed ważniejszymi wydarzeniami życiowymi), a 16,6% odcina się od praktyki pacierza, twierdząc, że nie jest im to niezbędne do życia. Tych, którzy modlą się niesystematycznie, jest dwukrotnie więcej niż modlących się codziennie. Tajemnicą osobistą człowieka pozostaje zawsze jakość i forma praktykowanej modlitwy.

Ostatnim zagadnieniem pośrednio związanym z praktykowaniem religijności jest udział w katechizacji, której celem jest wychowanie do życia religijnego. Choć uczestnictwo w nauce religii zależne jest od woli rodziców i zainteresowania uczniów, należy odnotować wysoki odsetek tych, którzy korzystają z katechizacji szkolnej. Uczestnicy ankiety twierdzą, że korzystali z katechezy szkolnej w ramach edukacji podstawowej (82,2%). Uwzględniając zaś katechizację na poziomie szkoły średniej, zauważa się niewielki spadek (78,2%). Ogromny spadek zainteresowania zdobywaniem wiedzy religijnej, a więc tym samym załamanie edukacji religijnej, widać na przykładzie włączania się w struktury duszpasterstwa akademickiego. Choć istnieje wiele możliwości w tym względzie, jedynie 10,6% studentów pragnie pogłębiać rozbudzone zainteresowania religijne. Okazuje się, że katechizacja szkolna słabo przygotowuje i wychowuje do duszpasterstwa akademickiego. Zastanawiać też może motywacja uczęszczania na lekcje religii w szkole ponadpodstawowej. Czyżby tylko zdobyć zaświadczenia o ukończeniu katechizacji przedmałżeńskiej? Większa liczba aktywnych członków duszpasterstwa akademickiego uczy się na ostatnich latach (13,1%) niż na pierwszych (8,1%). Wynika to głównie z faktu, iż początkujący studenci poszukują różnych form samorealizacji. Do tego dochodzi też brak doświadczeń związanych z ogólnym sposobem studiowania, które wypełnia znaczną część dnia. Spośród badanej populacji 2% przyznaje, że nigdy nie korzystało ze szkolnej katechezy. Przedstawione tu dane potwierdzają duszpasterze akademicki, którzy dostrzegając problem, usiłują rozeznaczyć aktualną sytuację i poszukiwać skutecznych metod pracy z młodzieżą.

Ujmując całość omawianych zagadnień, można scharakteryzować współczesną młodzież akademicką w następujący sposób. Częstotliwość praktyk religijnych utrzymuje się na poziomie średnim, ale z pewną powolną tendencją spadkową, choć nie jest to jeszcze sytuacja alarmowa. Mniej więcej podobny udział procentowy jest rejestrowany na terenie całego kraju. Przynależność wyznaniowa studentów koncentruje się wokół katolicyzmu. Większość uważa siebie za ludzi wierzących, ale świadomie zaniedbujących praktyki religijne, głównie

z powodu lenistwa, a może niedostatecznego przykładu ze strony rodziców i braku odpowiednio silnej motywacji. Podobnie większość uważa, że decyzje o konkretnej opcji wyznaniowej opierają się głównie na przyjętym chrzcie oraz wychowaniu religijnym, gdzie argumenty religijne, choć ważne, jednak nie są uznawane za najistotniejsze. Poszukiwanie właściwej drogi życiowej, przy jednoczesnej pomocy ze strony Kościoła, to dla wielu studentów właściwa motywacja zaangażowania religijnego.

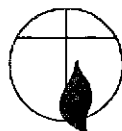
Przyszła inteligencja polska opiera swoją wiarę głównie na przeświadczeniu o istnieniu Boga i Jego obecności w świecie ludzkim. Konsekwencją takiej postawy jest chęć kształtowania życia według woli Boga. Jednak w trudnych czy przykrych sytuacjach życiowych studenci nie potrafią bezgranicznie zaufać Bogu. W ich świadomości możliwa jest krytyczna postawa wobec własnej religii. Ta sytuacja sprawia, że często zasady wiary są traktowane selektywnie. Większość studentów rozumie ateizm jako wyeliminowanie Boga z życia codziennego, przy jednoczesnym bezkrytycznym zaufaniu ludzkiemu intelektowi. Generalnie studenci prezentują postawę tolerancji, sympatii i życzliwości dla ludzi, którzy mają inne przekonania, wierzenia i poglądy. W codziennym życiu religijnym większość przyznaje się do niesystematyczności w modlitwie oraz względnie uregulowanej obecności na niedzielnej mszy św. Dość słabo kształtuje się obraz praktykowanej spowiedzi i Komunii św. Najczęściej jest to formalne spełnianie przykazania kościelnego, które przypomina o wielkanocnej pokucie i Eucharystii. Bardzo niewielki odsetek działa w duszpasterstwie akademickim. Wśród poszczególnych uczelni najbardziej krytycznie i negatywnie wobec rzeczywistości religijnej nastawieni są przyszli lekarze, a najbardziej otwarci i zaangażowani przyszli inżynierowie. Młodzież rozpoczynająca życie studenckie jest pod większym wpływem domu rodzinnego, natomiast młodzież kończąca studia jest bardziej poddana presji środowiska i zachodzących w nim procesów interpersonalnych. To sprawia, że poglądy ich są bardziej liberalne.

* * *

Zaprezentowane powyżej fakty dowodzą, że młodzież łódzka (tak jak cała polska populacja studentów) ma wiele problemów, z którymi nie jest w stanie sobie poradzić. Potrzebuje więc skutecznej pomocy, która mogłaby być zauważona na odcinku pracy duszpasterskiej wszystkich kształtujących oblicze Kościoła. Po zapoznaniu się z wy-

nikami przeprowadzonych prac badawczych warto wyciągnąć z nich wnioski, by nie było za późno, kiedy zmieni się kolejny raz struktura problemów. Każda epoka ma swoje dylematy, które są wyzwaniem dla ludzi kształtujących współczesność. Zagadnienia, które dziś nie zostaną rozwiązane, jutro może nie będą mogły być rozwiązane, bo transformacja jest procesem nieuniknionym. Jednak brak reakcji w stosownej chwili powoduje, że nowe zagadnienia będą przekraczały możliwości, bo każda epoka ma swój kairos. W związku z tym należy apelować do osób odpowiedzialnych za formację studentów o ukazywanie właściwej wizji życia w oparciu o ideały, autorytety, cele i wartości, nadto o tworzenie właściwej atmosfery środowisk wychowawczych. Niejednokrotnie jest to praca od podstaw, ale może być to jedyna możliwa działalność. Młodzież jest wspaniała, trzeba ją jednak z troską i odpowiedzialnością pokochać.

KS. ANDRZEJ BLEWIŃSKI, ur. 1953, absolwent KUL-u (duszpasterstwo rodzin, duszpasterstwo ludzi pracy, teologia pastoralna) i Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie (dr teologii pastoralnej). Wizytator Wydziału Katechetycznego Kurii Archidiecezjalnej Łódzkiej. Proboszcz w Szczawinie.



 sesje - sympozja

ĆWICZENIE WYOBRAŹNI

**Konferencja: polska:
//niemcy@2012**

**Zamek Ujazdowski
w Warszawie
19-21 IV 2001 r.**

Fundacja Adenauera zaprosiła kilkudziesięciu śmiałków do wzięcia udziału w ćwiczeniach wyobraźni, czyli w konferencji „polska://niemcy@2012”. Nie była to typowa konferencja, w której różni prelegenci przedstawiali swoje referaty, lecz raczej forum dyskusyjne, wymagające od uczestników zarówno sporej wiedzy, jak również realnego spojrzenia w przyszłość. Organizatorzy, niemiecka fundacja od lat aktywnie działająca na rzecz pojednania polsko-niemieckiego, stworzyli sześć grup roboczych, które rozmawiały o polityce, biotechnologiach, wojnach, sytuacji gospodarczej, nowych technologiach oraz o stylu codziennego życia za 11 lat. I jeszcze jedno, udział w spotkaniu wzięli zarówno Polacy jak i Niemcy, wymiana opinii stanowiła doskonałą okazję do wzajemnego poznania się i tworzenia w przyszłości wspólnych projektów.

Pierwszego dnia zaproszeni goście przedstawili referaty wprowadzające, które stanowiły zagajenie do całodziennej dyskusji następnego

dnia. Niemiec Armin Laschet, aktualnie poseł Parlamentu Europejskiego, przedstawił wizję, zgodnie z którą za 11 lat euro będzie walutą wszystkich Europejczyków, Polska będzie jednym z 30 członków Unii Europejskiej, a blisko 500 mln ludzi będzie podlegało tym samym prawom. Ta nowa sytuacja zabezpieczy kontynent przed wybuchem wojen. Zdaniem Lascheta za 11 lat Europa z Europy państw przekształci się w Europę obywateli i stanie przed nagłą potrzebą uchwalenia konstytucji, aby uregulować zasady współpracy między państwami narodowymi. Czy rzeczywiście taka będzie przyszłość? Pewnie tak, trudno się nie zgodzić z tak nakreśloną perspektywą, pozostaje jednak pytanie, jakie problemy pojawią się w nowej, zjednoczonej Europie i jak realnie będą się układać stosunki między poszczególnymi narodami. Nie jest bowiem oczywiste, czy znikną wszystkie dotychczasowe konflikty i napięcia. Baskowie prawdopodobnie nie zrezygnują ze swoich dążeń do stworzenia własnego państwa, w Irlandii Północnej będzie się tlił konflikt brytyjsko-irlandzki, a na Bałkanach nie wygasną wielowiekowe animozje. Nie zaszkodzi jednak przeciwiczyć wyobraźnię i wyobrazić sobie różne scenariusze rozwoju politycznego Europy.

Martin Hoch wskazał nowe elementy ewentualnych przyszłych wojen. Jego zdaniem w przyszłości grupy nacisku bądź grupy terrorystyczne będą podejmować prywatnie akty przemocy. Klasyczne wojny toczyć się zaś będą poza granicami NATO. Niekonwencjonalnym zagrożeniem będą z pewnością ataki na

sieci informatyczne, od których w dużym stopniu są już uzależnione systemy obronne.

Nieprzypadkowo jednym z tematów, do których organizatorzy przywiązywali szczególną wagę, były biotechnologie. Niesłychany wręcz rozwój nauk genetycznych stanowi wielką szansę dla ludzkości, ale również ogromne zagrożenie. Według Katherine Reiche, posłanki CDU do Bundestagu, odpowiedzialnej w klubie CDU/CSU za sprawy genetyki człowieka oraz za stosunki z Polską, podstawowym motywem badań i eksperymentów biotechnologicznych jest zmniejszenie ludzkich cierpień i zapobieganie im.

Za 11 lat do coraz bardziej palących problemów będzie należała kwestia rosnących ubezpieczeń, zagrożenia czystości środowiska naturalnego oraz spadającej liczby zatrudnionych. Gdy chodzi o trzecią kwestię, to skalę problemu ilustrują liczby, np. w Niemczech obecnie pracuje 38 mln mieszkańców, za 30 lat będzie pracować 26 mln, a za 50 lat już tylko 18. Z jednej strony spowoduje to ogromne obciążenie systemu ubezpieczeń społecznych, a z drugiej zwiększy dostępność do rynku pracy. Częściowo tę prognozę będziemy mogli zweryfikować już za 11 lat.

Niezwykle interesujące wprowadzenie do dyskusji na temat nowych technologii przedstawił prof. Mieczysław Muraszek z Politechniki Warszawskiej. Jego zdaniem nowe techniki komunikacyjne zmniejszają koszty osiągania celów gospodarczych i sprzyjają tworzeniu silnych, ogólnosiwiatowych firm. Drugą konsekwencją jest wypieranie kultury, która stanowi zabezpiecze-

nie przed barbarzyństwem. Wzrost znaczenia nowych technologii ma też bezpośredni wpływ na wzrost niepewności ogólnospołecznej oraz na zwiększenie możliwości masowej kontroli działań, a nawet myśli jednostek. W jaki więc sposób nowe technologie ukształtują świat w 2012 r.? Bez wątpienia świat będzie stanowił „uniwersum informacyjne” w jeszcze większym stopniu, niż to ma miejsce obecnie.

Z kolei prof. Peter Zellmann z Uniwersytetu Wiedeńskiego wystąpił z tezą, że w 2012 r. ludzie będą mieli więcej czasu niż obecnie, więc będą pracować, aby żyć, a nie żyć, aby pracować. Optymistycznie stwierdził, że *czas wolny będzie siłą życia ludzkiego*.

Te krótkie referaty stanowiły wprowadzenie do dyskusji w tematycznych grupach roboczych. Trudno było uczestniczyć jednocześnie w 6 spotkaniach. Niemniej choćby częściowy udział w niektórych z nich pozwolił na wyrobienie sobie opinii o przebiegu wymiany myśli. W rozmowie o biotechnologii część jej uczestników była zgodna, że nie istnieją dostatecznie silne argumenty filozoficzne, które uzasadniałyby zakaz klonowania reproduktywnego. Inni wskazywali, że klonowanie oznacza w istocie „hodowanie człowieka” i w praktyce rzadko się udaje. Sklonowany człowiek, ale także zwierzę, jest bardzo słaby i cechuje go mała odporność. Uznając klonowanie za rozwiązanie problemu bezpłodności, zafałszowuje się jego rezultaty, bowiem klon będzie dziedziczył m.in. bezpłodność. Wymiana zdań na różne problemy związane z biotechnologią udowodniła,

że jest to dziedzina życia znana wąskiemu gronu specjalistów. Opinia publiczna w niewielkim stopniu zdaje sobie sprawę z możliwości i zagrożeń, jakie niesie ze sobą rozwój biotechnologii. Tym większe wyrazy uznania należą się Fundacji Adenauera, że stara się w ramach swoich możliwości inspirować do dyskusji o badaniach genetycznych. Trudno dziś przewidzieć, jaki stopień zaawansowania osiągną one za 11 lat, chociaż pieniądze inwestowane w tę dziedzinę nauki świadczą, że bez wątpienia jest ona najbardziej dynamicznie rozwijającą się gałęzią. Zdaniem Rüdigera Marquarda, kierownika Sekretariatu ds. Informacji o Biotechnologii we Frankfurcie, w 2012 r. do arsenału terapii zostanie z pewnością włączone klonowanie terapeutyczne, czyli zastępowanie chorych narządów ich zdrowymi klonami.

Dyskusja na temat stylu życia w 2012 r. rozczerowała, moderując ją prof. Zellmann i Reihold Popp nie potrafili pobudzić wyobraźni uczestników. Rozmowa prowadziła do wniosków, że jesteśmy na drodze do społeczeństwa opartego na emocjach, bardzo indywidualistycznego, w którym ulegną rozpadowi tradycyjne więzi społeczne. Brakowało dyskusji na temat stylu życia w rodzinie, oblicza przyszłej rodziny oraz problemów demograficznych, które w istotny sposób będą rzutować na kształt społeczeństwa za kilkanaście czy kilkadziesiąt lat.

Ostatni dzień konferencji był poświęcony podsumowaniu dyskusji. Punktem kulminacyjnym było wręczenie „nagrody.przyszłości@2012” dla instytucji, która w tym roku

w najciekawszy i najskuteczniejszy sposób podejmowała tematy związane z przyszłością. Otrzymał ją tygodnik „Wprost”.

Zwieńczeniem trzydniowego spotkania był pokaz letnich kolekcji mody Anny Kuczyńskiej i Stephany Griesse. Wspólne obyczaje i podobna kultura chyba najbardziej służą zbliżeniu Polaków i Niemców.

Konferencja w Zamku Ujazdowskim odbyła się już po raz trzeci i dowiodła potrzeby bezpośredniej dyskusji w różnych grupach tematycznych. Jej formuła, jak chyba żadna inna, umożliwia bowiem bezpośrednią wymianę opinii między ludźmi reprezentującymi różne środowiska i różne punkty widzenia na wspólczesne problemy społeczne i polityczne. Wielu z tych, którzy spotkali się w Zamku Ujazdowskim, za 11 lat prawdopodobnie będzie zajmować odpowiedzialne stanowiska w życiu politycznym i gospodarczym. Przeciętna wieku wynosiła ok. 30 lat, co też niezbyt często się zdarza na tego typu konferencjach.

Red.

sztuka

POWROTY

*Berliński artysta
z Gdańska.
Daniel Chodowiecki
(1726–1801)*

**Dom Uphagena –
Oddział Muzeum Historycznego
Miasta Gdańska
maj – czerwiec 2001 r.**

Daniel Chodowiecki urodził się w Gdańsku 16 X 1726 r. w kamienicy pod nr 54 przy ulicy św. Ducha w samym śródmieściu, a więc niedaleko Kościoła Mariackiego. Ochrzczony został jednak nie w tej świątyni, ale na nieodległym przedmieściu, w gotyckim kościele Świętych Piotra i Pawła, użytkowanym wtedy przez kalwinów. Jego ojciec wywodził się bowiem z kalwińskiej szlachty wielkopolskiej. Matka, z domu Ayrer, pochodziła z rodziny francuskich hugenotów, którzy po fali prześladowań religijnych we Francji i krwawej Nocy św. Bartłomieja masowo uchodzili do Anglii, Holandii i krajów niemieckich. Utworzyli też gminę w Gdańsku.

