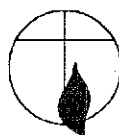


przegląd powszechny

3/967/2002

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 Bubel SJ

Grzegorz Dobroczyński SJ

(z-ca red. nac.)

Dariusz Kowalczyk SJ

Wacław Osajca SJ (red. naczelny)

Hanna Stompór

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

e-mail: przeglad.powszechny@jezuici.pl

Prenumerata:

roczna 88,00 zł

za I półrocze 48,00 zł

(cena egzemplarza poza prenumeratą
10,00 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 II 2002 r.

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

Spis treści

„Homilia paschalna” Jana z Berytu

287

Marek Blaza SJ

W poszukiwaniu wzajemnego uznania Eucharystii i święceń

289

Problem ważności i skuteczności Eucharystii i święceń w Kościołach wyrosłych z Reformacji i Kościołach anglikańskich z katolickiego punktu widzenia nadal nie jest do końca rozstrzygnięty. Kościół rzymskokatolicki dostrzega większe czy mniejsze, ale jednak poważne braki dotyczące święceń i Eucharystii w tych Kościołach. W kwestii święceń najbardziej palącym problemem zdaje się dopuszczanie kobiet na urząd pastora, a nawet biskupa.

Tadeusz Sierotowicz

Poszlakowy paradygmat kosmologii

303

Nie istnieje jeden jedyny paradygmat postępowania (poznawczego) naukowców, albowiem to, na co może sobie pozwolić np. fizyk, pozostaje poza zasięgiem teologa czy filozofa, i odwrotnie. Artykuł ten traktuje o stylu poznania w kosmologii, chce odpowiedzieć na pytanie, czy paradygmat kosmologii jest paradygmatem podobnym do tego, który charakteryzuje pracę fizyków, czy też nie.

Jacek K.A. Kwosek

Czas, eon i wieczność, albo o rzeczach widzialnych i niewidzialnych

314

Na zagadnienie czasu i wieczności można spoglądać z wielu różnych perspektyw. Platon wpisał tę problematykę w dualizm ontologiczny, u neoplatonczyków pozostał aspekt metafizyczno-religijny, w Biblii czas wiąże się z nowością i niepowtarzalnością. Filozofowie współcześni zajmują się doświadczeniem czasu w naszej świadomości (Bergson), ukazują funkcjonowanie czasu i wieczności w życiu (Guittton).

Barbara Fijałkowska

Kościół w Polsce wobec wydarzeń 1968 r. 325

Zainteresowanie historyków budzi kwestia stosunku hierarchii kościelnej do studenckich wydarzeń marcowych. Ze względu na szczególną rolę Kościoła w Polsce nie sposób pominąć analizy jego reakcji na rozruchy studenckie 8 marca 1968 r., na interpelację Koła Poselskiego „Znak”, a także na zbrojną interwencję Wojsk Układu Warszawskiego w Czechosłowacji w sierpniu 1968 r.

Krzysztof Grzelak

Wiersze 340

Jarosław Rudniański

Rozwój i regres 344

Obecnie mamy do czynienia z jednej strony z regresem człowieka, a z drugiej – z rozwojem nauki, która nie zajmuje się tym, co do rozwoju człowieka jest niezbędne, czyli istnieniem sfery duchowej, która nie służy na ogół rozwojowi nauki w jej obecnym wydaniu. Wydaje się, że ta właśnie antynomia stanowi jedną z głównych przyczyn rozpoczynającego się regresu człowieka i społeczności ludzkiej.

Jakub Kołacz SJ

***We mgle stopy – a w błękicie czoła,*
czyli rzecz o aniołach Juliusza Słowackiego** 356

Czy Juliusz Słowacki, wprowadzając do swoich utworów różnorodne byty anielskie, przemawiał do czytelnika bardziej językiem wiary czy językiem estetyki? Nic wątpliwie intencją poety było połączenie ze sobą sacrum i profanum, światów przenikających się, a jednocześnie odległych. Do tej roli doskonale nadawali się aniołowie.

Krzysztof Renik

Historyczne pielgrzymki roku 2001 (dokończenie) 367

Pamiętając o doniosłości wizyty papieskiej na Ukrainie, w Kazachstanie i Armenii, nie sposób nie pamiętać postawy Rosji, a właściwie Patriarchatu Moskiewskiego. Cerkiew prawosławna była przeciwna ewentualnym odwiedzinom Jana Pawła II w Rosji, jednak na spotkania z Ojcem Świętym w krajach byłego ZSRR przybywali pielgrzymi z Rosji. Ich obecność tam stanowi wołanie o dialog prawosławno-katolicki.

Tomasz Grodecki

**Chrześcijańskie koncepcje filozofowania
w starożytności (dokończenie)**

377

Filozofia zostaje wciągnięta w służbę chrześcijaństwu jako pewne ogólnoludzkie dobro, którego nie ma powodu odrzucać, a przyznawszy właściwe miejsce w Kościele, należy z niej korzystać. Filozofia stanowi przecież część chrześcijaństwa, ale chrześcijaństwo nie jest szczególnym przypadkiem filozofii.

Sesje – Sympozja**Jarosław Duraj SJ: Chrześcijaństwo w Państwie Środka 387**

(„Spotkanie chrześcijaństwa z Chinami”, Konferencja w Kolegium jezuickim, Warszawa 19 listopada 2001 r.)