Lojalni poddani w nowych ojczyznach kultywowali pamięć swoich korzeni, podtrzymywali świadomość odrębności. Jako emigranci trzymali się razem, wspomagali, zenili we własnym kręgu. Daniel

Chodowiecki, udając się do Berlina za chlebem, jako niespełna siedemnastoletni początkujący malarz i rysownik, mógł liczyć na pomoc i oparcie swoich hugenockich krewnych. Z kręgu tej wspólnoty wyznaniowej wybrał sobie żonę Jeanne Marie Barez. Przeżył z nią ponad 30 lat w *najlepszej zgodzie*, jak zapisał po jej śmierci w 1785 r. Dała mu sześcioro dzieci. Troje z nich związało swoje losy z Kościołem reformowanym. Dwie ich córki wyszły za pastorów, pastorem też został jego syn, Henryk.

Do końca życia związany był ze wspólnotą hugenocką Kościoła Francuskiego przy placu Gendarmenmarkt jako diakon. Pełnił tu także wiele honorowych funkcji, m.in. przewodniczącego zespołu charytatywnego, jak byśmy dziś powiedzieli, co wiązało się ze skrupulatnym prowadzeniem ksiąg rachunkowych. Jedna z nich pokazana została na wystawie. Jak na artystę epoki rokoka i rozluźnienia obyczajowego oraz oświeceniowego fermentu intelektualnego, w którym sam uczestniczył, zachował wielką prawość charakteru. Jako wzięty ilustrator odmawiał wykonywania prac, *gdy widział w nich zagrożenie dla nauki objawionej* – jak pisze Jochen Desel w tekście folderu wystawy. A o kolizję z trendami antyreligijnymi drugiej połowy XVIII w. nie było trudno.

Wystawa w Gdańsku miała na celu uczczenie 200. rocznicy śmierci wybitnego grafika, który szczycąc się swym polskim pochodzeniem, zdobył w pruskiej stolicy rozgłos europejski. Przez współczesnych ceniony był głównie jako ilustrator

wydawanych po niemiecku dzieł literatury światowej: Księgi Psalmów, Cervantesa, Shakespeare'a, Voltaire'a, Rousseau, pierwodruków dzieł Goethego i Schillera oraz dzieł naukowych Basedowa i Lavatera. Ilustrował też poczytne kalendarze, elementarze. Wydawał druki ulotne o charakterze interwencyjnym. Zawarł w nich ogrom obserwacji z otaczającego życia i w tym sensie, jako kronikarz swojej epoki, budzi do dziś zaciekawienie. Najżywsze zainteresowanie budzą jego akwaforty i rysunki utrwalające wizerunki i sceny z życia osób najbliższych, własnej rodziny, znajomych. Tu wymieścimy choć jedną z ponad stu prac na wystawie: „Cabinet d'un peinture. Portret rodziny artysty” z 1771 r. wykonany na prośbę matki, która pragnęła mieć „fotografię” synowej i wnuków. Ta pełna ludzkiego ciepła scena rodzinna we wnętrzu pracowni artysty godna jest porównania z najlepszymi płótnami Chardina.

Dwukrotnie odwiedził rodzinny Gdańsk. Pierwszy raz w 1774 r. na prośbę matki po 30 latach rozłąki. Odbył konno podróż i dwumiesięczny pobyt w Gdańsku udokumentował w „Dzienniku podróży” 108 znakomitymi rysunkami. Dwa lata później przyjechał powtórnie, już po śmierci matki, by wziąć udział w załatwianiu spraw spadkowych.

W Berlinie doczekał się wielkiego uznania. W 1897 r. powierzono mu funkcję dyrektora berlińskiej Akademii Sztuk Pięknych, którą podjął się zreformować. Rozpoczęte prace przerwała jednak śmierć 7 II 1801 r.

Na pokazane w Gdańsku prace Chodowieckiego i pamiątki po artyś-

cie i jego rodzinie złożyły się zbiory Niemieckiego Towarzystwa Hugonotów, Kościoła Francuskiego w Berlinie oraz Biblioteki Johanna a Lasco w Emden. Organizatorami jej były: Muzeum Mitte von Berlin i pracownicy muzealni Domu Uphagena – filii Muzeum Historycznego Miasta Gdańska.

Krystyna Paluch-Staszkiel

SKARBY KULTURY

Klejnoty monarsze. Skarb ze Środy Śląskiej

**Państwowe
Muzeum Archeologiczne
w Warszawie
kwiecień-czerwiec 2001 r.**

W sezonie ogórkowym, choć nie tylko, media chętnie sięgają do archeologii, prezentując często normalne, planowe, choć ciekawe dla specjalistów wyniki badań jako „sensacyjne odkrycia”, „skarby odkopane w burakach”, „tajemnice naszej przeszłości” itd. Czasami jednak trafia się odkrycie, które ze względu na wartość materialną, artystyczną i historyczną znalezionych przedmiotów naprawdę zasługuje na te wszystkie emocjonalne epitety. Takim odkryciem jest niewątpliwie skarb ze Środy Śląskiej.

W maju 1988 r. podczas prac remontowych prowadzonych w średniowiecznej części miasta natrafiono

na ukryte w naczyniach glinianych srebrne i złote monety oraz ozdoby. Monety znajdowane były również na podmiejskim wysypisku śmieci, gdzie trafiał gruz z tej i innych robót budowlanych w mieście. Zaalarmowane, niestety z opóźnieniem, służby konserwatorskie przeprowadziły prace wykopaliskowe oraz usiłowały odzyskać elementy skarbu od przypadkowych znalazców, co oczywiście nie było łatwe. Pozyskiwanie poszczególnych przedmiotów trwało jeszcze w kolejnych latach. W 1998 r. Bank Zachodni z Wrocławia wykupił i przekazał do Muzeum w Środzie Śląskiej 91 srebrnych groszy praskich i złotą ozdobę w postaci orzelka, stanowiącą część skarbu.

Trudno ocenić, jaką część depozytu udało się uratować, z pewnością nie jest to całość, ale nawet ta część, którą zabezpieczono, budzi zdumienie i podziw. Są to bowiem przedmioty nadzwyczajne, arcydzieła sztuki jubilerskiej o ogromnej wartości materialnej, jednocześnie o znaczeniu symbolicznym, należące do osób o najwyższej godności społecznej i politycznej. Po prostu – klejnoty monarsze.

W skład skarbu wchodzi obecnie: złota korona z 8 segmentów zwieńczonych orłami; złota kolista zapona (fibula) z kameą i drogimi kamieniami; dwie pary złotych zawieszek; złota bransoleta (?); 3 ozdobne pierścienie; taśma ze złotej blachy; 3924 monety srebrne i 39 złotych.

Zawieszki-zausznicze zdobione są obustronnie filigranem i wysadzone granatami, szafirami, perłami. Znaczne rozmiary i waga tych ozdób wskazują, że raczej nie były noszone

bezpośrednio w uchu, lecz mogły być naszywane z boku kobiecych nakryć głowy – taki sposób noszenia podobnych zawieszek znany z Bizancjum i strefy oddziaływań sztuki bizantyjskiej. Cechy warsztatowe wskazują na Sycylię jako miejsce produkcji, najpewniej w XII w. Druga para, nieco mniejszych, jednostronnie zdobionych zawieszek jest podobna do poprzednio wymienionych, choć mniej precyzyjnie wykonana. Wysadzone są czeskim granatami. Zapewne z tego samego warsztatu pochodzi bransoleta. Ozdoby te powstały zapewne na Węgrzech w 2 poł. XIII w.

Wspomniałem i niesłychanie ciekawym dziełem sztuki jubilerskiej jest duża, kolista zapona, o średnicy 13 cm, zdobiona granatami, szmaragdami, szafirem i perłami. W centralnej części umieszczono kameę przedstawiającą orła, wyciętą w niebieskim chalcedonie. Takie fibule służyły do spinania ceremonialnych płaszczy dworskich lub kap liturgicznych. Ozdoba ze Środy Śląskiej jest największą znaną w Europie (a tym samym na świecie) i jedną z najpiękniejszych. Wykonano ją zapewne we Włoszech, w 2 poł. XIII w. Kamea może pochodzić z warsztatu sycylijskiego.

Najwspanialszym elementem skarbu średzkiego jest złota korona. Składa się ona z trapezoidalnych niskich segmentów zwieńczonych orłami trzymającymi w dziobach pierścienie, połączonych szpilami z motywem kwiatowym (fleuronem). Znalazona była we fragmentach (jeden z orłów został wykupiony dopiero w 1998 r.) i zrekonstruowa-

na. Płytki zdobione są ażurowymi nakładkami wysadzonymi granatami, szafirami, szmaragdami, akwamarynami i perłami oraz plakietkami emalii. Wielkość korony wskazuje, że była noszona przez kobietę, a dobór motywów dekoracyjnych, częstych w ikonografii małżeńskiej, może sugerować, że była to korona ślubna. To wyjątkowe dzieło sztuki złotniczej powstało prawdopodobnie w początkach XIV w., zapewne w ośrodku paryskim.

Z pierwszej połowy XIV w. pochodzi pierścień z szafirem i złota taśma, służąca zapewne do zdobienia opraw relikwiarzy lub ksiąg.

Monety zapewne należały pierwotnie do tego samego depozytu ukrytego razem z ozdobami w skrytce domu. Mają one ogromne znaczenie w określeniu chronologii powstawania depozytu i wskazują terminus post quem jego ukrycia. Datowane są na 2 poł. XIII i 1 poł. XIV w. Wśród monet srebrnych dominują srebrne grosze praskie Jana Luksemburczyka (3824 sztuki) i Wacława II (98 sztuk). Monety złote to: dukat (cekin) wenecki i floreny różnych władców ze Śląska, Czech, Austrii i Węgier, ale też Burgundii, Florencji i Delfinatu. Datę ukrycia skarbu wyznacza moneta księcia piastowskiego, Wacława I Legnickiego, wybita w 1347 r.

Ogromna wartość znalezionych przedmiotów, niesłychane bogactwo, a przede wszystkim wyjątkowość i znaczenie symboliczne niektórych ozdób, będących insygniami władzy, a w każdym razie symbolem najwyższego statusu społecznego (jak korona i ceremonialna zaponą) bu-

dzą ciekawość i prowadzą do najważniejszego pytania: W jaki sposób te bezcenne klejnoty znalazły się w Środzie Śląskiej? Kto był ich właścicielem? Kto je ukrył? Dlaczego ich nie wydobyto? Rozwiązanie tych zagadek było pasjonującym zadaniem dla historyków. Odpowiedź na wymienione pytania wzbogaca naszą wiedzę o różnych wydarzeniach historycznych, i to zarówno historii politycznej jak i gospodarczej, pozwalając na przyjrzenie się transakcjom kredytowym tego czasu.

Wydaje się, że cenne przedmioty pochodziły ze skarbca królów czeskich, konkretnie Karola IV Luksemburskiego, który, jak wskazują zachowane szczęśliwym trafem dokumenty, pożyczył znaczną sumę pieniędzy, potrzebnych mu w staraniach o tron cesarstwa niemieckiego (kampania wyborcza zawsze pociągała za sobą koszty) od Żyda imieniem Muscho (Mojżesz) ze Środy Śląskiej. Pamiętać trzeba, że Środa Śląska była w tym czasie silnym ośrodkiem handlowym, jednym z najważniejszych na Śląsku. Z tego miasta pochodził Jan ze Środy, biskup Ołomuńca i kanclerz cesarstwa, człowiek gruntownie wykształcony, o zainteresowaniach literackich, w pewnym sensie prekursor humanizmu. To właśnie on, jeszcze jako proboszcz kaplicy Wszystkich Świętych na Hradczanach, prowadził negocjacje w sprawie pożyczki znacznej sumy pieniędzy u żydowskiego bankiera w zamian za zwolnienie z podatku na okres trzech lat, ale pod zastaw skarbów królewskich. Najcenniejsze klejnoty, będące ozdobami kobiecymi – korona, zaponą, zawieszki – mogły należeć

do zmarłej żony Karola, Blanki de Valois, księżniczki francuskiej, a jednocześnie potomkini władców sycylijskich, co wyjaśniałoby pochodzenie tych przedmiotów z warsztatów italskich, sycylijskich czy francuskich. Zapewne owe klejnoty stanowiły depozyt zastawny ukryty razem z resztą majątku w tajnej skrytce. Fakt, że depozyt nie został podjęty, sugeruje, że właściciel musiał umrzeć nagle, nie zdąwszy przekazać informacji o miejscu ukrycia skarbu. Połowa XIV w. to czas wielkiej zarazy, której wywołanie przypisywano Żydom, co wywołało falę pogromów, która nie ominęła też Śląska. Być może, Muscho padł ofiarą któregoś z tych nieszcześć. Królowie czescy mogli czynić starania o odzyskanie depozytu, ale bez rezultatu. Skarb, bezpieczny w tajnej skrytce, przetrwał do naszych czasów.

Skarb na stałe przechowywany jest w miejscu odkrycia – w Muzeum Regionalnym w Środzie Śląskiej. Przed kilku laty prezentowany był w Muzeum Narodowym we Wrocławiu, obecnie, po raz pierwszy, w Warszawie w Państwowym Muzeum Archeologicznym. Wystawa, na której prezentowane są klejnoty tej klasy co skarb średzki, na ogół broni się sama i nie wymaga szczególnej oprawy plastycznej, a jedynie właściwego wyeksponowania zabytków. Bardzo pięknie zostało to rozwiązane w gmachu Arsenalu. Nastrojowy półmrok wyciemnionej sali, dekoracje ścian w stonowanych barwach granatu i lila z jedynie zamarkowanymi sylwetkami postaci ludzkich wzorowanych na przedstawieniach średniowiecznych,

dyskretna muzyka z epoki budują właściwy klimat. Oświetlenie punktowe samych zabytków w gablotach pozwala skupić się na tym, co na tej wystawie najważniejsze. Ciekawy wybór ikonografii średniowiecznej z przedstawionymi elementami stroju i ozdobami pozwala lepiej wyobrazić sobie, jak te przedmioty funkcjonowały. Informacja o odkryciu i zrekonstruowane historyczne tło depozytu pozwalają na zapoznanie się z tą naprawdę fascynującą historią. Nie pominięto również samego miejsca odkrycia skarbu – Środy Śląskiej – przypominając bogatą historię tego miasta i jego liczne zabytki.

Wystawie towarzyszy spory katalog, trochę może zbyt specjalistyczny dla przeciętnego widza, oraz drugi, mniejszy, zawierający krótką historię i to, co najważniejsze, piękne zdjęcia klejnotów monarszych ze Środy Śląskiej.

Katarzyna Czarnecka



TRAGEDIA BEZ „TYJATRU”

Teatr Powszechny
w Warszawie

Król Lear

Williama Shakespeare’a

przekład – Stanisław Barańczak
muzyka – zespół Kormorany
scenografia – Jan Kozikowski
reżyseria – Piotr Cieplak
premiera 12 V 2001 r.

Nowy przekład „Leara”, dokonany przez Stanisława Barańczaka, jest wręcz doskonały: klarowny, w miarę współczesny, w miarę stylizowany, o głębokiej sile poetyckiej i celnym, lapidarnym dowcipie. Kiedy jeszcze byłam tzw. młodym widzem, oglądałam Szekspira przeważnie w szacownych, XIX-wiecznych tłumaczeniach; nieraz podczas takiego spektaklu marzyło mi się libretto, wyjaśniające zawile frazy, podające sens rozwlekłych okresów zdaniowych (a także wyjaśniające, dlaczego aktorzy na scenie śmieją się po kwestii jakiejś postaci – dowcipy szekspirowskie w tamtych przekładach mało kogo z widzów bawiły). Dzisiejsza młodzież unika podobnych przykrych przeżyć, w dużej mierze dzięki Barańczakowi właśnie.

Podobnie jak Barańczak stał patynę z tekstu, twórcy spektaklu obrali „Leara” z tradycyjnej, pełnej szerokiego gestu konwencji teatral-

nej. Nie ma tu „tyjatr”, jak wżgardliwie jeden z wielkich naszych reżyserów nazywał rozbuchane inscenizacje szekspirowskie. Rzecz dzieje się w oszczędnej, ciemnej dekoracji, kilka sprzętów pełni rozmaite role: stół nie jest tylko stołem, ale także dybami, chatką, łóżkiem. Kostiumy są „współczesne”; biorę to określenie w cudzysłów, bo ich kroje nie przynależą do żadnej konkretnej epoki czy mody; kostiumy te są tylko funkcjonalnym odzieniem, nie zaprzatającym uwagi ani aktorów, ani widzów.

Nie ma w przedstawieniu Cieplaka wielkich scen zbiorowych, efektownych pojedynków (które zresztą w teatrze bywają często niezamierzenie komiczne). Kłębią się w nim za to emocje, te najistotniejsze. Niczym nie przysłonięta rozgrywa się tragedia „zblazowanego starucha”, który, jak pisał Boy, *zrośnięty ze swoim tronem, nawykły do czci, posłuchu i kadzideł, uwierzył, że królewskość tkwi w nim samym, że nic go nie może z niej odrzeć*. Lear pragnie *i przelać swoją władzę, i kosztować jej słodyczy; i robić królów, i sam pozostać oberkrólem, i rozdać, i mieć* (cytaty z arcyciekawego programu do spektaklu, zredagowanego przez Cezarego Niedziółkę).

Lear Szekspira i Zapasiewiczza jest postacią antypatyczną, ale autor i aktor, w miarę rozwoju akcji, zmuszają nas do empatii, współczucia, wreszcie do bezwarunkowego potępienia Goneryli i Regany – mimo że przecież i one mają swoje racje.

Zbigniew Zapasiewicz wyraziście rysuje wszystkie wewnętrzne i ze-

wewnętrzne przemiany Leara. Najpierw jest tyranem udającym „ludzkiego pana”, który nagradza uwielbiające go pokorne działki. Widać, że starannie przygotował się do uroczystości podziału królestwa, widać, z jaką rozkoszą słucha peanów na swoją cześć. Kiedy Kordelia (Edyta Olszówka) psuje mu ten spektakl, wpada we wściekłość, przypomina jednocześnie rozkapryszonemu szczeniaku, któremu odebrano zabawkę, i sklerotycznego, egoistycznego starca podnoszącego każdą swą zachciankę do rangi prawa. Kiedy upokorzą go hojnie obdarowane córki, walczy, snuje wizję zemsty, coraz bardziej gorąckowo broni się przed poczuciem utraty godności, od gniewu przechodzi do rozpacz – aż w końcu daje za wygraną. W finale na krześle siedzi człowiek zmity jak gałgan, bezbronny, o pustej twarzy. Kiedy pojawia się Kordelia, jeszcze odżyje na chwilę, ale jako ktoś zupełnie już inny, Lear wita najmłodszą córkę raczej jak matkę, z naiwną, poruszającą skwapliwością dziecka. Najświetniej zagrał Zapasiewicz scenę nad ciałem Kordelii. W tej sekwencji nie ma patosu, a jest w niej prawda, nie tylko ta psychologiczna, lecz ta egzystencjalna. Postać stworzona przez Zapasiewicza ma istotnie szekspirowski wymiar; wyczełowane szczegóły składają się na poruszające emocje uogólnienie.

W spektaklu jest jeszcze kilka innych dobrych ról. Kazimierz Kaczor zagrał Kenta, wierność upostaciowaną; ta postać została przez Szekspira dość blado namalowana, ale Kaczor potrafił nadać jej wiarygodne, charakterystyczne rysy. Bła-

zen Piotra Machalicy emanował poczuciem tragicznej ironii, która ujawniała się w przeszyconych desperacją drwinach. Od Goneryli (Katarzyna Herman) i Regany (Justyna Sieńczyłło) bił chłód kobiet pełnych namietności, lecz pozbawionych uczuć pozytywnych. Adam Woronowicz (Edgar) zbudował przekonującą postać człowieka, by tak rzec, zredukowanego. Rafał Królikowski stworzył komiczną i odrażającą figurę lumpendworaka.

Peter Brook pisał o „Learze”: *Okazuje się teraz, że sztuka ta bezpośrednio dotyka palących problemów naszej epoki: stare i nowe ścierają się na gruncie naszego społeczeństwa, naszej sztuki, naszego pojęcia postępu, naszego sposobu życia. Oto – co mogą wynieść z tego utworu aktorzy – jeśli się nim przejmą; oto, co możemy w nim znaleźć – jeśli się nim zainteresujemy. Będzie wtedy można porzucić fantazyjne stroje; cały sens będzie zawarty w przedstawieniu, w grze. Jakby napisał to Brook o spektaklu Ciepłaka.*

* * *

Na dwie godziny przed przedstawieniem „Leara” w foyer Teatru Powszechnego uroczystość otwarto wystawę poświęconą Aleksandrowi Bardiniemu – z okazji 25. rocznicy znakomitej premiery „Barbarzyńców” Gorkiego w jego reżyserii. Na wystawie zgromadzono wiele zajmujących fotografii, w rolach i prywatnych, sporo nie prezentowanych wcześniej publicznie dokumentów – jak choćby list Bertolta Brechta (zabawne, że podpisywał się małymi

literami: bertolt brecht) z propozycją, by Bardini zagrał główną rolę w „Życiu Galileusza”.

Bardini był nie tylko wybitnym inscenizatorem i aktorem, ale także autorytetem dla środowiska; w wielu teatrach po premierze dyrektorzy z drżeniem czekali, co powie Sasza (tak go nazywano). Cechami charakterystycznymi Bardiniego, człowieka o powikłanej, trudnej biografii, były głębokie poczucie ironii i samoironia, jakiś rodzaj dystansu wobec świata. Autor wystawy, Cezary Niedziółka, pomysłowo podkreślił te cechy. Na dole każdej planszy z fotografiami i dokumentami umieszczone zostało to samo, wspańnięte zdjęcie Bardiniego – na jego twarzy maluje się właśnie ten zaprawiony ironią dystans; wydaje się, że jego spojrzenie, pełne wiele wiedzącej, nieco kpiącej, pobłażliwości, obejmuje zarówno sceny z jego własnego życia, jak i nas, tak często zapominających o prawdziwej hierarchii ważności spraw.

Joanna Godlewska

MIĘDZY WARSZAWĄ A ŁÓDZIĄ

***Sinfonia Varsovia* w Łowiczu**

**Katedra w Łowiczu,
21 IV 2001 r.**

Przeżywamy obecnie Rok Kardynała Wyszyńskiego. By uczcić tę okazję, zespół orkiestry Sinfonia

Varsovia przygotował specjalną trasę koncertową wiodącą przez Łowicz, Lublin i Zamość. 21 kwietnia ta jedna ze świetniejszych polskich orkiestr zaczęła tournée od Łowicza. Przyciągnął zarówno zespół jak i prowadzący koncert: Krzysztof Penderecki. Poza tym melomani w mniejszych miastach rzadziej mają okazję posłuchać ciekawych koncertów w najlepszym polskim wykonaniu. Tym bardziej cieszy inicjatywa Komitetu Obchodów Roku Kardynała Stefana Wyszyńskiego, który objął patronat honorowy nad tym przedsięwzięciem, że rozwija się w ten sposób kultura muzyczna w mniejszych ośrodkach, mimo że do stolicy czy pobliskiej Łodzi jest naprawdę niedaleko.

Repertuar koncertu był tak dobrany, by każde z dzieł ukazywało w jakiejś mierze postać Kardynała. Utwory były chronologicznie i stylistycznie dość odległe od siebie, co przy innej okazji byłoby dziwnym, a nawet szokującym zastawieniem. Tutaj jednak chodziło o coś innego, o to właśnie, by przez muzykę ukazać wielowymiarowość postaci prymasa Wyszyńskiego. Geneza jednego z prezentowanych dzieł ściśle wiąże się z najnowszą historią Polski, a osoba Kardynała ma w nim pierwszorzędne znaczenie.

Miejsce pierwszego koncertu tournée Sinfonii Varsovia było szczególnie ciekawe – barokowa katedra, niegdyś kolegiata w Łowiczu, gdzie pochowano licznych prymasów Polski. Koncert składał się z trzech części, czy raczej części, które tworzyły atmosferę całości. Na początek usłyszeliśmy słynną Arię na strunie G ze Suiy D-dur

nr 3 BWV 1068 Jana Sebastiana Bacha. Mimo że zespół nie wykazuje tendencji do wykonania stylowego, w duchu i tradycji muzyki barokowej, aria wykonana była wręcz mistycznie – dźwięk wpływał z jakiegoś niebytu, fraza była dopieszczona do ostatniej nuty, instrumenty zdawały się wydobywać tony z aksamitu, który uszlachetniał całą arię (miarowe nuty w instrumentach niskich mieliśmy jeszcze okazję usłyszeć podczas tego koncertu w innym utworze). A to był dopiero przedsmak tego, czego wysłuchaliśmy w następnej kolejności podczas tego ciekawego wieczoru.

Jako drugie zabrzmiało „Agnus Dei” z „Polskiego Requiem” Krzysztofa Pendereckiego. Właśnie ta część ma silne powiązania z kard. Wyszyńskim, została bowiem napisana tej samej nocy, gdy cały kraj obiegała wieść o śmierci Prymasa Tysiąclecia. Na każdym wiadomość ta wywarła ogromne wrażenie, zwłaszcza w owym 1981 r. Kompozytor, któremu postać Kardynała była osobiście bliska, w ten sposób przekazał swoje uczucia po śmierci tego wielkiego człowieka. Całe „Requiem” zostało skomponowane w latach 1980–1984, kiedy skrytykował się pomysł wszystkich części. Jest to utwór idealnie oddający nastroje w naszym kraju na początku lat 80. Wspomnijmy jeszcze genęze innych części: sekwencja „Dies irae” skomponowana celem upamiętnienia ofiar gdańskiego Grudnia 1970 r., następne strofy „Dies irae” ze słowami *Recordare Jesu pie* to odpowiedź na kanonizację Ojca Kolbego w 1982 r., dalsze fragmenty tej

sekwencji powstały w 1984 r. na rocznicę wybuchu powstania w Warszawie. Warto zauważyć, że kompozytor używa tekstu liturgicznej mszy żałobnej dość swobodnie, nie jest to więc typowe requiem, lecz połączenie różnych części w efekcie tworzących jedno konkretne dzieło, w ostatniej części słychać nawet tekst *Święty Boże, Święty mocny*. „Agnus Dei” jest jedyną częścią „Requiem” Pendereckiego napisaną na ośmiogłosowy chór a capella, przez co jeszcze bardziej doniosły staje się jego odbiór, nabiera on bardziej pełnego osobistego wymiaru. Na koncercie chór nie był niestety obecny, usłyszeliśmy tylko, przygotowaną przez kompozytora, wersję czysto instrumentalną. Muzyka ta przepojona jest niesłychanym bólem, kompozytor używa tutaj języka tonalnego, nie korzysta z technik przez siebie wypracowanych we wcześniejszych utworach, opiera się na tradycji. Zachwyty po „Agnus Dei” był podobny do tego po arii, poczuliliśmy się w jakiejś nieokreślonej przestrzeni, prowadzeni przez muzykę, która doskonale oddawała ducha głębokiej zadumy i smutku przemijania.

Na koniec usłyszeliśmy, zgodnie z proporcjami dozowania esencji muzycznej przyjętymi przez wykonawców, dzieło najobszerniejsze – III Symfonię Es-dur op. 55 Ludwika van Beethovena, o znamennym podtytule „Eroika”. I to także był ukłon w stronę postaci Prymasa. Pierwotnie utwór ten dedykowany był Napoleonowi, jednak kompozytor po jego samowolnym mianowaniu się cesarzem Francuzów skreślił tytuł, pozostawiając jedynie zapis, że

symfonia jest dedykowana pamięci niezwykle człowieka, bez dopowiedzenia i komentarza. Tym łatwiejsze było więc kojarzenie tego dzieła z wybitną postacią Wyszyńskiego. Muzyka symfonii porywa od pierwszych taktów. Wykonanie było rzeczywiście heroiczne, prawie ekstazyjne, pełne napięcie i wzniosłych uniesień, które doskonale oddawały charakter dzieła Beethovena. Energia roznosiła już nie tylko grających, ale wszystkich słuchających interpretacji pod batutą Pendereckiego. Część pierwsza, Allegro con brio, zagrana została z niesłychaną mocą, a bardzo żywe tempo nadawało jeszcze silniejszy wyraz. Logika przebiegu muzycznego, doskonałe operowanie barwami poszczególnych grup instrumentów, motoryka tej części idealnie tworzyły klimat całego dzieła. Zestrojenie poszczególnych głosów było doskonałe, instrumenty tworzyły jakby jedną całość. Nie tylko część pierwsza, każda z czterech części stanowiła doskonale przemyślaną całość. Dało to w efekcie doskonałe obcowanie z niezwykle sugestywną symfonią Beethovena.

Po koncercie zabrał głos ks. bp Alojzy Orszulik – ordynariusz łowicki. Doszukiwał się on paraleli między emocjami zawartymi w prezentowanych utworach, ich charakterem, a życiem i działalnością Prymasa. Całkiem słusznie, program skonstruowano bowiem niezwykle ciekawie i z ogromnym wyczuciem stworzono niesłychaną wręcz aurę muzyczną wokół postaci Prymasa. Aura ta doskonale oddawała ducha osobowości kard. Wyszyńskiego. Tournée Sinfonii Varsovia należy

uznać za bardzo cenną inicjatywę prezentacji muzyki z dala od centrów wielkich miast. Tym piękniejszy był sam cel – koncert ku pamięci Prymasa Tysiąclecia.

Rafał Monita



PROSZE PAŃSTWA DO PIEKŁA

Traffic

USA 2000,
reżyseria – Steven Soderbergh,
występują: Michael Douglas,
Benicio Del Toro,
Catherine Zeta-Jones,
Dennis Quaid, Don Cheadle
i inni

Właściwie tę recenzję mogłabym rozpocząć podobnie jak Jan Pniewski swój niedawny tekst o „Requiem dla snu” („PP” 5/957): Widziałam wiele filmów poświęconych narkotykowi. Wśród nich były lepsze i gorsze... Problem narkotyków pojawia się w kinie bardzo często, tak w filmach sensacyjnych, obyczajowych, psychologicznych, jak również komediowych; bo też problem ten staje się, niestety, coraz powszechniejszy w prawdziwym życiu. Bywają zatem narkotykowe filmy informacyjne, interwencyjne, tera-

peutyczne i pretekstowe. „Traffic” Stevena Soderbergha to wielowarstwowe narkotykowe studium w każdym z wyżej wymienionych sensów.

Film otrzymał cztery Oscary: za najlepszą reżyserię, za najlepszy scenariusz adaptowany (na podstawie serialu TV Simona Moore’a), za montaż oraz najlepszą drugoplanową rolę męską dla Benicio Del Toro, zaś Steven Soderbergh („Seks, kłamstwa i kasety video”, „Na samym dnie”, „Erin Brockovich”), który tym razem wystąpił w roli nie tylko reżysera, ale również operatora, po raz kolejny udowodnił, że jest niekwestionowanym mistrzem filmowego przekazu. „Traffic” to znakomicie skonstruowana, wielowątkowa opowieść o narkotykowej wojnie między Stanami Zjednoczonymi a meksykańskimi kartelami; kanwę filmu stanowią trzy główne historie (każda z nich filmowana jest w innej tonacji kolorystycznej, gdy różne wątki splatają się ze sobą, następuje kolorystyczna fuzja). W jednej z nich meksykański policjant Javier Rodriguez (grany brawurowo przez Benicio Del Toro), zajmujący się walką z przerzutem narkotyków przez granicę meksykańsko-amerykańską, odkrywa bolesne kontrowersje narkotykowej batalii i odczuwa coraz silniejszą presję zarówno ze strony narkotykowych bossów, jak i własnych dowódców. W drugiej – sędzia Sądu Federalnego z Ohio, Robert Wakefield (świeży Michael Douglas), mianowany przez prezydenta nowym szefem wydziału antynarkotykowego, w toku bezkompromisowych działań mających na celu rozgromienie meksykańskich karteli

zaopatrujących Stany, przekonuje się, że jego własna szesnastoletnia córka jest uzależniona od kokainy. Trzecia historia dotyczy szanowanej rodziny Ayala z San Diego; nieoczekiwane aresztowanie Carla Ayali przez służby specjalne uświadamia pani Ayala (Catherine Zeta-Jones), matce kilkuletniego synka, oczekującej właśnie drugiego dziecka, że jej mąż jest narkotykowym baronem, zaś dobrobyt, jakim ją otaczał, pochodził z jego przestępczej działalności. Po pierwszym szoku delikatna Helena Ayala z zimną krwią przejmie „interesy” męża i nie cofnie się przed niczym, byle tylko wydobyć go z więzienia i przywrócić żądny status quo ante.

Film nakręcony jest w paradoksalnej, „obiektywnej” konwencji, bez moralizatorskiej retoryki, emocjonalnych manipulacji czy ekspresyjnych uproszczeń. Soderberghowi zarzucano wręcz nadmierny chłód i reporterską obojętność wobec przedstawianego świata, ja jednak widzę w przyjętej przez niego powściągliwej postawie zasadniczą zaletę filmu. „Traffic” to wystudiowany obraz piekła, którego kolejne kręgi ogarniają widza tym bardziej dojmująco, że nie zużywa on emocjonalnej energii na identyfikację z poszczególnymi bohaterami, lecz doznaje swego rodzaju paraliżu na skutek obcowania ze wszechobecnym złem i ludzką (tak w wymiarze indywidualnym jak i społecznym) bezsilnością wobec niego.

Tytuł filmu to zarazem słowo-klucz do zrozumienia realizatorskich intencji. W dosłownym sensie „traffic” oznacza albo ruch drogowy, albo też handel narkotykami. Zna-

czenie to można jednakże rozszerzyć z jednej strony na dżunglę wielkomiejskiego życia w ogóle, z jego tłokiem, pośpiechem i powierzchownością, zaś z drugiej na drogę i formę rozprzestrzeniania się narkotykowej zarazy. Soderbergh śledzi wszelkie jej przejawy: mechanizmy narkotykowych transakcji, wzajemne uwikłania poszczególnych karteli i organów wyznaczonych do ich kontroli, reguły rynku „detalicznego”, pułapki uzależnień i niebezpieczeństwa międzyludzkiej uczuciowej znieczulicy.