Teatr**Joanna Godlewska: Nie całkiem ta Gabriela 389**

(Teatr Polski w Warszawie, „Ta Gabriela” Tamary Karren, reżyseria – Andrzej Łapiński)

Film**Jan Pniewski: Dyskretny urok magii 391**

(„Harry Potter i Kamień Filozoficzny”, reżyseria – Chris Columbus)

Książki**Adriana Szymańska: Trzy razy „tak” 394**

(Sergiusz Sterna-Wachowiak, „Papierowy lampion”; Julian Kornhauser, „Było minęło”; Zbigniew Jankowski, „Wielkie tło”)

Mieczysław Orski: Theatrum bytu 397

(Andrzej Stasiuk, „Zima”)

Jarosław Macał: Wypędzenie czy wysiedlenie? 400

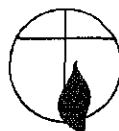
(Bernadetta Nitschke, „Wysiedlenie ludności niemieckiej z Polski w latach 1945–1949”)

Stanisław Obirek SJ: Inna książka 402

(Jerzy Prokopiuk, „Labirynty herezji”)

Jerzy Gaul: Na antykościelnym froncie 404

(Barbara Fijałkowska, „Partia wobec religii i Kościoła w PRL”)

Z życia Kościoła: Miłość zbuduje Ukrainę (Marek Blaza SJ) 408

Sommaire

„Homélie pascale” de Jean de Bérith

287

Marek Blaza SJ

En quête de la reconnaissance réciproque de l'Eucharistie et des ordres

289

Du point de vue catholique, le problème de la validité et de l'efficacité de l'Eucharistie et des ordres dans les Eglises issues de la Réforme et les Eglises anglicanes n'est toujours pas définitivement tranché. L'Eglise catholique romaine perçoit des défauts plus ou moins importants, mais toujours des défauts, en matière des ordres et de l'Eucharistie dans ces Eglises-là. En fait des ordres, le problème le plus brûlant c'est l'ordination des femmes à la prêtrise et même à la dignité épiscopale.

Tadeusz Sierotowicz

Le paradigme présomptif de la cosmologie

303

Il n'existe pas un seul paradigme de la démarche cognitive des scientifiques c'est que les hardiesses d'un physicien restent hors d'atteinte pour un théologien ou un philosophe. Cet article traite du style de la démarche cognitive en cosmologie; il cherche à répondre à la question de savoir si, oui ou non, le paradigme de la cosmologie ressemble à celui qui est propre à la démarche des physiciens.

Jacek Kwosek

Le temps, l'éon et l'éternité ou à propos des choses visibles et invisibles

314

Le problème du temps et de l'éternité se laisse considérer sous bien des angles. Platon a inscrit cette problématique dans le dualisme ontologique, les néo-platoniciens en ont laissé l'aspect métaphysico-religieux, dans la Bible le temps se rattache à la nouveauté et l'unicité. Les philosophes s'occupent de l'expérience du temps dans notre conscience (Bergson) et montrent le fonctionnement du temps et de l'éternité dans la vie (Guittou).

*Barbara Fijałkowska***L'Eglise en Pologne face aux événements de 1968** 325

Les historiens s'interrogent sur l'attitude de la hiérarchie ecclésiastique envers la révolte estudiantine de mars 1968. Etant donné le rôle particulier de l'Eglise en Pologne, il n'est pas possible de passer outre à sa réaction aux émeutes estudiantines du 8 mars 1968, à l'interpellation du Cercle des Députés „Znak”, et également à l'intervention armée des troupes du Pacte de Varsovie en Tchécoslovaquie en août de cette année-là.

*Krzysztof Grzelak***Poésies** 340

*Jarosław Rudniański***Essor et régression** 344

Nous voici en présence, d'une part, d'une régression de l'homme, et, d'autre part, d'un essor des sciences qui ne s'occupent pas de ce qui est indispensable au développement de l'homme, soit de l'existence de la sphère spirituelle qui, dans l'ensemble, ne sert pas le développement des sciences dans leur version actuelle. Il semble que c'est cette antinomie qui constitue l'une des causes principales de l'amorce d'une régression de l'homme et de la collectivité humaine.

*Jakub Kołacz SJ***Les pieds dans la brume, les fronts dans l'azur,
en d'autres termes à propos des anges
de Juliusz Słowacki** 356

En peuplant ses oeuvres poétiques de divers être angéliques, Juliusz Słowacki parlait-il aux lecteurs le langage de la foi ou celui de l'esthétique? Indubitablement, il était de l'intention du poète d'opérer l'union du sacré et du profane, sphères qui s'interpénètrent et en même temps distantes l'une de l'autre. Les anges se prêtaient parfaitement à ce rôle.

*Krzysztof Renik***Pèlerinages historiques de l'an 2001 (fin)** 367

Tout en ayant à l'esprit la portée des visites pontificales en Ukraine, au Kazakhstan et en Arménie, il n'est pas possible d'avoir aussi à l'esprit l'attitude de

la Russie, et plus proprement du Patriarchat de Moscou. L'Eglise orthodoxe était contre une visite éventuelle de Jean Paul II en Russie, toutefois, des pèlerins de Russie venaient assister aux réunions avec le Saint Père dans les pays de l'ancienne URSS. Leur présence avait valeur d'un appel pour le dialogue entre l'orthodoxie et le catholicisme.

Tomasz Grodecki

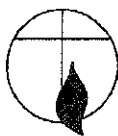
Conception chrétienne de la pratique de la philosophie dans l'Antiquité (fin)

377

La philosophie se trouve mise au service du christianisme en tant que bien universel qu'il n'y a pas de raison de rejeter, mais au contraire, tout en lui accordant la place qui lui revient dans l'Eglise, il faut la mettre à profit. La philosophie constitue une partie du christianisme, mais le christianisme n'est pas un cas particulier de la philosophie.

Comptes rendus

387



„Homilia paschalna” Jana z Berytu

(„In resurrectionem Saluatoris”)

Pobożnemu chórowi kobiet miłujących Boga, które zapłakane trwają u Grobu Mistrza przejęte tęskną miłością, i spodziewają się ujrzeć rozpalenie się życia z grobowca wykutego w skale, oto dwóch aniołów, jaśniejących i pełnym blasku, ogłasza Dobrą Nowinę. Swoim obliczem rozpromienionym radością i pełnym blasku zwiastują, że została wskrzeszona Radość świata. Napominają też niewiasty, że niesłusznie sądziły, iż życie skrywało się jeszcze w grobowcu i że szukają żyjącego wśród umarłych.

Z wyrzutem więc wołają do nich: „Dlaczego szukacie żyjącego wśród umarłych”. Jak długo tak będziecie trwać w błędzie i płakać? Dokądże będziecie uważać za umarłego Tego, który żyje i jest dawcą życia? Światłość powstała – jak zapowiedział – „dnia trzeciego”. Grobowiec już dłużej nie skrywa Tego, który ziemię przykrył niebem. „Pieluszkami” już dłużej nie jest skępowany Ten, który jednym słowem rozerwał pęta śmierci. Ruszajcie zatem, biegnijcie z radością i ogłoście „uczniom” Dobrą Nowinę o Zmartwychwstaniu.

Tedy owym kobietom, z natury skłonny do płaczu, a nadto miłującym Boga, wystarczyło już samo tak potężne ogłoszenie przez aniołów Dobrej Nowiny, aby znalazły pociechę i już nie doznawały smutku. Natomiast dzisiaj Kościołowi Ukrzyżowanego, rozszanemu po całej zamieszkaney ziemi, Dobrą Nowinę głoszą pasterze trzody, świętymi słowami Pawła, którymi i ja do was wołam z radością: Chrystus zmartwychwstał jako pierwszy spośród tych, co pomarli. Jemu chwała na wieki wieków. Amen.

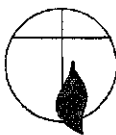
* * *

Jan był biskupem, Berytu (dzisiaj Bejrut w Libanie) w drugiej połowie V w. O jego życiu prawie nic nie wiemy. Zachariasz Scho-

lastyk, który mieszkał w Berycie w latach 487–491, w swoim „Żywocie Sewera” raz tylko wspomina *Jana, pobożnego biskupa tego miasta* (por. M.A. Kugener /red./, „Vie de Sévère”, PO 2, Paris 1907, s. 62). Do naszych czasów nie dotrwało też żadne przypisywane mu pismo. Prezentowana powyżej „Homilia paschalna” zachowała się tylko w jednym rękopisie z IX w. („Codex Sinaiticus” gr. 492, ff. 85^v-86^v). Tłumaczenie tekstu greckiego na podstawie M. Aubineau (wyd.), „Sources Chrétiennes”, t. 187, Paris 1972, s. 296-298.

tłum. Rafał Zarzeczny SJ

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. Mieszka w Toruniu.



Marek Blaza SJ

W poszukiwaniu wzajemnego uznania Eucharystii i święceń

II Sobór Watykański w Dekrecie o ekumenizmie, wspominając o Kościołach i wspólnotach kościelnych na Zachodzie, które odłączyły się od Stolicy Apostolskiej, wskazał, że właśnie w nich zachował się prawdziwy sakrament chrztu. Z drugiej jednak strony Ojcowie soborowi stwierdzili, że wspólnoty te, *choć w naszym przekonaniu nie przechowały (...) właściwej i pełnej substancji eucharystycznego Misterium, głównie przez brak sakramentu kapłaństwa, to jednak sprawując w Świętej Wieczerzy pamiątkę śmierci i zmartwychwstania Pańskiego, wyznają, że oznacza ona życie w łączności z Chrystusem, i oczekują Jego chwalebnego przyjścia. Wobec tego nauka o Wieczerzy Pańskiej, o innych sakramentach i kulcie oraz o posługach Kościoła powinna stanowić przedmiot dialogu*¹. O ile bowiem Kościół rzymskokatolicki, Kościoły wschodnie i Kościoły starokatolickie przyjmują naukę o siedmiu sakramentach (chrzcie, bierzmowaniu, Eucharystii, pokucie, sakramencie święceń, małżeństwie i namaszczeniu chorych), o tyle Kościoły wyrosłe z Reformacji oraz Kościoły anglikańskie uznają jedynie dwa sakramenty, a mianowicie chrzest i Eucharystię. Według nauczania tych Kościołów tylko te dwa obrzędy zostały ustanowione przez Chrystusa. Pozostałe, choć nie przysługuje im miano sakramentów, bo nie zostały ustanowione przez Chrystusa, są jednak wysoko cenione w tych Kościołach. W tym kontekście pojawia się zasadniczy problem dotyczący

¹ Dekret o ekumenizmie (dalej: DE) nr 22. Ten i następne cytaty wg: S.C. Napiórkowski, K i J. Leśniewscy (red.), *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu 1982–1998*, Lublin 2000.

władzy sprawowania sakramentów. O ile bowiem sakramentu chrztu może ważne udzielić każdy ochrzczony², o tyle problem pojawia się przy sprawowaniu Eucharystii. Z punktu widzenia i nauczania Kościołów, w których udzielany jest sakrament święceń, brak ważne wyświęconych biskupów i prezbiterów w Kościołach wyrosłych z Reformacji i w Kościołach anglikańskich podważa ważność i skuteczność Eucharystii w nich celebrowanej. A zatem problem ważności sprawowania Eucharystii w tych Kościołach związany jest głównie z posługą duchownego. Dlatego należy uściślić, jak dany Kościół rozumie kapłaństwo i sukcesję apostołską. Dopiero w tym kontekście można odpowiedzieć na pytanie, czy istnieje taka możliwość, aby wszyscy chrześcijanie uznali w Kościołach wyrosłych z Reformacji i Kościołach anglikańskich ważność i skuteczność urzędu duchownego, a w następstwie udzielanego przez niego sakramentu Eucharystii.

Kapłaństwo powszechne i kapłaństwo urzędowe

KOŚCIÓŁ RZYMSKOKATOLICKI. Przed II Soborem Watykańskim w Kościele rzymskokatolickim kładziono nacisk na kapłaństwo Chrystusowe realizowane przez kapłana sprawującego sakramenty, a zwłaszcza ofiarę eucharystyczną, w osobie Chrystusa (in persona Christi) i jako drugi Chrystus (alter Christus). Dlatego podkreślano, że kapłaństwo Chrystusowe wynika ze święceń, które istotowo odróżniają wyświęconych duchownych od świeckich. W duchu tej nauki pomijano aspekt powszechnego kapłaństwa wiernych jako niebezpieczeństwo negacji kapłaństwa hierarchicznego propagowanej przez Kościoły wyrosłe z Reformacji³. Obecnie w duchu nauki II Soboru Watykańskie-

² Kościół rzymskokatolicki w Katechizmie Kościoła Katolickiego (dalej: KKK) naucza, że „w razie konieczności może ochrzcić każda osoba, nawet nieochrzczona, mająca wymaganą intencję. Wymagana intencja polega na tym, aby chcieć uczynić to, co czyni Kościół, gdy chrzci, i zastosować trynitarną formułę chrzcielną” (nr 1256). W Kościołach wschodnich jest niedopuszczalne, aby, nawet w wypadku koniecznym, sakramentu chrztu mogła udzielić osoba nieochrzczona.