„Traffic” to film porażający właśnie w swym wymiarze informacyjnym. Czy jednak daje on jakąkolwiek nadzieję na wyjście z zacieśniających się kręgów piekła? Jeśli wspominałam również o pretekstowym traktowaniu problemu narkotyków przez Soderbergha, miałam na myśli możliwość metaforycznej interpretacji jego dzieła. Narkotykiem zaraza to zaledwie jeden z symptomów (czy też może symbol) rozprzestrzeniającego się zła, rozumianego jako obojętność człowieka wobec człowieka (a jednym z przejawów owej obojętności jest agresja) i przyzwolenie na jałowość, namiastkowość własnego życia. Banał? Równie banalne jest rozwiązanie problemu zła (czy też raczej próba, krok ku rozwiązaniu), jakie proponuje Soderbergh: to dostrzeżenie drugiej osoby, chęć zrobienia czegoś dla innych, choćby był to jedynie udział w terapii córki (na co zdobywają się w końcu Wakefieldowie), lub też wymuszenie na lokalnych władzach oświelenia miejskiego boiska do baseballa (co udaje się ostatecznie Rodriguezowi). Gdyby

każdego z nas stać było na jeden taki banalny postępek, może nie mielibyśmy poczucia, że otacza nas piekło na ziemi...

Katarzyna Bienkowska

książki

SPROSTAĆ ŻYCIU

Ludmiła Marjańska
Żywica

Spółdzielnia Wydawnicza
„Czytelnik”,
Warszawa 2001, ss. 71

Tak się złożyło, że równoległe z najnowszym zbiorem wierszy Ludmiły Marjańskiej czytałam notesy Chiaromontego zatytułowane „Co pozostaje” („Czytelnik”, 2001). Uporczywość włoskiego myśliciela w pragnieniu przeniknięcia myślą sensu istnienia nałożyła mi się więc na zmagania się polskiej poetki z ciężarem cierpienia, jaki powoduje śmiertelna choroba i umieranie najbliższej osoby. Powiada Chiaromonte: *Czas w pełni należy do nas, ale to Byt popycha nas i czas ku dopełnieniu. Jesteśmy wolni, jednak nie na tyle, żeby czas nie niósł nas ku śmierci.*

Doświadczenie śmierci, najbardziej graniczne doświadczenie człowieka, udziela się nam właściwie wyłącznie przez śmierć cudzą,

śmierć bliskich osób. We własnej śmierci uczestniczymy już to przez lęk przed nią, już to przez przecucie jej zbliżania się i nieuchronności. Sam fakt umierania, będący poza zasięgiem świadomości umierającego, staje się faktem dla osób towarzyszących, ale i dla nich pozostaje przede wszystkim tajemnicą, bolesną niepojętością. Heroizmem istnienia jest, twierdzi Chiaromonte, *żeby dzień po dniu umieć życiu SPROSTAĆ, żeby je zmieniać w rozumne, znośne i znaczące*. Także w momentach, w których cierpienie spowodowane jego absurdalnością i grozą zdaje się nas przerastać. Ludmiła Marjańska pokazuje w wierszach z tomu „Żywica”, że podjęła wyzwanie sprostania jednej z najcięższych prób, jaką jest ogarnięcie sercem i umysłem konieczności rozstania się z ukochanym człowiekiem. Jej wiersze związane z umieraniem i odejściem męża stanowią głębokie studium sytuacji granicznej, kiedy nasze człowieczeństwo musi dotknąć pewnej ostateczności bytu, zmierzyć się z nią i doświadczyć tego, *co pozostanie* w wyniku tej konfrontacji. I w słowie poezji wyraża poetka piękną ideę Chiaromontego: *Pozostaje – o ile pozostaje – to, czym się JEST, to, czym się było: wspomnienie o tym, że byliśmy „piękni”, jak by powiedział Plotyn, i zdolność ożywienia tego wspomnienia. Pozostaje miłość, jeśli się ją przeżyło, entuzjizm dla wzniosłych czynów, dla śladów tego, co wzniosłe i cenne, na które natrafiamy w popiele życia*.

Wspomnienia przeszłości to jeden z motywów najnowszych wierszy Marjańskiej:

Mój mózg jest nadajnikiem

Nie mogę go wyłączyć

(...)

Na siwe włosy niewidzące oczy

nadajnik nakłada

obraz chłopca z jasnym spojrzeniem

Idziemy wśród zieleni

roześmiani

ulewa srebrnych kropel

To, co przeżyte, stanowi dla poetki wartość, gwarancję, rękojmię zażyłości, to, co dzieje się aktualnie, napawa przerażeniem, pozbawia możliwości nazywania. A przecież w tych prostych, lapidarnych wierszach o bólu z powodu utraty kontaktu, psychicznego rozstawania się z bliskim człowiekiem jeszcze za jego życia, kryje się wielka mądrość ludzkiego doznawania egzystencji. Forma tych zwięzłych utworów pozwala nazwać całość notatnikiem poetyckim, w którym poszczególne przeżycia układają się w przejmujący szczerością krajobraz ludzkiego cierpienia, a także pociechy, jaką niesie trwający wciąż świat, związki przyjaźni i zwykła zdolność godzenia się z losem. *Czarne krople bólu* przeplatają się więc tu *z pszczołami pamięci*, a *ludzka zdolność do cierpienia*, jak pisała w jednym z wierszy Joanna Pollakówna, ze sztuką czułości i współczucia.

Obie te poetki – Marjańska i Pollakówna – łączą pewna wspólna nuta w wyrażaniu niepojętości świata: intymność bezpośredniego przeżywania i wyrafinowanie w kunszcie poetyckiego słowa. W obu przypadkach prostota formy lirycznej jest swego rodzaju wyborem z wielu możliwości poczwajania. Prostota,

zwięzłość zawsze jest walorem, chociaż nie można tym samym odbierać racji bytu poezji poszukującej swego wyrazu w piętreniu obrazów, zawrotności, nieobliczalności słowa, przymierzaniu formy poematu do potrzeb indywidualnej ekspresji, jak robią to poeci od pokoleń, po dzisiejsze praktyki wiersza rozbudowanego w rozlewne meandry frazy epickiej w przypadku choćby Miłosza czy Różewicza. Prostota najnowszych wierszy Marjańskiej wynika przede wszystkim z presji sytuacji, która wyzwala w poetce słowa mówione przez ściśnięte gardło:

*Ten obcy obok mnie to mój
[najbliższy]
Nienawidzi mnie bo mnie kochał
Zastępuję mu oczy
ale on widzi nimi inaczej
blask go razi
świat stracił barwy
potrawy smak
Nie słyszy stukania dzieciółów
moich słów niecierpliwych
został jeszcze dotyk
Głodzi moją dłoń
gdy prowadzę go za rękę
ku nieuniknionemu*

Nasze najbardziej raniące przeżycia odrzucają metafory i wszelkie bogactwo stylu, domagają się mowy jasnej i dosadnej. Analiza stanu choroby budzi lęk autorki, niezgodę i potrzebę bycia dosłowną. Ów umierający człowiek z jej wierszy żyje w nich na zasadzie zdumienia i porażenia poetki jego aktualną kondycją, ale też jako źródło godności i nieustępliwiej aktywności: *zagubiona tożsamość Nieobecna bliskość / Najbliższy jeszcze choć nie*

ten sam człowiek // I ty przy nim / z nadzieją chociaż nie masz złudzeń / Wciąż pytasz chociaż wiesz już że ci nie odpowie / Wciąż próbujesz ożywić umysł który gaśnie. Ta postawa gotowości, czujności, nadziei przewija się przez wiersze pozbawione tytułów, jakby były nieustającą próbą odpowiedzi na natrętne pytania o sens doświadczanego cierpienia, a jednocześnie przekazem wiedzy głębszej, wymykającej się pojedynczemu doświadczeniu, a przecież obecnej w archetypicznym wyposażeniu istoty ludzkiej w mądrość nadrzędną, powszechną, uaktywniającą się w nas od pokoleń w najtrudniejszych momentach życia. Bo przecież po tamtych słowach bolesnych i gorzkich pojawia się strofa inna w nastroju, mówiąca o tym, że życie trwa nadal i nadal dzieje się świat: *A jednak słońce świeci coraz jaśniej / I zieleń jest bujniejsza niż była przed rokiem / I coraz słodsze przyjaźnie głębokie / Jakby chciały udręce twej uczynić zadość // Im większy ból jest tym mocniejsza radość.*

Motyw przenikania się bólu i radości powraca w całym tomie. Nawet gdy wiersze tracą już charakter prób dialogu z żywym wciąż człowiekiem, a stają się elegiami po jego śmierci, ten ton odradzającej się spontanicznie gorączki życia towarzyszy poetce niejako wbrew logice cierpienia. Obok zapisów bólu, takich jak w tej notatce:

*To był tylko przystanek
w drodze na Kalwarię
Dźwignij się wstań
dopiero ranek
daleko do wieczora
Jeszcze nie pora*

pojawiają się akty miłosnej ekstazy:

*Źrenice które zgasną
oślni jasność*

Nie ma w wierszach Marjańskiej bezpośrednich wyznań wiary, ale przewija się przez nie duch chrześcijańskiego poczucia sensu istnienia budowanego w oparciu o wyższy porządek rzeczy. *Przyłóż plaster milczenia / na otwartą ranę* – mówi poetka, ażeby zamknąć bolesny rozdział swego życia, albowiem wszelkie trudne doznania – jak poucza Chiaromonte – *skłaniają – lub powinny skłaniać – do odnajdywania w sobie ufności do tego wszystkiego, co tkwi poza biegiem dni, poza nurtem czasu, poza zdawaniem się na przyjemności i przykrości, poza uwikłaniem w fakty, materię czy choćby zmysłowość*. Poszukiwanie w sobie wymiaru wieczności to właśnie ta najgłębsza ludzka konieczność, ażeby życiu *SPROSTAĆ*, aby nie pozwolić się stłamsić codzienności. Aby móc, jak Marjańska, po traumatycznym doświadczeniu umiærania najbliższej osoby powiedzieć z bezinteresowną pogodą:

*Pogłaszcz mnie – woła sosna
spod szorstkiej kory
kropla za kroplą
żywica
Podstawiam kubek
Wykrwawi się
zakrzepnie
załśni*

Według Chiaromontego najważniejsze jest, *by człowiek w każdych okolicznościach mógł okazać swoją dzielność*. Ta właśnie postawa dziel-

ności lśni przez wiersze Ludmiły Marjańskiej, zaświadczać o tym, że ćwiczona w cierpieniu i radości poznała wszystko, co ludzkie, w wędrowce ku ostatecznemu przeznaczeniu.

Adriana Szymańska

NICZEGO NIE OPOWIEMY DO KOŃCA...

Jan Tulik
Furta

Wydawnictwo NONPAREL,
Krosno 2001, ss. 182

Ta powieść różni się – tematem i zamysłem twórczym – od utworów Jana Tulika, które dotychczas poznałem (ostatnio wydał on opowiadania zatytułowane „Gry nieużyteczne” i tomik wierszy „Suplikacje”). Dość mocno odbiega ona od nurtów i tendencji dominujących we współczesnej prozie polskiej, przede wszystkim swoim maksymalizmem poznawczym, intensywnością introspekcji i subtelnością duchowych wizerunków postaci. Rzadko trafiają się dziś teksty prozatorskie, w których najważniejszym partnerem wewnętrznego dialogu bohatera i najistotniejszym układem odniesienia jego linii postępowania staje się Bóg, pojmowany zgodnie z majestatem teologicznym, i które inicjację życiową – przewodni motyw treści wielu powieści ostatniej dekad – rozpatrują w stosunkowo tradycyjnych, kanonicznych kategoriach konfliktu między po chrześcijańsku

rozumianymi doświadczeniami sacrum a profanum. Mogłby ktoś powiedzieć, że trudno spodziewać się innej intencji poznawczej i innej treści w powieści śledzącej losy młodzieńca, przystępującego do nauki w seminarium duchownym i zamkniętego za furtą zakonną, ale rzecz w tym, że ta furtka nie odgradza szczególnie jego i wszystkich zamkniętych za nią alumnów oraz ich opiekunów od entourage'u miejskiego przedstawionego dość konkretnie: jest to Łęgnica czasów peerelowskich. Również wszyscy członkowie hierarchii zakonnej, od ojca prefekta po siostrę Inez, nie izolują się sami od tzw. rzeczywistości zewnętrznej i od aktualnych wyzwań czasu społecznego. Młodzieńcy „za furtką” podlegają obserwacji narratora przede wszystkim jako członkowie społeczeństwa, w dalszej kolejności jako przyszli (ewentualni: ojciec prefekt nie ma złudzeń co do tego, że tylko nieliczni pozostaną wierni głosowi powołania) księży i zakonnicy.

Klasztor jest więc w powieści Tulika miejscem, w którym alumni sposobią się nie tyle do profesji kleryków (choć naturalnie również), ale w ogóle do życia w świecie współczesnym, w jego nie najdoskonalszym peerelowskim wydaniu. Ojciec prefekt udziela, już pod koniec powieści, jej bohaterowi, Augustynowi – zastanawiającemu się nad wyborem dalszej drogi życia – nauk wcale nie teologicznych; prowadzi z podopiecznym rozmowę jak niemal z równym sobie partnerem w trosce o jego spokój i zrozumienie przezeń samego siebie: *...o was myślę. I o sobie także. Pamiętasz,*

*jak cię zrugalem za to, że chodziłeś wieczorem z dziewczyną po plan-tach... wtedy widziałem w twoich oczach piekielny strach. I pożatowa-łem, że tak nasiadłem na ciebie... Ale – a te twoje oczy widzę nadal – prócz strachu zagnieździł się w nich ból, żal, a może i nienawiść... Bałem się właśnie siebie. Że mogę coś powiedzieć takiego, że mnie znienawidzisz naprawdę... Bóg wie, co z tobą będzie. Co będzie z nami, wszystkimi. Ale pamiętaj: nienawiść, zło nigdy nie prowadzi w dobrym kierunku... Siostra Inez, wielbiąca Boga, a przecież wprowadzająca samą swą młodą kobietą obecnością element ciągłego zamieszania wśród alumnów, obserwująca ich sama z pewną fascynacją i nie bez szczypty nieuświadomionej kokiet-terii dziewczęcej, powiada w pewnej chwili: *Boże, oni bywają jak wylę-knione piaki; jak pisklęta: boją się samych siebie, będą jeszcze długo dojrzawać.* Oczywiście klasztor jest szczególnym miejscem doświadczeń inicjacyjnych, poligonem napięć psychologicznych, stałego „iskrze-nia” między dojrzewającymi do dorosłości chłopcami – co powoduje ciągle krzyżowanie się tu sfer sacrum i profanum w wyjątkowej intensywności. Klasztor staje się także ośrodkiem niemal metafizycz-nie (czy przez Augustyna wręcz mistycznie) odbieranego i doświad-czanego konfliktu zła i dobra; w izolacji i w warunkach ostrzejszej reguły egzystencji kolejne olśnienia światem stają się dla bohatera nie-mal mistycznymi iluminacjami, a uczucia lęgnące się w związkach z najbliższymi nabierają magicznej, niekiedy wręcz makiawelicznej*

mocy. Gra w życie, tocząca się w optyce Augustyna w dużej mierze właśnie między skłóconymi elementami dobra i zła, przyobleka się w fizyczne obecności dwóch kolegów – z jednej strony uporczywie nękającego bohatera swymi skłonnościami do grzechu i występku, zdradzającego homoseksualne zapędy Fukusa, a z drugiej odstręczającego swym posłuszeństwem i świętoszkowatymi manierami Damiana. Z kolei nie opuszczające bohatera erotyczne podniety syblimują się w micie Kasi „spod feretronu”, nigdy bliżej nie poznanej, adorowanej z odległości – tej, z którą podczas jedynej schadzki dopada Augustyna w parku ojciec prefekt, nieświadom nie tylko platonicznego, ale wręcz symbolicznego charakteru tej sympatii.

Jak widać, największą uwagę i staraniem artystycznym darzy narrator „Furty” swoiste psychologiczne misterium wspólnoty młodych ludzi, wyrwanych z pieleszy rodzinnych i środowisk dziecięcych i poddanych wczesnej obróbce surowego regulaminu i niemal spartańskich warunków bytowania. Wśród nich rozgrywa się dramat dojrzewania, poznawania własnego ciała, jego możliwości i ograniczeń, kształtowania kodeksu etycznego, ambiwalencji uczuć, rozkwitu namiętności, wykluwania się zazdrości, zawiści, fascynacji osobą płci odmienniej i świadomości dzielącego od niej systemu tabu, walki z pokusami i nieumiejętności wyznaczenia granicy między dozwolonym szczęściem a moralnym wykroczeniem. Z maestrią aparatu fabularno-stylistycznego odtwarza autor tę mister-

na, ulotną sieć psychologicznych zależności, zawiłości, niuansów, pozostawiając wiele ze swych obserwacji, konstatacji i relacji we mgle niedopowiedzeń, domysłów, sugestii wyobraźni, magicznej tajemnicy osobowości, zgodnie z wygłoszoną niemal ex cathedra uwagą narratora, że: *Świat jest za mgłą. Nigdy nie widzimy go naprawdę. Rozróżniamy kontury, zarysy. Widzimy człowieka z jednej strony, z drugiej, nawet z wielu stron, ale nigdy w całości, z jego złożoną osobowością, jego nieśmiertelną duszą. Niczego nie znamy zupełnie. Niczego nie opowiemy do końca...* „Furta” zdobyła główną nagrodę Fundacji Kultury w dziedzinie prozy za rok 2000.