³ Na temat kapłaństwa w duchu nauki Soboru Trydenckiego i I Watykańskiego zob. D.J. Olewiński, *W obronie Mszy świętej i tradycji katolickiej*, Komorów 1997, s. 354-367; 381-388.

go Kościół rzymskokatolicki przypomina, że jedynym Kapłanem w ścisłym tego słowa znaczeniu jest Chrystus, natomiast wszyscy ochrzczeni uczestniczą w tym jedynym Jego kapłaństwie⁴. Chrzest bowiem *daje udział w kapłaństwie wspólnym wiernych, a przez chrzest i bierzmowanie lud kapłański staje się zdolny do celebracji liturgii*⁵. Niektórzy wierni przyjmują sakrament święceń w stopniu biskupa, prezbitera lub diakona i uczestniczą w kapłaństwie urzędowym, które różni się co do istoty od kapłaństwa powszechnego. Kapłaństwo urzędowe, zwane inaczej hierarchicznym, służy kapłaństwu powszechnemu, które zwie się również kapłaństwem chrzcielnym⁶. A zatem w Kościele rzymskokatolickim istnieją dwa sposoby uczestniczenia w jedynym kapłaństwie Chrystusa.

KOŚCIÓŁ PRAWOSŁAWNY. Teologia prawosławna naucza, że na mocy sakramentu bierzmowania, udzielanego zaraz po chrzcie, chrześcijanin uczestniczy w królewskim kapłaństwie wiernych i staje się laikiem, czyli członkiem Ludu Bożego (laos Theou). Oprócz tego królewskiego kapłaństwa istnieje jeszcze kapłaństwo urzędowe, udzielane w sakramencie święceń biskupom, prezbiterom i diakonom⁷. Jednakże w przeciwieństwie do teologii katolickiej teologia prawosławna nie twierdzi, że kapłaństwo powszechne, zwane na Wschodzie królewskim kapłaństwem, różni się co do istoty od kapłaństwa urzędowego, ta różnica jest raczej funkcjonalna i wypływa z odmienności charyzmatów i porządku służenia w obu rodzajach kapłaństwa. Z punktu widzenia teologii prawosławnej, gdyby istniała różnica ontologiczna między królewskim kapłaństwem i kapłaństwem urzędowym, wówczas nastąpiłby podział w Kościele na osoby „wyświęcone” reprezentujące sacrum i osoby świeckie reprezentujące profanum⁸.

⁴Por. KKK 1544.

⁵KKK 1268; KKK 1119; por. KKK 1546.

⁶KKK 1120; KKK 1547; por. *Lumen gentium*, nr 10.

⁷Por. *Katechizm Kościoła Prawosławnego*, Kraków 2001, s. 363-374.

⁸P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 1964, s. 184-185; 312-313; por. K. Staniecki, *Posługiwanie ludu Bożego*, Opole 1996, s. 22-27; 89-94; D. Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, București 1997, t. 3, s. 106-109.

KOŚCIOŁY WYROSŁE Z REFORMACJI. W XVI w. przeciwko ówczesnej katolickiej nauce, kładącej nacisk na ontologiczną różnicę istniejącą między wyświęconymi kapłanami a wiernymi świeckimi, wystąpił Marcin Luter. Odrzucając ofiarniczy charakter Eucharystii, podważył on funkcję kapłana jako składającego ofiarę, sens kapłaństwa urzędowego oraz istnienia hierarchii kościelnej, kładąc nacisk na kapłaństwo powszechne. Luter podkreślał jednak, że urząd duchowny, rozumiany jako urząd służby (ministerium), jest niezbędny do zbawienia wiernych, ponieważ zadaniem powołanego na ten urząd jest głoszenie Słowa Bożego i sprawowanie sakramentów, które to czynności budują wspólnotę chrześcijańską i prowadzą do zbawienia. Na temat urzędu duchownego Luter powiedział m.in., że każdy chrześcijanin naprawdę należy do stanu duchownego i nie ma między chrześcijanami żadnej różnicy wypływającej z pełnienia danego urzędu. *Gdyż co wypęzło z chrztu, może się chlubić, że otrzymało już święcenia na kapłana, biskupa i papieża, chociaż nie każdemu uchodzi sprawować ten urząd*⁹. Z drugiej strony Luter twierdził, że *jak długo dana osoba znajduje się w urzędzie, tak długo pełni swoją funkcję; gdy z urzędu zostaje odwołana, staje się rolnikiem lub obywatelem jak inni*¹⁰. A zatem, akcentując powszechne kapłaństwo wiernych, odsunął na dalszy plan zagadnienie wewnętrznej organizacji Kościoła, w przeciwieństwie do Jana Kalwina, który uważał, że porządek w Kościele ma swoje źródło w panowaniu Chrystusa nad Kościołem i w charyzmatkach udzielanych przez Ducha Świętego. Dlatego Kalwin nie akcentuje aż tak mocno powszechnego kapłaństwa, a raczej rozbudowuje naukę o posługiwaniach kościelnych (ministeria), które według niego są ustanowione przez Chrystusa i mają charakter charyzmatyczny. Nauka Kalwina na temat liczby posługiwania w Kościele nie została sprecyzowana. Raz nauczał, że Chrystus ustanowił cztery ministeria (pastora, doktora, seniora i diakona), innym razem, że tylko trzy, łącząc urząd

⁹ K. Karski, *Symbolika. Zarys wiedzy o Kościołach i wspólnotach chrześcijańskich*, Warszawa 1994, s. 139.