Mieczysław Orski

VADEMECUM DLA PROBOSZCZA

ks. dr Jan Sikorski
(konsultant i doradca)

Efektywne zarządzanie parafią

Wyd. dr Josef Raabe,
Warszawa 2000

Na rynku wydawniczym ukazała się niezwykle potrzebna praca zbiorowa, w której autorzy podjęli próbę stworzenia poradnika dla osób duchownych, przynoszącego zdaniem autorów wstępu odpowiedzi na wiele pytań dotyczących przede wszystkim świeckiego życia parafii. Adresatami, zgodnie z intencją autorów, mają

być proboszczowie, których postrzega się nie tylko jako pasterzy, ale również jako gospodarzy parafii.

Struktura poradnika obejmuje 10 bloków tematycznych: podstawy prawne, duchowieństwo, proboszcz-pracodawca, odpowiedzialność – ubezpieczenia, finanse i podatki parafii, nieruchomości parafialne, organizacja i zarządzanie parafią, parafianie, działalność gospodarcza parafii, marketing w parafii. Czytelnik z łatwością wyszuka potrzebne informacje, korzystając z przewodnika po poradniku (rozdz. A to indeks rzeczowy). Praktycznym uzupełnieniem niektórych bloków tematycznych jest zestawienie aktualnych przepisów prawnych obowiązujących w kraju.

Rozdz. B („Infoteka”) w zamiarze autorów stanowić miał bazę danych niezbędnych w zarządzaniu parafią. Proboszcz znajdzie tam adresy Kurii diecezjalnych, ośrodków Caritasu, katolickich wyższych uczelni i szkół z internatem, domów pielgrzyma czy centrów medialnych. Nie jest to jednak spis kompletny, co jest zrozumiałe, z uwagi na ograniczone ramy poradnika, jednak wydaje się, że słusze byłoby wskazanie jeszcze ośrodków dysponujących pełną bazą danych np. o szkołach katolickich (sekretariat Rady Szkół Katolickich w Warszawie), adresów katolickich ośrodków adopcyjnych, które mogłyby być uzupełnione wykazem poradni rodzinnych (przy parafiach, Kuriach, ośrodkach Caritasu), a nawet osób zajmujących się wszelkiego rodzaju uzależnieniami. Taki wykaz powinien być uwzględniony i ciągle aktualizowany w informatorach poszczególnych diecezji.

Rozdz. C („Podstawy prawne”) stanowi mały leksykon informacji o Kościele katolickim oraz dotyczy ogólnych podstaw prawnych stosunków państwo–Kościół. Zainteresuje z pewnością ludzi świeckich, bowiem powinien być znany kapłanom, a zwłaszcza proboszczom, którzy przez cztery lata studiowali w seminarium prawo kanoniczne.

Rozdz. D ma nieco mylący tytuł („Duchowieństwo”), bowiem faktycznie dotyczy podstawowych informacji o ubezpieczeniach, podatkach obowiązkowych, zatrudnianiu osób duchownych np. w szkole. Szczególnie przydatne są praktyczne przykłady dotyczące ubezpieczeń, rent lub emerytur świeckich pracowników, księży, sióstr zakonnych. Dobrym pomysłem są wzory wniosków o emeryturę czy rentę, a nawet wypchione druki ZUS-u z uwzględnieniem niektórych konkretnych przypadków. Brak jednak informacji o innych nieobowiązkowych ubezpieczeniach, które mogłyby zainteresować proboszczów (np. III filar ubezpieczenia i różne warianty II filaru).

Część poświęcona podatkom jest napisana ogólnie, bez komentarza wyjaśniającego, nadto niektóre sformułowania z dziedziny prawa podatkowego, np. rodzaje kosztów uzyskania i problematyka remanentu, są w przypadku osób duchownych zbędne. Ksiądz, który chciałby na własny rachunek prowadzić działalność gospodarczą, powinien uzyskać zgodę własnego ordynariusza (zob. kan. 285 § 1, 2, 4 i kan. 286). Innym mankamentem tego rozdziału jest brak uwzględnienia niektórych sytuacji, w jakich może znaleźć się

osoba duchowna, np. wykonując pracę na umowę o pracę jako katecheta w szkole i równocześnie pracując duszpastersko w parafii, albo osoba duchowna pracująca w parafii, jednocześnie pobierająca rentę inwalidzką. Ważną, ale pominiętą kwestią jest wskazanie możliwości korzystania z odliczeń, które przysługują każdemu obywatelowi np. na leczenie, dokształcanie czy darowizny. Należałoby omówić istotę zryczałtowanej formy podatku i formularz PIT 19 A oraz możliwość rozliczenia na zasadach ogólnych w przypadku zrzeczenia się tej formy (wzór zrzeczenia i powody) i opodatkowania w oparciu o podatkową księgę przychodów i rozchodów, z pokazaniem zasad płacenia zaliczek oraz rozliczenia rocznego z uwzględnieniem ulg i odliczeń od podatku. Ważne są również korzyści wynikające z jednej lub drugiej formy opodatkowania. Inną sprawą godną uwagi byłoby wskazanie aktualnych wzorów rocznych zeznań podatkowych na zasadach ogólnych. Wydaje się, że autor tego rozdziału zbyt literalnie korzystał z rozporządzenia o prowadzeniu księgi przychodów i rozchodów, i znalazły się tam zapisy, które nie dotyczą księży. Z pewnością jest to trudny obszar, ale powinno się szczególnie w tej dziedzinie dokonać gruntownej analizy i próby połączenia wyżej wymienionego rozporządzenia z ustawą o podatkach dochodowych od osób fizycznych, ale tylko w obszarach i zakresach dotyczących osób duchownych.

Autorka rozdz. E zwraca szczególną uwagę na kwestię, która budzi dużo emocji, a mianowicie

stosunek pracy między proboszczem-pracodawcą a osobą świecką – pracobiorcą. Wskazuje konieczność przestrzegania Kodeksu Pracy, na mocy którego obowiązują umowy o pracę oraz wynikający z nich obowiązek ubezpieczenia pracowników i przestrzegania przez obie strony zawartych w nich warunków. Ważną sprawą powinny być też umowy o dzieło, co ilustruje przykład umowy o wykonanie konfeksjonatu czy remontu w kościele. Praktyczną pomocą dla proboszcza są wzory kwestionariuszy umów o pracę i o dzieło oraz wzory rozwiązań tych umów. Istotnym uzupełnieniem byłoby przykładowe określenie zakresu obowiązków poszczególnych pracowników parafii, np. organisty, kościelnego czy pracowników kancelarii.

Rozdz. F poświęcony jest odpowiedzialności cywilnej za wyrządzone szkody. Autorka w sposób przekonujący i bardzo jasny wyjaśnia pojęcie szkody, wskazuje osoby, które prawnie ponoszą odpowiedzialność za uchybienia, omawia winę, a także możliwość naprawienia szkody.

Rozdz. G („Finanse i podatki parafii”) zawiera informacje o tym, jak korzystać z usług bankowych. Są one przydatne dla proboszcza, który powinien mieć dobre rozeznanie w różnorodności lokat na rachunkach bankowych. Autorka próbuje wyjaśnić i pokazać za pomocą matematycznych wzorów sposoby obliczania odsetek i prowizji. Podane przykłady konkretnych banków często nie przystają jednak do codziennej rzeczywistości parafialnej, w której przeciętny proboszcz udaje

się do najbliższego oddziału PKO BP (tego banku nie ma w poradniku) lub PEKAO S.A. Tytuł tego rozdziału sugeruje, że dotyczy on parafii jako osoby prawnej, w związku z czym niezasadne jest umieszczanie w tej części treści merytorycznej dotyczącej prowadzenia księgi przychodów i rozchodów, która dotyczy osób fizycznych (proboszcz jest osobą fizyczną i jeżeli zrezygnuje z ryczałtu, to korzysta z wyżej wspomnianej księgi). Należałoby tu rozszerzyć informację o prowadzeniu ksiąg rachunkowych, zgodnie z ustawą o rachunkowości. Natomiast zasady prowadzenia księgi przychodów i rozchodów powinny znaleźć się w rozdz. D z dokładnym i wnikliwym komentarzem dotyczącym osób duchownych.

Warto byłoby też dokładnie scharakteryzować obowiązki płatnika, w przypadku zatrudniania przez parafię pracowników świeckich np. w zakresie czynności techniczno-rachunkowych, prowadzenia dokumentacji, obowiązków deklaracyjnych, przechowywania dokumentów (przez 5 lat).

Rozdz. H o nieruchomościach parafialnych, napisany przystępnie przez prawnika, daje skondensowaną wiedzę o prawnej stronie użytkowania, kupnie i sprzedaży tych obiektów, jak i o darowiznach, dzierżawach, najmach i księgach wieczystych. Aż się prosi, aby w przyszłości rozdział ten został poszerzony o elementarne wiadomości dotyczące prowadzenia dokumentacji obiektów, budżetowania, planowania i przeprowadzania remontów budynków parafialnych.

Rozdz. I („Organizacja i zarządzanie parafią”) oraz rozdz. J („Pa-

rafianie”) stanowią swoisty wstęp do tematu, który w przyszłości powinien zostać rozbudowany.

Rozdz. K traktujący o działalności gospodarczej parafii wskazuje tylko jedną z możliwych form działalności świeckich w parafii, jaką jest fundacja. Powinien zainteresować proboszczów większych miejskich parafii i ich parafian, którzy prowadząc fundację, mogliby wspomóc finansowo wspólnotę. Osoby zainteresowane mogą znaleźć tu nie tylko podstawy prawne dotyczące fundacji, ale gotowe wzory statutów. Wydaje się jednak, że warto by było dokonać wyraźnego rozgraniczenia pomiędzy majątkiem osobistym księdza – osoby fizycznej, a majątkiem parafii jako osoby prawnej, na której ciąży obowiązek ewidencjonowania zdarzeń gospodarczych (pełna rachunkowość). Należy wyraźnie zdecydować o tym, kto będzie prowadził działalność gospodarczą – osoba fizyczna czy prawna. Inny ważny aspekt to obowiązek sporządzania sprawozdań w oparciu o urządzenia księgowo prowadzone zgodnie z ustawą o rachunkowości, przyjmowanie i realne rozliczanie darowizn, które parafia otrzymuje (ustawa o stosunku państwa do Kościoła katolickiego). Jest to bardzo ważny i trudny obszar, który również wymaga umiejętnego połączenia zagadnień ekonomii, prawa handlowego, podatkowego i polskiej specyfiki Kościoła katolickiego.

Rozdz. L („Marketing w parafii”) to omówienie nowego zagadnienia, które pojawiło się w naszym życiu w ostatnich latach i wdarło się również do Kościoła, chociażby przez liczne przykłady działalności organi-

zacji non profit. Sponsoring jest ważnym środkiem stosowanym nie tylko przez organizacje i osoby prywatne w celu poprawy wizerunku i jako instrument w komunikacji z otoczeniem. Dla każdego proboszcza będą to cenne informacje.

Pożyteczne byłoby ukazanie także innych metod współpracy z przedsiębiorstwami i sposobów komunikacji społecznej z wiernymi, np. zarządzanie przez cele, zarządzanie strategiczne czy chociażby innowacyjne podejście do zarządzania. Może cieszyć próba połączenia tych dwóch dziedzin życia, trzeba pamiętać jednak że Kościół to wspólnota wierzących, ludzi ochrzczonych i uznających prawdy wiary i zasady moralne Kościoła katolickiego. Wydaje się jednak koniecznością skorzystanie z doświadczenia innych proboszczów, którzy nie znając nowych metod komunikacji i marketingu, ułatwiają ludziom dostęp do Boga i cieszą się dużym uznaniem swoich wiernych.

W sumie jest to wydawnictwo potrzebne, sędzę, że nawet oczekiwane przez proboszczów. Pozwala na nowe spojrzenie na parafię, dodaje pewności w poczynaniach personalnych i gospodarczych, likwiduje wiele obaw i wątpliwości, które występują u kierujących parafiami. Poradnik ma charakter uporządkowany, łatwo się po nim poruszać, a forma skoroszytu pozwoli na wpisanie autorskich uzupełnień i zmian w prawie. Sędzę, że wskazane braki będą uzupełniane w kolejnych wydaniach. Ta pozycja powinna znaleźć się w każdej z ponad 10 000 polskich parafii.

ks. Janusz Wiśniewski

OCALANIE PAMIĘCI

Zbigniew Florczak *Inny brzeg jesieni.* *Carmen vilnense*

Czytelnik,
Warszawa 1999

Komentując po latach jeden ze swych esejów, Zbigniew Florczak pisał: *Nigdy mnie nie opuści nostalgia wyrażona na ostatniej stroniczku. Do Rzeczypospolitej wielonarodowej. I do tego wszystkiego, co to znaczyło w mentalności, obyczaju, kulturze jej obywateli. Głęboko, bez namysłu (choć piszę to po gruntownym namyśle) pogardzam prymitywną ideą państwa jednonarodowego* („Grypsy i reminiscencje”, Londyn 1995, s. 229). Zainteresowanie wielonarodowymi stronami rodzinnymi, widoczne od jakiegoś czasu w publicystyce Florczaka, zaowocowało ostatnio swoistą summą: powieścią z młodych lat spędzonych na Wileńszczyźnie. Urodzony w 1923 r. w Wilnie, absolwent tego samego co Czesław Miłosz Gimnazjum Zygmunta Augusta, Florczak zdążył przed wybuchem wojny rozpocząć studia na Wydziale Sztuk Pięknych Uniwersytetu Stefana Batorego. Służył potem w AK, walczył w powstaniu warszawskim, a następnie osiadł w Brukseli, gdzie ukończył szkoły: Sztuk Pięknych i Dziennikarstwa. Jako emigrant, nawiązał współpracę z londyńskimi „Wiadomościami” i szybko zdobył rozgłos artykułami, które – jak w wiele lat później pisał Gustaw Herling-Grudziński – były niezwykle

stymulujące, nonkonformistyczne („Kultura” nr 5/1994). Pozyskany przez Herlinga do współpracy z „Kulturą”, ogłosił kolejne teksty pisane „pod prąd”, w tym także (w nr. 3/1949 r.) „Podróż na horyzonty” – zawierającą ideę „Klubu Trzeciego Miejsca”, zrzeszającego ludzi tak samo odpornych na sowiezizm, jak na Zachód.

W 1950 r. wrócił z Brukseli do Warszawy, jednak w zmienionych warunkach potrafił zachować margines niezależności. Podejmując rozrachunek z emigracją – pisał o Giedroyciu z powściągliwym szacunkiem. Pracując w warszawskiej „Kulturze” i publikując w „Polityce” – powstrzymał się przed wstąpieniem do Partii. Zajmował się tłumaczeniami z francuskiego, a przede wszystkim – pisarstwem i krytyką z zakresu historii sztuki. Wcześniej, w październiku 1956 r., artykułem „Rozmowa z Zachodem” w „Nowej Kulturze”, wywołał ostrą replikę moskiewskiej „Prawdy”. A w końcu powrócił też do współpracy z Giedroyciem i artykułem o znamienitym tytule „Koniec Małej Stabilizacji” („Kultura” nr 5/1968), podpisanym po raz pierwszy pseudonimem „Pelikan”, opowiedział o przebiegu słynnego zebrania Związku Literatów Polskich w styczniu 1968 r.

Eseje „Pelikana” stały się odtąd w paryskiej „Kulturze” kroniką krajowej rzeczywistości czasów późnego Gomułki i wczesnego Gierka (do 1975 r.). Współpraca z „Kulturą” trwała niemal do końca istnienia pisma (zakończył ją szkic w numerze ze stycznia 2000 r.).

Ostatnia – a trzecia w jego dorobku – powieść Zbigniewa Florczaka

przynosi obraz Wilna i Wileńszczyzny początku lat 40. XX w. Jest to obraz dobrze już zadomowiony w polskiej literaturze. Józef Mackiewicz, Czesław Miłosz, Tadeusz Konwicki – by odwołać się tylko do najwybitniejszych i najbardziej znanych – stworzyli wizję miasta żyjącego bądź w cieniu Sowietów, bądź w czasie kolejnych okupacji wśród grozy totalitaryzmu, wobec załamania się dotychczasowego systemu wartości. Także w powieści Florczaka stare formy odchodzą w przeszłość. Obecni są tu ziemianie (a raczej drobna szlachta gospodarująca na swoim), wileńscy mieszczaństwo i ludzie z miejskiego i wileńskiego plebsu, pojawiają się Polacy, Białorusini i Żydzi (z pyszną, choć trochę niewiarygodną, postacią antykwariusza Szymona Winogrona, człowieka księgi). Różnobarwne i wielokulturowe środowisko, któremu kres położył wkrótce totalitaryzm.

Fikcja jest u Florczaka bardzo często, niemal z reguły, podszyta autentyzmem. Kiedy porównamy to, co pisze on o swym ojcu w „Grypach i reminiscencjach”, przekonamy się, że w „Innym brzegu jesieni” wszystko wygląda tak samo – łącznie z imieniem ojca oraz imieniem i nazwiskiem matki. Narrator, Oskar (Ośka), porte parole autora, jest zadomowiony w inteligenckiej elicie przedwojennego Wilna, opowiada o znanych postaciach swej generacji czy o starszych kolegach z Klubu Włóczęgów. Kunsztowna narracja wywołuje obraz sugestywny, odmalowany z zamiłowaniem do szczegółu i anegdoty. Nic składa się jednak na wizję.

Bo też Florczakowi brak na ogół zmysłu epickiego. Jeżeli zauważy epizod świadczący o lokalnym koloryte opisywanego świata, natychmiast zamienia to w esej – jak w przypadku rozdziału „Pomatuszki”. Jeżeli przytacza czyjąś wypowiedź, zamienia to w wykład, najczęściej historyczny – np. rozważania o Polakach i Litwinach. Książka jest najciekawsza tam, gdzie narrator wyłącza crudycję i dopuszcza do głosu pamięć. Tak właśnie funkcjonuje w powieści postać ojca, niosąca ze sobą zderzenie dwóch różnych doświadczeń i tradycji polskiego wschodu: Wilna i Lwowa. Jednak przy odtwarzaniu wileńskiego świata nie ma mowy o rekonstrukcji ówczesnej świadomości: horyzontów myślowych, systemu wartości, problemów. Przeciwnie: to świadomość dzisiejsza nieustannie nakłada się na świat przedstawiony, dominuje nad nim i w rezultacie przytłumia go i zagusza.

Jest to książka o Wilnie napisana nie tylko przez człowieka „stamtąd”, ale w równej mierze przez człowieka schyłku XX w. doskonale już rozumiejącego, czym np. była w 1939 r. śmierć Witkacego. I więcej jeszcze: jest to książka napisana przez publicystę „Kultury”, zainspirowanego jednakowo „federalistyczną” wizją Giedroycia i Mieroszczyńskiego, jak i pisarstwem Miłosza i Gombrowicza. Jeden z rozdziałów nosi tytuł „Ojczyzna-synczyzna”, gdzie indziej zaś Ośka powie: *My najpierw jesteśmy Polakami, potem długo, długo nic... aż wreszcie pojawia się zarys człowieczeństwa*. Fraza taka jest raczej niewyobrażalna w ustach Polaka pod okupacją,

w dodatku na Kresach, gdzie nieustannie pielęgnowano narodową tożsamość. Wolno też mieć wątpliwości, czy ówczesny wileński inteligent mógł tak bezbłędnie analizować fenomen *Oskara Miłosza, wybitnego poety francuskiego i krewnego naszego poety z Żagarów Czystała*. I czy pogląd na stosunki polsko-litewskie (po niedawnej litewskiej okupacji, o której jednak w powieści nie ma ani słowa) mógł być wyłożony z uwzględnieniem racji drugiej strony? A pogląd ojca narratora na stosunki polsko-ukraińskie? Przecież w tamtych czasach, w obliczu ukraińskiej irredenty (w dodatku sprzymierzonej z Niemcami), nikt ze świadomych Polaków nie mógłby sobie wyobrazić Lwowa jako miasta wspólnego, polsko-ukraińskiego (w najlepszym razie można było marzyć o mieście polsko-ruskim – oficjalne polskie statystyki zawsze odróżniały Rusinów od Ukraińców).

A czy ktoś z ówczesnego młodego pokolenia mógł się zachwycać staroświecką Rodziewiczówną? I aprobeować fakt, że pisarka ta *prawdopodobnie przedstawia Litwinów*? Autor idzie tu tropem Miłosza i z jego „Szukania ojczyzny” (1992) przejmując następującą interpretację epizodu „Wrzосу”: *Doktor Downar siedzi w pepku Warszawy, na Smolnej, a śpiewa przy fortepianie „Lietuvininkai mes esam gime!”* Rzeczywiście, Miłosz tak właśnie pisał: *Mało kto chyba spostrzegł, że Downar wcale nie jest „gentie Lithuanus, natione Polonus”, że, przeciwnie, jest litwomianem i wybiera litewski jako swój język (...) Zaśpiewał „Lietuvininkai mes esam gime”, jakby był na Smolnej*. A jeżeli już jesteś-

my przy inspiracjach Miłoszowych, to zacytujmy jeszcze jeden fragment: *Ale nie dojechał, choć marzył o tym, do sienkiewiczowskiej Laudy. Zachowanej podobno jak mucha w bursztynie.* W III części Miłoszowego „Gdzie wschodzi słońce i kędy zapada”, w „Laudzie” właśnie, czytamy: *I my zamknięci w bursztynie (...) wychwalamy życie minione.* Nigdy też nie napisze Florczak „Wielkie Księstwo Litewskie”, zawsze jest to – jak u Miłosa – „Wielkie Xięstwo”...

Popełnia też autor rozmaite anachronizmy. Czy jest możliwe, by Ukrainiec Taras, wierzący bolszewik, mógł w latach 30. w sowieckim Barze założyć kółko wielbicieli Sienkiewicza?! Przecież Sienkiewicz, a zwłaszcza jego „Trylogia”, był w Sowietach pisarzem wyklętym. Czyżby więc ci ukraińscy komsomolcy korzystali z przekładów przedrewolucyjnych, albo wręcz z polskich, burżuazyjnych oryginałów?! Przecież to sprzeczność sama w sobie – tym bardziej że nie sposób wyobrazić sobie takiego kółka działającego bez zgody władz. Gdyby zaś przyjąć istnienie nielegalne – to tym bardziej nie sposób pogodzić tego z działalnością Tarasa w Komsomole, z brakiem jakiegokolwiek reakcji ze strony NKWD, a wreszcie – ze stałą świadomością bohatera: tak nieskażenie bolszewicką...

Nie jest to, niestety, powieść udana. Ale jest w jakiś sposób ważna. Bo przecież – mimo braku syntetyzującej wizji – została tu ukazana uroda nieistniejącego już dziś świata. I jest tu też obecny – zamierzający na naszych oczach – szla-

chetny ton zgodnego współżycia narodów Polski Jagiellońskiej. Jest wreszcie zawarta miłość do tamtych ludzi – żyjących rytmem ustalonym od wieków. *A od serc naszych serca mieli cichsze...* – pisał niegdyś Słowacki, też wilnianin. Może więc warto spojrzeć na powieść Florczaka jako na próbę ocalenia jakiejś ważnej części naszej tożsamości? W Polsce względnie jednonarodowej, chyżo zdążającej na Zachód, pamięć o trwającej tak długo na Wschodzie wielonarodowości – jest sama w sobie wartością nie do przecenienia.

Andrzej Romanowski

**ŚWIAT
WSPÓŁCZESNEJ
GOSPODARKI –
PRÓBA ZROZUMIENIA**

André Fourçans
*Die Welt
der Wirtschaft
enträtselt
von André Fourçans*

Campus Verlag,
Frankfurt am Main –
New York 1998, ss. 188

André Fourçans jest profesorem ekonomii i nauk o finansach w renomowanej francuskiej Wyższej Szkole Nauk Ekonomicznych i Handlowych (ESSEC) w Paryżu. Jest on także ekspertem finansowym i doradcą Unii Europejskiej, szczególnie w zakresie podatków

i ochrony konsumenta. Jest autorem ciekawej książki „Świat gospodarki” napisanej w formie dialogu z córką, gdzie ojciec wprowadza ją w trudny świat gospodarki. Książka A. Fourçansa znajduje się w tradycji książek pisanych dla własnych dzieci, aby zrozumiały problemy, którymi zajmują się ich rodzice. Taki nowy sposób podejścia w książkach naukowych zapoczątkował już w latach 90. norweski filozof Jostein Gaarder swoją książką „Świat Zofii”, gdzie przedstawił podstawowe problemy historii filozofii swojej córce Zofii. Praca A. Fourçansa stanowi próbę przedstawienia trudnych problemów gospodarczych, mając jednocześnie wartość nie tylko dla młodych czytelników.

W „Prologu” autor stwierdza: *Gospodarka należy do ważnych części naszego życia (...) Dlatego wierzę, że do podstawowych zasad wiedzy 21 wieku należy zrozumienie najważniejszych problemów gospodarczych naszych czasów* (s. 11). Poznanie gospodarki wymaga jednak trochę wysiłku i minimum uwagi, gdyż można ją zrozumieć dopiero wtedy, gdy studiuje się ją w sposób systematyczny. Przy tym A. Fourçans traktuje swoją książkę jako rozmowę o najważniejszych problemach gospodarki, których znajomość jest niezbędna współczesnemu człowiekowi. Uważne spojrzenie na spis treści przekonuje jednak, że struktura dialogu książki odpowiada – w dużym stopniu – nowoczesnemu podręcznikowi o ekonomii. W pierwszym rozdziale autor przedstawia pozytywki, jakie płyną ze znajomości ekonomii. Znajomość ta pozwala podejmować odpowiednie

decyzje w zakresie prywatnym i publicznym oraz w obrębie różnych organizacji. Znajomość ekonomii uzupełnia znakomicie wiedzę z zakresu socjologii, psychologii, politologii czy antropologii. Obecnie mówi się nawet o „intelektualnym imperializmie” nauk ekonomicznych, gdyż coraz częściej metody ekonomiczne stosowane są także w zakresie edukacji, badania administracji, polityki, historii, a nawet badania przestępczości, zażywania narkotyków, rodziny i religii.

W ujęciu A. Fourçansa nie ma nic bardziej praktycznego niż dobra teoria. Wszyscy ludzie, którzy zajmują się gospodarką, przyjmują zazwyczaj określone założenia ekonomiczne. Współczesny świat gospodarki jest bowiem tak złożony, że do jego opisu, zrozumienia czy wyjaśnienia potrzebne są określone modele ekonomiczne, które przyjmują określone uproszczenia na temat rzeczywistości gospodarczej. Taki sposób pracy jest, zauważmy, powszechny w całej nauce. Ekonomiści przyjmują także określone przesłanki normatywne, zasady etyczne i przekonania polityczne. Ekonomia jest nauką, której powstanie wiąże się z nowoczesnością, a szczególnie z indywidualistyczną, liberalną filozofią XVIII w. Poprzednio problematyką ekonomiczną zajmowali się głównie filozofowie i teologowie. Nowoczesna ekonomia ukształtowała się dopiero wtedy, gdy rozwinęła się gospodarka jako całość, gdy regulowała ona ponadindywidualne zjawiska i ich wzajemne oddziaływanie.

A. Fourçans przedstawia w następnych rozdziałach (4 – 15) pod-

stawowe problemy gospodarki: rynek, tworzenie się cen i problemy inflacji, problematykę pieniądza i rynków finansowych; znaczenie stopy procentowej na rynkach finansowych; podstawy bogactw narodów; problematykę zatrudnienia w gospodarce łącznie z tzw. rewolucją keynesowską; problematykę monetaryzmu na tle złożonych warunków wzrostu gospodarczego i zatrudnienia; zagadnienie bezrobocia i aktywności gospodarczej; kursy walutowe i międzynarodowy system walutowy (łącznie z problematyką wprowadzania i funkcjonowania euro); handel międzynarodowy i znaczenie protekcyjizmu handlowego, a także stosunek państwa i rynku we współczesnym systemie gospodarczym. Choć wymienione tutaj problemy gospodarki należą do trudnych i kluczowych zagadnień ekonomii, to jednak lektura poszczególnych rozdziałów jest bardzo ułatwiona przez liczne przykłady z codziennej praktyki. W ujęciu autora procesy inflacji są nie tylko katastrofalne dla systemu gospodarczego, ale także dla całego społeczeństwa, prowadząc często do dyktatury. Potrzebny jest jedynie umiarkowany przyrost ilości pieniądza w gospodarce, który gwarantuje stabilność cen. Dla wzrostu gospodarczego duże znaczenie mają nie tylko takie „neoklasyczne czynniki” jak: praca, kapitał, innowacje, ale także warunki instytucjonalne i organizacyjne gospodarki. W latach 60. i 70. wystąpiło apogeum rozwoju „państwa dobrobytu” opartego na koncepcji Keynesa. Natomiast w latach 70. rozpoczęła się „rewolucja monetaryzmu” zapoczątko-

kowana przez M. Friedmana. W jego ujęciu wysokie wydatki państwowe i deficyt handlowy prowadzą do negatywnych skutków w zakresie wzrostu gospodarczego i zatrudnienia. Obecnie toczy się ostra walka pomiędzy monetarystami a „nową ekonomią keynesowską”. Ta ostatnia wskazuje m.in. na brak regulacji politycznej globalnych problemów gospodarczych. W zakresie zatrudnienia istnieją obecnie dwa podstawowe modele: w Europie – model ze stosunkowo słabym zróżnicowaniem płac i relatywnie wysokim stopniem bezpieczeństwa społecznego, a w USA – model z większymi różnicami w płacach, gdzie część zatrudnionych posiada niskie dochody, żyjąc często w niedostatku, chociaż stopa bezrobocia może być niższa. Autor przyjmuje optymistyczną koncepcję, że *postęp techniczny i innowacje tworzą ogółem więcej miejsc pracy, niż ich niszczą* (s. 95). Jako receptę na zmniejszenie bezrobocia A. Fourcans przyjmuje takie liberalne środki, jak: elastyczny stosunek do płac, obniżenie kosztów płacy za niewykwalifikowaną pracę, bardziej elastyczny czas pracy. Jednocześnie uważa on, że nie ma absolutnej, definitywnej odpowiedzi na pytanie o rolę państwa i rynku. Można raczej stwierdzić, że: *Rynek ma na pewno swoje braki, chociaż także państwo nie jest bez zarzutu. Oprzeć się całkowicie na jednym z nich byłoby bardzo ryzykowne. Oba potrzebują się wzajemnie* (s. 130).

A. Fourcans przedstawia także (rozdz. 16) teorię publicznych procesów decyzyjnych (public choice). Zajmuje się ona funkcjonowaniem

państwa, administracji i demokracji. W tej koncepcji wykorzystuje się także ideę metodologicznego indywidualizmu, charakterystycznego dla ekonomii. Stosuje się tutaj pojęcia rynku politycznego, a także podaży i popytu. Przy tym politycy i przedsiębiorcy konkurują na rynku i próbują „swój produkt” dobrze sprzedać (aby uzyskać głosy wyborców). Prócz tego politycy koncentrują się na podstawowych grupach celowych, ważnych dla ich wyboru.

W ostatnich rozdziałach autor przedstawia zastosowanie metody ekonomicznej w wyborze współmałżonka, a także w zwalczaniu przestępczości. Analiza ekonomiczna zjawisk społecznych nie oznacza jednak wcale odrzucenia wiedzy socjologicznej, psychologicznej czy politologicznej, ale jedynie ich cenne uzupełnienie. Książka zakończona jest słowniczkiem najważniejszych terminów ekonomicznych, a także skorowidzem rzeczowym i osobowym. Choć autor zachowuje formę dialogową, to jednak charakteryzuje się ona raczej monologiem przeplatany pytaniami i zarzutami młodej uczestniczki rozmowy. Książka jest napisana bardzo przejrzyście i zrozumiałym językiem, dając dobry wgląd w procesy gospodarki i podstawowe pojęcia ekonomii. Byłoby dobrze, aby tę ważną i ciekawą książkę przetłumaczyć na język polski jako cenne wprowadzenie do problematyki ekonomicznej, zwłaszcza dla młodych czytelników.

Eugeniusz Kośmicki

O DUCHOWOŚCI ROSYJSKIEJ

Mikołaj Łoski
*Historia
filozofii rosyjskiej*

Wyd. ANTYK, Kęty 2000,
ss. 477

Rosja różnie się nam kojarzy, jednym dobrze, innym jak najgorzej: Rosja to Petersburg i Moskwa, teatr i balet, to literatura i nauki ścisłe, ale Rosja to także Lenin i Stalin, prawosławie i filozofia marksistowska. Mało kto wie o istnieniu filozofii rosyjskiej. I nic dziwnego. Niewiele bowiem pozycji na ten temat istnieje w języku polskim. Najpoważniejszą była dotychczas antologia Andrzeja Walickiego „Filozofia i myśl społeczna rosyjska 1825–1861” wydana przez PWN w 1961 r. W ubiegłym roku ukazały się dwie interesujące książki: „Myśl rosyjska: inna wizja człowieka” Tomáša Špidlika i podręcznik Mikołaja Łoskiego „Historia filozofii rosyjskiej”.