¹⁰ Tamże.

pastora i doktora. Co więcej, wielce prawdopodobna jest opinia, że według Kalwina Chrystus nie tylko ustanowił te ministeria, ale wręcz określił zakres funkcji z nimi związany. Kalwin dawał pierwszeństwo urzędowi pastora, który przepowiada Słowo Boże, a ponadto sprawuje sakramenty i utrzymuje karność kościelną. Na drugim miejscu Kalwin stawia urząd doktora, którego zadaniem było czuwać nad czystością przepowiadanej doktryny oraz troszczyć się o kształcenie kolejnych ministrów Słowa Bożego. W praktyce doktorzy stali się elitarnymi nauczycielami religii i cenzorami publikacji teologicznych. Trzecim urzędem była posługa seniora, który dbał o czystość obyczajów. Seniorzy stanowili ciało pomocnicze, doradcze, w stosunku do pastorów. Natomiast urząd diakona łączy Kalwin z działalnością charytatywną. Chociaż swoją naukę o posługiwaniach kościelnych Kalwin oparł na Piśmie Świętym, to z drugiej strony nie zachował on urzędu biskupa. Dlatego ustrój Kościołów powstałych na bazie teologii kalwińskiej ma charakter prezbiterialno-synodalny¹¹.

KOŚCIOŁY ANGLIKAŃSKIE. Kościoły anglikańskie nauczają, że istnieją jedynie dwa sakramenty ustanowione w Ewangelii: chrzest i Eucharystia. Dlatego święcenia w Kościołach anglikańskich nie są uznawane za sakrament, choć zajmują ważne miejsce w teologii anglikańskiej. Kościoły anglikańskie zachowały bowiem hierarchiczną strukturę. Nadal istnieją trzy stopnie święceń: biskupa, prezbitera i diakona. Święceń udziela biskup przez włożenie rąk i odmówienie stosownej modlitwy¹². Na temat kapłaństwa powszechnego i kapłaństwa urzędowego we Wspólnej Deklaracji katolicko-anglikańskiej pt. „Posługiwania kościelne i święcenia” (1973) oraz w „Wyjaśnieniach” (1979) stwierdzono, że *są to dwie różne rzeczywistości, z których każda na swój sposób wiąże się z najwyższym kapłaństwem Chrystusa*. Natomiast posługa wypływająca ze święceń *nie jest rozszerzeniem powszechnego kapłaństwa chrześcijańskiego, lecz należy do innej dziedziny darów Ducha*. Wspólnie uzgodniono

¹¹ P. Jaskóła, *Spiritus effector. Nauka Jana Kalwina o roli Ducha Świętego w misterium zbawienia*, Opole 1994, s. 188; 193-204.

¹² K. Karski, dz. cyt., s. 111-114.

również, że *Eucharystii przewodniczy jedynie wyświęcony szafarz*¹³.

Jeśli wyciągnąć wnioski na temat współzależności pomiędzy kapłaństwem powszechnym i kapłaństwem urzędowym, okazuje się, że Kościoły wyrosłe z Reformacji nauczają o jednym tylko kapłaństwie: powszechnym, w którym wierni uczestniczą przez przyjęcie sakramentu chrztu. Natomiast powołanie i ordynacja wiernego na urząd duchowny nie dokonuje w nim żadnych zmian ontologicznych. W tych Kościołach nie ma więc przeszkód, aby powoływać kobietę na urząd duchowny. W teologii luterńskiej w urzędzie duchownym podkreśla się aspekt służby (ministerium), a w teologii kalwińskiej ponadto aspekt charyzmatyczny. Na tym tle teologia anglikańska, choć nie uznaje święceń za sakrament, w sposób wyraźny gotowa jest uznać istnienie dwóch sposobów uczestniczenia w jedynym kapłaństwie Chrystusa: kapłaństwa powszechnego i kapłaństwa urzędowego. Z drugiej jednak strony Kościoły anglikańskie dopuszczają kobiety do święceń, niektóre nawet do biskupich, powołując się na słowa św. Pawła: *Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie* (Ga 3,28). Z kolei teologia prawosławna i katolicka mają zbliżone stanowisko w tej kwestii, chociaż katolicka wydaje się najbardziej radykalna, nauczając o różnicy co do istoty pomiędzy kapłaństwem powszechnym i urzędowym, podczas gdy teologia prawosławna mówi raczej o różnicy co do funkcji.

Sukcesja apostołska

Z punktu widzenia Kościoła rzymskokatolickiego, Kościołów wschodnich i Kościołów starokatolickich do zachowania ważności święceń nieodzowna jest sukcesja apostołska, rozumiana

¹³ *Posługiwanie kościelne i święcenia (Ministry and Ordination)*, nr 13; *Posługiwanie kościelne i święcenia: wyjaśnienie (Ministry and Ordination: Elucidation)*, nr 2; 12.

jako ciągłość przekazywania władzy święceń przez nakładanie rąk przez biskupów na kolejnych wyświęcanych biskupów, prezbiterów i diakonów. Natomiast z punktu widzenia Kościołów wyrosłych z Reformacji oraz Kościołów anglikańskich takie rozumienie sukcesji ma charakter legalistyczny i akcentuje jedynie zewnętrzny obrzęd przekazywania urzędu. Z tego wynikała potrzeba dialogu ekumenicznego na ten temat. W 1970 r. z inicjatywy Wspólnej Grupy Roboczej (WGR) Kościoła rzymskokatolickiego i Światowej Rady Kościołów został przyjęty dokument studyjny pt. „Katolickość i apostołskość” stanowiący narzędzie do wspólnej pracy teologicznej. W dokumencie zauważono, iż *istnieje przekonanie, że w ciągu dziejów dokonywały się wprowadzić różne przemiany w rozumieniu i funkcjonowaniu urzędów kościelnych, ale przemiany te nie musiały koniecznie odbić się niekorzystnie na ciągłości Kościoła i jego apostołskich początkach*¹⁴. Z kolei w ekskursie III do tegoż dokumentu pt. „Urząd duchowny i episkopat”, wskazano, że urząd biskupa pierwotnie rozumiany był jako funkcja nadzorca pastoralnego nad poszczególnymi wspólnotami. Jest bardzo możliwe, że pierwotnie funkcja ta była sprawowana przez kolegium prezbiterów. Dopiero na początku II w. funkcja nadzoru powierzana jest jednemu duchownemu, który przewodniczy Eucharystii. Później urząd biskupa, mający pierwotnie charakter pastoralny i liturgiczny, powoli zaczął nabierać charakteru prawnego. W ekskursie zadano więc pytanie o wpływ prawa rzymskiego na pojęcie biskupstwa i hierarchicznej struktury Kościoła. Ponadto zauważono, że sam urząd biskupa stanowi kość niezgody między Kościołami¹⁵. W wyniku podjętych dialogów ekumenicznych zauważono, że jedne Kościoły w sukcesji apostołskiej kładą nacisk na przekazywanie świętej władzy (hierarchia)¹⁶