Kiedy mowa o filozofii w Rosji, od razu nasuwa się pytanie: W jaki sposób filozofia dotarła do Rosji i dlaczego tak późno? Pierwsze quasi-poznanie „czym jest filozofia?” pojawiło się tam dopiero po przetłumaczeniu na cerkiewnosłowiański niektórych dzieł Ojców Kościoła. W drugiej połowie XI w. Ruś dysponowała pracami św. Jana z Damaszku. W XIV w. przetłumaczone zostały dzieła Dionizego Arcopagity wraz ze scholiami św. Maksyma Wyznawcy. Rolę

mędrców i duchowych przewodników spełniali w Rosji mnisi, którzy pilnie studiowali Ojców Kościoła, bądź jurodowi – święci awanturnicy. Ci ostatni mieli posłuch nie tylko wśród ludu, ale także wśród carów i możnowładców. Ich główną misją było „być głosem sprzeciwu”. Jawnie drwili i kpili z zasad i norm tego świata. Rozmyślnie prowokowali, wygarniali prawdę władcom-tyranom, napominali ich. A wszystko to po to, by wskazać inny porządek. Choć mistykami nie byli i nie przekazywali Dobrej Nowiny w sposób zamierzony, to jednak wszystko, co czynili, czynili w imię Chrystusa, dla Jego chwały i dobra wszystkich ludzi. Trudno jednak zadowolić się twierdzeniem: Zachód miał filozofów, a Wschód jurodowych. To nie stanowi jeszcze odpowiedzi na postawione przed chwilą pytanie: dlaczego do Rosji filozofia dotarła tak późno? Zwiążną odpowiedź znajdujemy w pierwszym rozdziale książki Łoskiego „Filozofia rosyjska w XVIII i w pierwszej połowie XIX wieku”: *Okres niewoli tatarskiej, a następnie izolacjonizm państwa moskiewskiego, przeszkodziły narodowi ruskiemu w zapoznaniu się z filozofią zachodnioeuropejską. Społeczeństwo nie było dostatecznie zapoznane z kulturą zachodnią, dopóki Piotr Wielki „nie wyrąbał okna ku Europie”*. W pierwszej połowie XIX w. filozofii nie było w ogóle na uniwersytetach rosyjskich, gdyż jej idee – czy w ogóle duch wolnego myślenia – uważane były za wywrotowe i szkodliwe. Wykłady z filozofii wróciły na uniwersytety dopiero w 1860 r. *Wpływ Zachodu natychmiast zaznaczył się w stosun-*

ku do Kościoła. Wśród szlachty rosyjskiej z jednej strony szeroko rozprzestrzeniła się filozofia Voltaire'a z jej wolnością myśli, a z drugiej strony pojawiła się tendencja przeniknięcia w ukryte głębie religii, znalezienia istoty „prawdziwego chrześcijaństwa”. Masoneria pojawiła się w Rosji w pierwszej połowie XVIII wieku i szeroko rozprzestrzeniła się w drugiej połowie tegoż wieku. Spory wpływ na Rosję wywarła myśl francuska, później idealizm niemiecki. Jednak już w latach 30. XIX w. racjonalizm oświeceniowy został poddany ostrej krytyce.

Charakterystykę myśli rosyjskiej Łoski rozpoczął od zaprezentowania dwóch przeciwstawnych sobie tendencji, które w jakimś wymiarze istnieją do dziś: słowianofilów i okcydentalistów. Do pierwszej grupy należeli filozofowie-obrońcy prawosławia, gorący zwolennicy narodów słowiańskich, zaś do drugiej myśliciele otwarci na Europę (czy to współczesną, czy dawną arystokratyczną), obrońcy wolności politycznej. Autor omówił poglądy rosyjskich materialistów i pozytywistów, metafizyków i logików, personalistów i neokantystów. Sporo miejsca poświęcił intuicjonistom. Wspomniał również o filozofach: poetach, naukowcach, prawnikach.

Najwięcej miejsca poświęcił Włodzimierzowi Sołowjowowi. Jego teoretyczne poszukiwania zawsze miały na uwadze dobro człowieka: doskonalenie świata, minimalizowanie zła, przezwyciężanie egoizmu i egocentryzmu, realizację chrześcijańskiego ideału miłości bliźniego, osiągnięcie absolutnych wartości

sensu, dobra, prawdy i piękna. W teorii poznania przyświecał mu program maksymalistyczny. Dążył do pełnego poznania, które jest rezultatem poznania empirycznego, racjonalnego i „wewnętrznego”, czyli mistycznego i absolutnego. Wedle Sołowjowa głównym zadaniem dzisiejszej filozofii jest realizacja uniwersalnej syntezy nauki, dotychczasowych osiągnięć filozofii i religii. Konkretność metafizyki, która bada rzeczywistość stworzoną i podtrzymywaną przez Boga, oraz dążenie do wyczerpującego poznania rzeczywistości – to główne cechy systemu filozoficznego Sołowjowa.

Sporo miejsca Łoski poświęcił również Sergiuszowi Bułgakowowi. Bułgakow był osobowością niezwykle twórczą. Przeżył różne intelektualne fascynacje: marksizmem, idealizmem, myślą Sołowjowa. Współpracował z Uniwersytetem Moskiewskim, razem z Bierdiajewem wydawał pisma: „Nowyj Put” („Nowa Droga”) i „Woprosy Filozofii” („Filozoficzne Pytania”). Został wydalony z Rosji przez władze sowieckie za wrogi stosunek do obowiązującej doktryny. W swoich pracach proponował wiele interesujących i oryginalnych rozwiązań w zakresie metafizyki chrześcijańskiej.

Aby lepiej zrozumieć specyfikę myśli rosyjskiej, można ją zestawić z filozofią zachodnią. Oczywiście, w tym tak radykalnie uproszczonym porównaniu nie chodzi o próbę wykazania przewagi jednej nad drugą, ale o ustalenie pewnych – chyba ciekawych i ważnych – różnic i cech charakterystycznych myśli rosyjskiej. Jak wiadomo, zachodnia

filozofia europejska ukonstytuowana została głównie przez Arystotelesa, Platona, Kartezjusza, Kanta, Hegla, Nietzschego, Husserla i Heideggera. Najpełniej wyraża się w metafizyce i epistemologii. Ta pierwsza bada byt jako byt, rzeczywistość w ogólności i jej przyczyny. Epistemologia zaś zgłębia problem aktu poznania, pyta o jego podmiot, źródło i granice. Filozofia europejska ma długą historię, wiele w niej nurtów, dróg, szkół i metod. Bardzo często ma ona charakter systemowy, teoretyczny, racjonalny i abstrakcyjny. Natomiast filozofia rosyjska trzyma się realnego życia, konkretnego człowieka i jego doświadczeń. Bierdiajew parafrazując kartezjańskie *cogito ergo sum* powiada: *cierpię, więc jestem*. Rosjanin nie wychodzi od własnych myśli, lecz od swojej egzystencji. Szuka rozwiązania dla swego istnienia, ponieważ cierpi. Toteż filozofia rosyjska ma charakter silnie egzystencjalny i charakteryzuje się dużym napięciem duchowym. Zrosnięta jest mocno z myślą społeczną i religijną. Jest głęboko antropoteo-centryczna. Osoba, wolność, serce, wiara, duch, mistyka – to jej kluczowe pojęcia. Świat w porównaniu z osobą ludzką wydaje się drobną sprawą. Filozofowie rosyjscy wierzą, że rozstrzygając pytanie o człowieka, rozwiązują nie tylko problem świata, ale również Boga. Toteż nie ograniczają się wyłącznie do poznania empirycznego czy racjonalnego, ale bardzo poważnie traktują mistyczną intuicję i kontemplację, są otwarci na światło nadprzyrodzone. Filozof – jak czasami skłonni jesteśmy sądzić – to osoba oderwana od świata, wykładająca na uniwersy-

tecie rozbudowane konstrukty myślowe innych myślicieli. Tymczasem filozofowie rosyjscy rzadko zajmują się zawodowo jedynie filozofią. To wędrowni nauczyciele i duchowni, pedagodzy i poeci, krytycy literaccy i publicyści, działacze społeczni i rewolucjoniści.

Należy przypuszczać, że Łoski nie napisał omawianej książki tylko po to, by odnotować w historii filozofii rosyjskiej swoje nazwisko i dorobek, swoje oceny i związki z innymi myślicielami. Elementy te są bowiem wyraźne w jego podręczniku i mogą trochę drażnić czytelnika. Może drażnić również interpretacja przez pryzmat intuicjonizmu, którego autor był zwolennikiem, czy emocjonalny stosunek do niektórych filozofów. Niektórzy reprezentatywni myśliciele zostali pominięci, inni potraktowani bardzo zdawkowo. Te i inne braki odnotował w „Posłowie” tłumacz, dobry znawca przedmiotu: *Bardzo pobieżnie potraktowany został okres kijowski, w tym postać Grzegorza Sawwicz Szowrody, pominięto Michała Wasylewicz Łomonosowa (...) Aleksandra Matwiejewicza Buchariewa (archimandryta Fiodor, 1824–1871), czy też wyrażono negatywny stosunek do logiki niearystotelesowskiej Mikołaja Aleksandrowicza Wasilewa, pobieżnie omówiono poglądy Gustawa Gustawowicza Szpieta i Aleksego Fiodorowicza Łosiewa, jedynie wspomniano Wiktora Iwanowicza Niesmielowa (...) Największe jednak zdumienie budzić może fakt całkowitego pominięcia milczeniem roli Dostojewskiego i Tołstoja w kształtowaniu się rosyjskiej myśli filozoficznej i teologicznej.*

Jestem pewien, że lektura „Historii filozofii rosyjskiej” dostarczy wiele przyjemności intelektualnej. Mam też nadzieję, że stanie się początkiem dłuższej przygody z oryginalnymi i głębokimi tekstami źródłowymi wielu rosyjskich myślicieli. Myśl rosyjska nie jest bez znaczenia dla Europy, której źródła są głęboko chrześcijańskie. Można przypuszczać, że kultura europejska będzie w pełni istnieć i rozwijać się tylko wtedy, gdy pozostanie w ścisłym kontakcie ze swym źródłem. A pomóc jej w tym może właśnie myśl rosyjska, bowiem według Łoskiego: *To, że cały rozwój filozofii rosyjskiej jest ukierunkowany na wytłumaczenie świata w duchu chrześcijańskim, mówi o jednym: filozofia rosyjska, bez wątpienia, wywrze duży wpływ na losy całej cywilizacji.*

Andrzej Dąbrowski SJ

CREDO NA NOWO ODCZYTYWANE

Dariusz Kowalczyk SJ
*Bóg w piekle.
Dwanaście wykładów
o trudnych
sprawach wiary*

Biblioteka „Wieżi”,
Warszawa 2001, ss. 152

Bóg, życie, śmierć, zmartwychwstanie, cierpienie – to początek długiej litanii pojęć i pytań, jakie się

za nimi kryją, przed którymi staje większość ludzi i boryka się z nimi do końca swojej ziemskiej wędrówki. Paradoksalnie, mimo że są to problemy fundamentalne, niełatwo jest znaleźć dobrą książkę, która pomagałaby w ich zrozumieniu. Rozmowa na te tematy nie należy też do najprostszych. Często się ich po prostu wstydzimy, bądź nie mamy wystarczającej wiedzy, aby podjąć rzeczową dyskusję, choć w większości mamy za sobą wieloletnią formację na lekcjach katechizmu.

Nieduża książeczka Dariusza Kowalczyka, jezuity-teologa, stanowi świetną lekturę dla tych, którzy szukają wskazówek w znajdowaniu odpowiedzi na trudne pytania wiary: Kim jest Bóg? Czym jest śmierć? Co toaczy Trójca Święta? Jak rozumieć śmierć i zmartwychwstanie? Dlaczego i kiedy mamy się spowiadać? To tylko wybrane problemy, które podejmuje autor książki o szokującym tytule „Bóg w piekle”. W istocie jednak zbiór dwunastu esejów jest świadectwem osobistych poszukiwań zrozumienia chrześcijańskiego Credo tu i teraz, w Polsce na przełomie tysiącleci. Chyba też dlatego posługuje się on z taką lekkością komunikatywnym, współczesnym językiem, którym stara się przekazać treść najważniejszych prawd teologicznych, co dla czytelnika stanowi zachętę, aby włączyć się w prezentowane treści. Jest to duży atut, gdyż bardzo często książki religijne grzeszą egzaltacją albo hermetycznym językiem, który jest zupełnie niezrozumiały dla przeciętnego czytelnika, nie umiającego przedrzeć się przez teologiczny

naukowy czy pseudonaukowy slang. Na tle takiej literatury ta publikacja wyróżnia się pozytywnie, wystarczy tylko spojrzeć na tytuły czy śródtytuły: „Jaki sens ma mówienie o Bogu?”, „Z Nazaretu do internetu. 2000 lat tajemnicy Jezusa”, „Czy piekło jest puste?”, „Wrócił z cmentarza żywy”. Wskazują one na świeżość i aktualność refleksji autora nad wiarą. Wiara, która dotyczy Boga żywego, nie może być przecież skamieliną, zamkniętym systemem myślowym, który nie podlega żadnym zmianom. Autor podkreśla to we wprowadzeniu: *Ta książka jest właśnie dla tych, którzy nie zadowolają się powtarzaniem formuł, ale wciąż na nowo starają się odczytać sens tego, w co wierzą.*

W co zatem wierzymy? Myślę, że dla wielu, którzy sięgną po książkę o. Kowalczyka, każdy kolejny rozdział będzie swego rodzaju niespodzianką, prowadzącą do pogłębienia własnego rozumienia wiary. W pierwszym rozdziale, powołując się na myśl protestanckiego teologa Gerharda Ebelinga, autor rozważa prostą, zdałoby się, sprawę. Zastanawia się bowiem, jaki sens ma mówienie o Bogu i co oznacza słowo „Bóg”. Tłumaczy, że Boga nie można precyzyjnie zdefiniować i zamknąć w matematyczny system aksjomatów, jak tego chciałoby wielu, żeby znaleźć Bogu miejsce w fizycznym świecie ciasnych racjonalistów. Bóg stanowi bowiem tajemnicę i właśnie dzięki temu człowiek, zwracając się do Niego, może wyjść poza świat informatyczny. Właśnie przez zwrócenie się do Boga i obcowanie z Nim człowiek nabiera zaufania, nadziei, a wreszcie

uczy się miłości, która jest fundamentem jego życia. Jest to niezwykle istotne, gdyż inaczej Bóg staje się dla człowieka przedmiotem czystej spekulacji, która oddziela Go od świata. A przecież Bóg jest obecny w świecie i w naszym życiu. Mówienie o Bogu jako o Wszechmocnym, Wiecznym, Absolutnym jest zatem wyrazem nadziei i ufności, jaką w Nim pokładamy.

Kolejny esej podejmuje jakże pasjonujący problem cierpienia Boga. I znów, często może wbrew przyzwyczajeniom, znajdujemy zaskakujące stwierdzenie, że na krzyżu cierpiał cały Bóg, a nie tylko ludzka natura Jezusa.

Do najciekawszych esejów zawartych w książeczce należy tekst: „Z Nazaretu do internetu”, w którym autor tłumaczy zapiekłym racjonalistom, że nie istnieje nic takiego, jak obiektywna wiedza o Jezusie. To prawda, że nie mamy metryki Jego narodzin ani opinii nauczycieli czy kolegów wspólnych zabaw, ale mamy autentyczny zapis Jego działalności i nauki w postaci Ewangelii. Tymczasem, *dawni i współcześni racjoniści z niewiadomych powodów uważają, że o Jezusie powinni pisać przede wszystkim poganie, a skoro napisali tak niewiele, to budzi to podejrzenia co do samego istnienia Jezusa.* A już odwołanie się do prostego przykładu, w postaci mówienia o własnym dziadku, pozwala zrozumieć, że relacje o jakiejś osobie wcale nie muszą być zbieżne, że inne wspomnienie pozostawia ona po sobie u swoich najbliższych, inne u kolegów z pracy czy sąsiadów. Różnią się one od siebie, ale czy znaczy to, że są fałszywe? Nie,

podobnie jest z Jezusem, odmienność relacji uczniów o Nim wcale nie jest dowodem na to, że Jezus jest postacią wymyśloną. Nic też dziwnego, że to uczniowie pozostawili po sobie najwięcej świadectw o Mistrzu, przecież dla nich było to wręcz imperatywem, pisali o najważniejszej Osobie na świecie. Trudno wymagać takich relacji od kogoś, kto wzruszał ramionami na wieść o Nauczycielu z Nazaretu, po prostu nie uważał, żeby warto było Nim sobie zawracać głowę. Nic stanowi to jednak dowodu na to, że Jezus nie istniał.

W moim przekonaniu najciekawsze i najważniejsze dla czytelnika będą jednak rozdziały poświęcone zmartwychwstaniu, wniebowstąpieniu i spowiedzi. Zmartwychwstanie, i to zmartwychwstanie ciał, jest przecież istotą wiary chrześcijańskiej, a nadal chyba w powszechnej świadomości pokutuje ślad augustyńskiego dualizmu, że zbawiona będzie tylko dusza. W potocznych rozmowach niejednokrotnie można usłyszeć pytanie, a jak to będzie po śmierci? Autor z całą stanowczością podkreśla, że *wszystkie wymiary ludzkie, a zatem również ciało, występowałyby zaraz po śmierci u kogoś, kto przeszedł do życia w innym niż ziemski wymiarze.* Wynika z tego wniosek, że człowiek bezpośrednio po śmierci zmartwychwstaje, a koniec czasów, czyli sąd ostateczny, oznacza początek nowego porządku i oblicza całego kosmosu, który ostatecznie zostanie wyzwolony od zła. O. Kowalczyk zwraca uwagę, że opisywany w Apokalipsie koniec świata jest momentem nadziei i radości, kiedy

wszystko staje się nowe. Zamiast zatem wzbudzać trwogę, jak to się najczęściej dzieje, apokaliptyczna wizja stanowi raczej wsparcie i otuchę w naszych codziennych trudach, aby nie poddać się rozpacz i nie ulęknąć zła. W tej perspektywie autor podkreśla również właściwe spojrzenie na szatana, któremu często przypisuje się siłę niemal równą Bogu. Jego postać fascynuje, przyciąga uwagę, a tymczasem *książę piekieł nie jest kimś, kto walczy o dusze ludzi z Bogiem jak równy z równym, ale skazanym na porażkę nieszczęśliwcem*. To stwierdzenie trafnie wskazuje właściwe proporcje w mówieniu o Bogu i szatanie, dobru i złu, zwłaszcza w momencie, gdy w codziennym życiu bardzo często koncentrujemy uwagę na tym, co złe i niewłaściwe, żyjąc w aurze, która niejednokrotnie prowadzi do refleksji, że świat został opanowany przez zło. Przypomnienie sobie prawdy, że Jezus jest Zbawicielem, może być pomocne w przezwyciężeniu tendencji do niemal wyłącznego myślenia o świecie w kategorii zła, grzechu i szatana, oraz spojrzeniu nań w perspektywie ostatecznego zwycięstwa Chrystusa. To jest zresztą charakterystyczny rys książki o. Kowalczyka, który stara się wzbudzić w czytelniku poczucie obecności, wszechmocy, a przede wszystkim miłości Boga. Obraz Boga kochającego, pochyłego nad każdym człowiekiem, który zabiega o jego dobro i zbawienie, to prawdziwe oblicze i przesłanie chrześcijaństwa. W ciągu wieków obrosło ono może w zbyt dużym stopniu jurydyczną powłoką, która spowodowała, że wierzący,

a także kapłani, zaczęli postrzegać Boga głównie jako surowego sędziego. Tymczasem Jezus dał nam nowe przykazanie, przykazanie miłości, które wskazuje na istotę Boga i istotę chrześcijaństwa.