¹⁴ *Katolickość i apostołskość*, nr 8b, w: K. Karński (red.), *Watykan-Genewa. Zbiór dokumentów. 20 lat oficjalnej współpracy Kościoła Rzymskokatolickiego i Światowej Rady Kościołów*, Warszawa 1986, s. 145.

¹⁵ *Ekskurs III: Urząd duchowny i episkopat*, nr 1-3, w: tamże, s. 152-153.

¹⁶ Greckie słowo „hierarchia” dosłownie tłumaczy się jako „święta władza” („hiera” – święta, „arché” – władza).

przez włożenie rąk biskupa na wyświęcanego, inne zaś akcentują przekazywanie depozytu wiary.

KOŚCIÓŁ RZYMSKOKATOLICKI. W teologii katolickiej wiąże się sukcesję apostolską z ważnie przyjętymi święczeniami biskupimi do tego stopnia, iż naucza się, że ważnie wyświęcony biskup wykluczony ze wspólnoty Kościoła nie traci władzy wynikającej z przyjętych święceń, choć z tej władzy nie wolno mu korzystać. I tak, np. gdy ekskomunikowany biskup wyświęcił biskupa, to według nauki katolickiej takie święcenia byłyby udzielone ważnie, ale niegodziwie. Z drugiej strony element przekazywania depozytu wiary w sukcesji apostolskiej nie jest pomijany. Przepowiadanie apostolskie jest bowiem kontynuowane przez sukcesję apostolską: *Aby Ewangelia była zawsze w swej całości i żywotności w Kościele zachowana, zostawili Apostołowie biskupów jako następców swoich, „przekazując im swoje stanowisko nauczycielskie”*¹⁷.

KOŚCIÓŁ PRAWOSŁAWNY. Teologia prawosławna zwraca uwagę na przekazywanie świętej władzy przez włożenie rąk biskupa na wyświęcanego, jak i na przekazywanie depozytu wiary, choć większą wagę przywiązuje do prawidłowego wyświęcania kolejnych biskupów, bo sama ta czynność należy do depozytu wiary. Z drugiej jednak strony przez włożenie rąk nowo wyświęconemu biskupowi, oprócz świętej władzy (hierarchia) wpływającej z przyjęcia sakramentu święceń, przekazywany jest depozyt wiary (Tradycja). Dlatego też według nauki prawosławnej biskup wykluczony ze wspólnoty Kościoła jest pozbawiony wszelkiej władzy wynikającej z przyjętych święceń, ponieważ utracił powierzony mu depozyt wiary. Może jednak odzyskać utraconą sukcesję apostolską (bez ponownego udzielania mu święceń biskupich), jeśli powróci do wspólnoty Kościoła¹⁸.

KOŚCIOŁY WYROSŁE Z REFORMACJI. W XVI w. reformatorzy doszli do przekonania, że hierarchia nie zwiastowała Słowa Bożego w sposób czysty i prawdziwy, podważając tym samym

¹⁷ *Dei verbum*, nr 7; KKK 77.

¹⁸ Por. P. Evdokimov, dz. cyt., s. 179-182.

sukcesję w Kościele rzymskokatolickim. Dlatego Kościoły wyrosłe z Reformacji w sukcesji apostołskiej kładą akcent na wierność Słowu Bożemu i opartemu na nim depozycie wiary. Tylko niektóre z nich (zwłaszcza luterzańskie), w których zachował się urząd biskupa, przywiązują większą wagę do przekazywania sukcesji apostołskiej rozumianej na sposób katolicki¹⁹. I tak np. Kościół Luterński Szwecji uważa, że zachował sukcesję apostołską w rozumieniu katolickim. Po pierwsze dlatego, że Reformacja w tym kraju rozumiana jest nie jako rozłam, ale jako odnowa Kościoła. Po drugie w Kościele Luterńskim Szwecji po dziś dzień święceń biskupich udziela wyłącznie jego prymas, arcybiskup Uppsali. Z katolickiego punktu widzenia sprawa ważności sukcesji apostołskiej w Kościele Luterńskim Szwecji nie została jeszcze dotąd gruntownie zbadana, aczkolwiek z pewnością przeciwko uznaniu ważności sukcesji apostołskiej w tym Kościele będzie przemawiał fakt możliwości wprowadzenia na urząd biskupi kobiety, a pierwszą kobietę-biskupa ordynowano już w 1997 r.²⁰ W innych Kościołach luterńskich, ze względu na propagowanie nauki o powszechnym kapłaństwie wiernych, sukcesja apostołska w katolickim rozumieniu została przerwana. W niektórych z nich zachowała się nieprzerwana sukcesja, przekazywana kolejnym duchownym przez prezbiterów. Z punktu widzenia teologii katolickiej nie można tej sukcesji lekceważyć, ponieważ znane są w Kościele rzymskokatolickim przypadki udzielania święceń przez prezbiterów za zgodą Stolicy Apostolskiej. Ponadto teologia katolicka nie sprecyzowała do końca różnicy istniejącej między biskupem i prezbiterem, tak że nie wyklucza się, że w jakiejś nadzwyczajnej sytuacji prezbiter mógłby udzielić święceń diakonatu i prezbiteratu, bowiem może przekazać to, co sam posiada²¹. Obec-

¹⁹ Chodzi tutaj zwłaszcza o Kościoły luterzańskie w Skandynawii, Polsce, Czechach, Niemczech, na Słowacji, w Rosji, Indiach i Afryce.

²⁰ „Studia i dokumenty ekumeniczne” nr 1(41)/1998, s. 128: „Abp [Uppsali] Hammar podkreślił, że wprowadzenie pani pastor Odenberg w urząd biskupa ukazuje wyraźnie, że decyzja w sprawie ordynowania kobiet dotyczy wszystkich urzędów Kościoła szwedzkiego”.

²¹ Por. W. Hryniewicz, *Hermeneutyka w dialogu*, Opole 1998, s. 267.

nie niektóre Kościoły wyrosłe z Reformacji noszą się z zamiarem przywrócenia urzędu biskupa (jako przewodnika pastoralnego na danym terytorium), inne natomiast uważają, że urząd biskupi należy już do bezpowrotnej przeszłości, ponieważ pierwsze miejsce w Kościele przypada wiernym.

KOŚCIOŁY ANGLIKAŃSKIE. Jeśli chodzi o sukcesję apostolską w Kościołach anglikańskich, to zasadniczo Kościoły te zachowały hierarchiczną strukturę, chociaż za rządów Oliviera Cromwella (XVII w.) próbowano zlikwidować urząd biskupa. Jednak po jego śmierci urząd ten został przywrócony dzięki biskupom z emigracji oraz biskupom „podziemnym”. Natomiast w XIX w. po zbadaniu ważności święceń anglikańskich z katolickiego punktu widzenia, Leon XIII (1878–1903) w bulli „*Apostolicae curae*” (1896) oświadczył, że święcenia anglikańskie są nieważne, ponieważ w latach 1552–1662 posługiwano się rytuałem święceń, w którym brakowało należytej formy i intencji, co spowodowało przerwanie sukcesji²². Po tej decyzji papieża wielu biskupów anglikańskich przyjęło ponownie święcenia z rąk jansenistów w Holandii. W latach 1922–1936 niektóre Kościoły prawosławne uznały ważność święceń anglikańskich, które obecnie zostały zakwestionowane ze względu na dopuszczenie kobiet do święceń. Niektórzy teolodzy anglikańscy utrzymują, że urząd biskupa należy do istoty (*esse*) Kościoła, większość jednak twierdzi, że biskupstwo stanowi jedynie dobro (*bene esse*) Kościoła. Ogólnie rzecz biorąc, w anglikanizmie podkreśla się raczej pastoralny aspekt urzędu biskupa.

Chrystus, Duch Święty i Kościół uzupełniają braki?

Na Wschodzie Symeon Nowy Teolog (949–1022) twierdził, że świątobliwi mnisi, nawet jeśli nie byli kapłanami, mieli udział we władzy odpuszczania grzechów, ponieważ niektórzy biskupi i kapłani okazali się niegodni swojej funkcji. Na Zachodzie Albert Wielki doradzał wyznanie grzechów przed osobą

²² S. Głowa, I. Bieda (oprac.), *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, VII, s. 554–555; por. K. Karński, dz. cyt., s. 111–114.

świecką w razie niemożliwości dotarcia do kapłana. Ponadto zachodni teologowie średniowieczni, na czele z Tomaszem z Akwinu, debatując nad ważnością i skutecznością sakramentów sprawowanych przez nieważnie wyświęconego kapłana, powszechnie przyjmowali, że w takiej sytuacji Chrystus jako najwyższy Kapłan uzupełnia wszelkie braki (*Christus supplet*), tak że sakrament staje się skuteczny. Natomiast Albert Wielki, opisując przypadek wyświęconego kapłana, który bez własnej winy nie został uprzednio ochrzczony, twierdził, że moc Ducha Świętego i władza Kościoła uzupełniają wszelkie braki i uzdalniają tego człowieka do sprawowania sakramentów. Również współczesne prawodawstwo Kościoła rzymskokatolickiego, przewidując możliwość zaistnienia podobnych sytuacji, stwierdza, że w takich przypadkach Kościół uzupełnia wszelkie powstałe braki (*supplet Ecclesia*)²³.

W tym kontekście jawi się pytanie, czy istnieje jakkolwiek możliwość uznania przez Kościół rzymskokatolicki ważności urzędu duchownego w Kościołach wyrosłych z Reformacji i Kościołach anglikańskich, co jednocześnie przyczyniłoby się do możliwości uznania ważności i skuteczności sakramentu Eucharystii w tych Kościołach. Wiadomo, że w Kościołach tych w mniejszym lub większym stopniu zachował się urząd duchowny oraz powoływanie na ten urząd przez ordynację polegającą na wkładaniu rąk przez biskupa. Nieobce jest również tym Kościołom (podczas obrzędu wkładania rąk) przekazywanie sukcesji apostoelskiej rozumianej przede wszystkim jako wierność Słowu Bożemu i przechowywanie depozytu wiary zgodnego z tym Słowem. Natomiast z katolickiego punktu widzenia sam obrzęd święceń (ordynacja) oraz przekazywanie sukcesji apostoelskiej w tych Kościołach zawierają w sobie większe czy mniejsze, aczkolwiek poważne braki. Z drugiej strony warto odnieść się w tym miejscu do nauki II Soboru Watykańskiego: *Same te Kościoły i odłączone Wspólnoty, choć w naszym przekonaniu podlegają brakom, wcale nie są pozbawione znaczenia i wagi w tajemnicy zbawienia. Duch Chrystusa nie zabrania*

²³ Por. Kodeks Prawa Kanonicznego, kan. 144, § 1.