Książka jezuickiego teologa ma jeszcze jedną zaletę, która ukryta jest już w samym tytule – „Bóg w piekle”. Dla jednych może być on szokujący, a innych zachęci do refleksji nad tym prostym stwierdzeniem. Wszystkie zawarte w książce eseje cechuje duch poszukiwania odpowiedzi na podstawowe problemy wiary. To też jest warte podkreślenia, że autor nie poszedł na lemodnych tematów etycznych dyskusowanych w kontekście religijnym, jak eutanazja, aborcja czy kara śmierci, lecz wskazuje kwestie bardziej podstawowe i istotniejsze dla chrześcijanina i każdego człowieka. Tym samym wręcz zmusza do zastanowienia się nad fundamentalnymi sprawami życia, które w medialnych dyskusjach często są pomijane jako zbyt drażliwe, a w niedzielnych kazaniach najczęściej zbywane ogólnikami. Książka o. Kowalczyka stanowi też dowód na to, że o teologii można pisać w sposób bardzo interesujący i zrozumiały, jak zresztą być powinno, gdyż mówi ona o samym Bogu, Stwórcy wszystkiego, a zatem istocie całego istnienia.

Piotr Samerek

Z życia Kościoła

Podróż śladami św. Pawła

W dniach od 4 do 9 maja br. Jan Paweł II odbywał podróż śladami św. Pawła do Grecji, Syrii i na Malte. Była to 93. zagraniczna pielgrzymka papieża i jedna z najbardziej znaczących. Podczas tej podróży apostolskiej Jan Paweł II wygłosił 21 przemówień i homilii, odprawił lub brał udział w 5 mszach św. i nabożeństwach, odbył 8 spotkań oficjalnych z głowami państw i Kościołów, 7 wizyt w świątyniach różnych religii i wyznań oraz 4 spotkania z wiernymi różnych wyznań chrześcijańskich.

Pielgrzymka do Grecji

Pierwszym etapem podróży była Grecja – kraj prawosławny, w którym nie wszyscy chętnie witali papieża. Przeciwnikami wizyty papieskiej byli zwłaszcza tzw. starokalendarzowcy, będący najbardziej radykalnym odłamek greckiego prawosławia, uważający stosowanie kalendarza gregoriańskiego w liturgii za herezję. Również niektórzy mnisi z Góry Atos nieprzychylnym okiem patrzyli na przyjazd do Grecji Jana Pawła II. 4 maja br. Jan Paweł II spotkał się m.in. ze zwierzchnikiem Greckiego Kościoła Prawosławnego abpem Chrystodoulosem. Papież przy tej okazji powiedział m.in.: *Sprawia mi ogromną przyjemność możliwość spotkania Waszej Błogosławioności na tej stolicy prymasowskiej Kościoła Prawosławnego w Grecji (...)* *Pragnę przede wszystkim wyrazić serdeczne uczucia i szacunek ze strony Kościoła Rzymu. Dzielimy razem wiarę apostołską w Jezusa Chrystusa jako Pana i Zbawcę; mamy wspólne dziedzictwo apostołskie i sakramentalną więź chrztu; dlatego też jesteśmy wszyscy członkami Bożej rodziny, powołanymi, by służyć jednemu Panu i poznajmiac Jego Ewangelię światu. Sobór Watykański II wezwał wszystkich katolików, by patrzyli na członków innych Kościołów jako na „braci i siostry w Panu”, a ta nadprzyrodzona więź braterstwa między Kościołem rzymskim a Kościołem greckim jest silna i trwała. Ciężką na nas, oczywiście, przeszłe i obecne kontrowersje oraz długotrwałe nieporozumienia. Ale w duchu wzajemnej miłości mogą i muszą one zostać przezwyciężone, ponieważ o to właśnie prosi nas Pan. Z pewnością istnieje potrzeba wyzwalającego procesu oczyszczenia pamięci.*

Niech Pan udzieli nam przebaczenia, o które Go błagamy, za sytuacje przeszłe i obecne, w których synowie i córki Kościoła katolickiego zgrzeszyli czynem lub zaniechaniem przeciwko swym prawosławnym braciom i siostram. Niektóre wspomnienia są szczególnie bolesne i niektóre wydarzenia z odległej przeszłości pozostawiły głębokie zranienia w umysłach i sercach ludzi aż do dziś dnia. Myślę tu o katastrofalnym spustoszeniu cesarskiego miasta Konstantynopola, które przez tak długo było bastionem chrześcijaństwa na Wschodzie. Jest sprawą tragiczną, że grabieżcy, którzy wyruszyli, aby zapewnić chrześcijanom swobodny dostęp do Ziemi Świętej, zwrócili się przeciwko ich własnym braciom w wierze. Fakt, że byli oni chrześcijanami łacińskimi, napędza katolików głębokim żalem. Nie możemy nie dostrzec tu, jak misterium nieprawości działa w sercu ludzkim. Do samego Boga należy osąd i dlatego powierzamy to ciężkie brzemie przeszłości Jego nieskończonemu miłosierdziu, błagając Go, by uzdrowił rany, które ciągle jeszcze sprawiają ból duchowi narodu greckiego. Musimy razem pracować na rzecz tego uzdrowienia, jeśli wylaniająca się obecnie Europa ma być autentyczna w swej tożsamości, nierozłącznej od chrześcijańskiego humanizmu, wspólnego dla Wschodu i Zachodu. Pragnę także podczas tego spotkania zapewnić Waszą Błogosławioność, że Kościół rzymski patrzy z niezmałowanym podziwem na Prawosławny Kościół Grecji ze względu na sposób, w jaki przechowuje on dziedzictwo wiary i życia chrześcijańskiego. Nazwa Grecji odbija się echem wszędzie tam, gdzie przepowiadana jest Ewangelia.

Papież spotkał się także z biskupami katolickimi Grecji oraz odbył pielgrzymkę na ateński Areopag (w celu upamiętnienia św. Pawła Apostoła), gdzie odczytano m.in. Wspólną Deklarację Papieża Jana Pawła II i Jego Błogosławioności Chrystodoułosa, Arcybiskupa Aten, w której m.in. czytamy: *Potępiamy wszelkie odwoływanie się do gwałtu, prozelityzmu i fanatyzmu w imię religii, zwłaszcza że relacje między chrześcijanami, we wszystkich swych przejawach, powinny charakteryzować się uczciwością, rozważką i znajomością kwestii, których dotyczą. (...) Z zadowoleniem dołączamy nasz głos do wielu głosów na całym świecie, które wyraziły nadzieję, iż z okazji Igrzysk Olimpijskich, które mają się odbyć w Grecji w roku 2004, odżyje starożytna grecka tradycja pokoju olimpijskiego, według której musiały zostać przerwane wszelkie wojny, a terroryzm i gwałt zaniknąć. (...) Radujemy się z sukcesów i postępów Unii Europejskiej. Wizją jej pionierów było zjednoczenie całego świata europejskiego w jedną społeczną całość, bez utraty samoświadomości narodowej, tradycji i tożsamości jej ludów. Pojawiająca się jednakże tendencja do prze-*

kształtowania niektórych krajów europejskich w państwa świeckie, bez jakiegokolwiek odniesienia do religii stanowi krok wstecz i zaprzeczenie duchowemu dziedzictwu. Będziemy czynić, co w naszej mocy, aby chrześcijańskie korzenie Europy i jej chrześcijańskiej duszy zostały zachowane w stanie nienaruszonym.

5 maja rano papież odprawił mszę św. w Pałacu Sportu na terenie Ośrodka Olimpijskiego w Atenach, gdzie również przemówił do Polaków i podziękował oo. jezuitom za ich posługę duszpasterską wśród rodaków.

Pielgrzymka do Syrii

5 maja br. papież udał się do Syrii, kraju muzułmańskiego, gdzie 10% ludności stanowią chrześcijanie różnych obrządków i wyznań. Po ceremonii powitania spotkał się z prezydentem kraju. Potem miało miejsce spotkanie ekumeniczne w katedrze prawosławnej pw. Zaśnięcia NMP w Damaszku. W przemówieniu Jan Paweł II wspominał m.in., że: *między Patriarchatem grecko-prawosławnym i grecko-katolickim rozpoczął się proces ekumenicznego zbliżenia i dziękuję za to Bogu z całego serca. Proces ten wspierany jest pragnieniem ludu chrześcijańskiego, dialogiem między teologami i braterską współpracą między biskupami i duszpasterzami tych dwóch patriarchatów. Zachęcam wszystkich zaangażowanych, by podążali tą drogą poszukiwania jedności z odwagą i rozumą, z szacunkiem, ale bez zamieszania, wynosząc ze Świętej Liturgii siłę sakramentalną i bodziec teologiczny, konieczne w tym procesie. Poszukiwanie jedności między antiocheńskimi Patriarchatami grecko-prawosławnym i grecko-katolickim jest, rzecz jasna, częścią szerszego procesu ponownego zjednoczenia między Kościołem katolickim a Kościołami prawosławnymi. Dlatego potwierdzam moje szczere pragnienie, aby Międzynarodowa Komisja Mieszana ds. Dialogu Teologicznego między Kościołem katolickim a Kościołami prawosławnymi mogła wkrótce wznowić swe prace w najbardziej właściwy sposób. Im bardziej ten dialog dotyka kwestii centralnych, tym bardziej staje się wymagający. Nie jest to nic dziwnego, a tym bardziej wymówka usprawiedliwiająca letarg. Kto może powstrzymać nas od opierania naszej nadziei na Duchu Bożym, który nie przestaje rozpalać świętości wśród uczniów Kościoła Chrystusowego? Pragnę bardzo szczerze podziękować [prawosławnemu] patriarche Ignacemu IV za pozytywny i skuteczny wkład, który dokonywany jest ustawicznie przez Patriarchat Antiochii i jego przedstawicieli, na rzecz tego procesu dialogu teologicznego. (...) Pozdrawiam szczególnie [grecko-katolickiego] patriarchę Zakka I, w którym*

Kościół katolicki zawsze odnajduje wiernego promotora jedności chrześcijańskiej (...) Błagam Pana, aby wkrótce nadszedł dzień, w którym przewyżczone zostaną ostatnie przeszkody do pełnej jedności między Kościołem katolickim a Kościołem syryjsko-prawosławnym.

Następnie papież odprowadził mszę św. na stadionie Abbasydów w Damaszku, po której odbyło się spotkanie z patriarchami i biskupami Syrii w grecko-katolickim Patriarchacie w Damaszku. Później odbyło się jeszcze spotkanie z duchowieństwem, osobami zakonnymi oraz świeckimi z prawosławnych i katolickich Kościołów Syrii w syryjsko-prawosławnej katedrze w Damaszku.

Jednym z najbardziej doniosłych wydarzeń tej pielgrzymki było z pewnością nawiedzenie przez Jana Pawła II Wielkiego Meczetu Omajjadów w Damaszku, zbudowanego w celu upamiętnienia św. Jana Chrzciciela. Tam papież wygłosił przemówienie skierowane do muzułmanów. Powiedział m.in.: *Mam prawdziwą nadzieję, że nasze dzisiejsze spotkanie w Meczecie Omajjadów będzie znakiem naszego zdeteterminowanego dążenia do rozwijania dialogu międzyreligijnego pomiędzy Kościołem katolickim a islamem. Dialog ten zyskał na sile w ostatnich dziesięcioleciach i możemy dziś być wdzięczni za drogę, którą jak dotąd razem postępujemy. Na najwyższym szczeblu w zadaniu tym Kościół katolicki reprezentuje Papieska Rada Dialogu Międzyreligijnego. (...) Ważne jest, by muzułmanie i chrześcijanie bez ustanku pogłębiali wspólnie kwestie filozoficzne i teologiczne, aby dojść do bardziej obiektywnego i całościowego poznania swoich wierzeń religijnych. Lepsze zrozumienie wzajemne z pewnością doprowadzi, na poziomie praktyki, do nowego sposobu przedstawiania naszych dwóch religii – nie w przeciwstawieniu, jak to miało miejsce zbyt często w przeszłości, ale w partnerstwie na rzecz dobra rodziny ludzkiej. (...) Za wszystkie przypadki, w których muzułmanie i chrześcijanie wykraczali przeciwko sobie nawzajem, musimy prosić o przebaczenie u Wszechmogącego i nawzajem sobie udzielić przebaczenia. Jezus naucza nas, że musimy wybaczyć innym ich wykroczenia, jeśli Bóg ma nam przebaczyć nasze winy (por. Mt 6,14).*

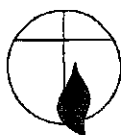
Podczas swojej pielgrzymki papież nawiedził również kościół św. Pawła w bramie Bab Kissan w starych murach Damaszku, a następnie cerkiew w miejscowości Kuncjtra. Potem w kościele na Wzgórzach Golan miała miejsce modlitwa o pokój.

Pielgrzymka na Malte

8 maja br. papież przybył na Malte, gdzie odprowadził mszę św. beatyfikacyjną, podczas której do godności błogosławionych wyniósł

ks. Jerzego Preca, który był pionierem w dziedzinie katechetyki i promocji roli świeckich w apostołacie, Ignacego Falzona oraz s. Marię Adeodatę Pisani, benedyktynek. Podczas tej pielgrzymki spotkał się również z biskupami Malty oraz nawiedził grób bł. Jerzego Preca. Jan Paweł II spotkał się także z członkami Stowarzyszenia Nauki Chrześcijańskiej.

oprac. Marek Blaza SJ



**Nagroda „Archiwum Emigracji”
ufundowana przez Tadeusza Walczaka
za pracę magisterską i doktorską
na temat emigracji polskiej po 1939 r. (II edycja)**

Celem Nagrody jest promocja podstawowych badań naukowych nad różnorodnymi zagadnieniami związanymi z dziejami i dorobkiem wychodźstwa polskiego po 1939 r.

Nagrodę przyznaje Archiwum Emigracji Biblioteki UMK oraz Pracownia Badań Emigracji Instytutu Literatury Polskiej UMK w Toruniu.

Jury Nagrody stanowi Komitet Redakcyjny czasopisma „Archiwum Emigracji”: Janusz Kryszak, Jarosław Koźmiński, Wacław Lewandowski, Wojciech Ligęza, Krzysztof Pomian, Dobrochna Ratajczakowa, Anna Supruniuk, Mirosław A. Supruniuk.

Opiekę nad Nagrodą sprawuje Honorowa Kapituła Nagrody, w której skład wchodzi wybitni przedstawiciele kultury polskiej na obczyźnie: †Józef Bujnowski, Maria Danilewicz-Zielińska, Andrzej S. Ehrenkreutz, †Jerzy Giedroyc, †Gustaw Herling-Grudziński, Leszek Kołakowski, Jan Kott, Stefania Kossowska, Jerzy Krzywicki, Danuta Mostwin, Olga Scherer, †Tymon Terlecki.

Jury nagrodziło dwie prace magisterskie: mgr Marty Mroczkowskiej z Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu – „...»a mnie wieniec z nałamanych słów«. O poezji Bronisława Przyłuskiego” (nagroda) oraz mgr Eweliny Godlewskiej z Wyższej Szkoły Pedagogicznej im. Jana Kochanowskiego w Kielcach – „Obraz Polski na łamach paryskiej »Kultury« w latach 1976–1980” (wyróżnienie). Zgodnie z szóstym punktem regulaminu jury zdecydowało, że wobec braku prac na odpowiednio wysokim poziomie żadna spośród trzech nadesłanych prac doktorskich nie zostanie uhonorowana.

Wręczenia nagród dokonał w Collegium Maius UMK w Toruniu rektor prof. dr hab. Jan Kopcewicz podczas uroczystego otwarcia Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej „Marian Czuchnowski – kronikarz emigracyjnej codzienności”, 17 maja 2001 r.

Warunki prenumeraty „Przeglądu Powszechnego” na rok 2001

PRENUMERATA KRAJOWA

Prenumerata roczna 77,00 zł. Za pierwsze półrocze 42,00 zł. Cena jednego egzemplarza w prenumeracie wynosi 7,00 zł. Poza prenumeratą 9,00 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 2001

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.**