przecież posługiwać nimi jako środkami do zbawienia, których moc pochodzi z samej łaski i prawdy, powierzonej Kościołowi katolickiemu²⁴. Ponadto Ojcowie soborowi, mówiąc o grzechach podziałów i o Wspólnotach odłączonych, stwierdzili, że tych, którzy obecnie rodzą się w takich Społecznościach i prze-pajają się wiarą w Chrystusa, nie można obwiniać o grzech odłączenia²⁵. Czy można zatem współczesnych członków Kościołów wyrosłych z Reformacji i Kościołów anglikańskich obciążyć odpowiedzialnością za to, że nie mają święceń i Eucharystii w katolickim rozumieniu? Czy nie można byłoby przyznać, że Duch Święty uzupełnia te braki w tych Kościołach, skoro zachował się tam urząd duchowny, a Eucharystia uważana jest za prawdziwy sakrament, w którym Chrystus daje siebie jako Pokarm dla swoich wiernych? Z katolickiego punktu widzenia warto wspomnieć o współczesnej hipotezie teologicznej, która mówi o możliwości skutecznej celebracji eucharystycznej przez wspólnotę bez udziału kapłana. Jednakże w takiej celebracji nie byłoby mowy o rzeczywistym przeistoczeniu chleba i wina w Ciało i Krew Chrystusa, a jedynie chodziłoby o wywołanie nadprzyrodzonych skutków w wiernych biorących udział w takiej celebracji. Hipoteza ta nie ma zamiaru podważać nauki Kościoła rzymskokatolickiego o nieodzowności sprawowania Eucharystii przez ważnie wyświęconego kapłana. Taka celebracja bez udziału kapłana dotyczyłaby jedynie sytuacji nadzwyczajnych, kiedy wspólnota jest na trwałe pozbawiona kapłana. Takie celebracje miały miejsce w Związku Radzieckim, gdzie wierni gromadzili się w kościele, kaplicy lub domu prywatnym, kładli szaty liturgiczne kapłana na widocznym miejscu, a jeden z mężczyzn pełnił rolę przewodniczącego zgromadzenia i czytał słowa Modlitwy Eucharystycznej, zwykle pomijając jednak słowa konsekracji²⁶. Skoro zatem w tej celebracji, z katolickiego punktu widzenia, Duch Święty czy Kościół uzupełniałby braki związane z nieobecnością kapłana, to

²⁴ DE 3.

²⁵ Tamże.

²⁶ R.E. Rogowski, *Chrystus, Eucharystia, wolność*, Łomianki 1996, s. 38-39; 53.

czy Eucharystia sprawowana w Kościołach wyrosłych z Reformacji i Kościołach anglikańskich pod przewodnictwem ordynowanego duchownego, tym bardziej nie wywołuje nadprzyrodzonych skutków u wiernych, biorących w niej udział? Czy w tym kontekście można nadal mówić, że z katolickiego punktu widzenia Eucharystia w tych Kościołach jest czymś i pustym obrzędem, albo że członkowie tych Kościołów jedynie łudzą się, że sprawują i przyjmują Eucharystię? Warto powołać się tutaj na oświadczenie amerykańskich teologów katolickich uczestniczących w dialogu z luteranami: *Stwierdziliśmy, że w argumentach, które zwykle przytacza się przeciw ważności posługiwania w sprawowaniu Eucharystii Kościołów luterzańskich, istnieją bardzo słabe punkty. W istocie nie widzimy żadnej przekonującej podstawy, która wykluczałaby możliwość uznania przez Kościół rzymskokatolicki ważności tego posługiwania*²⁷. Takie oświadczenie otwiera wręcz drogę do uznania Eucharystii w Kościołach luterzańskich.

Problem ważności i skuteczności Eucharystii i święceń w Kościołach wyrosłych z Reformacji i Kościołach anglikańskich z katolickiego punktu widzenia nadal nie jest do końca rozstrzygnięty. Kościół rzymskokatolicki dostrzega większe czy mniejsze, ale poważne braki dotyczące święceń i Eucharystii w tych Kościołach. W kwestii święceń najbardziej palącym problemem zdaje się dopuszczanie kobiet na urząd pastora, a nawet biskupa. W kwestii Eucharystii należy ponadto rzetelnie zbadać, jak w tych Kościołach rozumiany jest ten sakrament i obecność w nim Chrystusa. Temu zagadnieniu trzeba będzie poświęcić oddzielne studium. Z drugiej strony trudno jednak upierać się przy redukcjonistycznym stanowisku, że w tych Kościołach oprócz ważnego sakramentu chrztu, czytania Pisma Świętego, długich kazań i pięknych hymnów nic innego się nie zachowało. Może mimo wszystko warto byłoby odpowiednio przygotowywać i zachęcać katolików przybywających do krajów, w których przeważająca część społeczeństwa jest

²⁷ *Eucharist and Ministry (Lutherans and Catholics in Dialogue)*, t. IV, Minneapolis 1970.

wyznania ewangelickiego albo anglikańskiego, żeby w razie niemożliwości dotarcia do kapłana katolickiego, a w razie jego nieobecności do kapłana prawosławnego, postarali się o wzięcie udziału w niedzielnej czy świątecznej Eucharystii sprawowanej w miejscowej parafii ewangelickiej czy anglikańskiej. W takiej sytuacji wspólna niedzielna czy świąteczna modlitwa w zborze ewangelickim czy wspólnocie anglikańskiej powinna chyba mieć dla dobrze uformowanego katolika większe znaczenie niż modlitwa indywidualna w myśl słów Chrystusa: *Bo gdzie są dwaj albo trzej zebrani w imię moje, tam jestem pośród nich* (Mt 18,20).

MAREK BLAZA SJ, ur. 1970; doktorant Instytutu Ekumenicznego KUL, wykładowca teologii ekumenicznej w greckokatolickiej Lwowskiej Akademii Teologicznej na Ukrainie i w Papieskim Wydziale Teologicznym, sekcja „Bobolanum” w Warszawie. Stały współpracownik „Przeglądu Powszechnego”. Mieszka w Lublinie.



Tadeusz Sierotowicz

Poszlakowy paradygmat kosmologii

*Kiedy usłyszałem już wszystkie zeznania,
usiadłem sobie wygodnie,
zamknąłem oczy
i zacząłem rozmyślać.
H. Poirot¹*

Kosmologia i paradygmat Galileusza

Zasadniczym tematem niniejszego artykułu jest styl postępowania naukowców uprawiających kosmologię – dyscyplinę mającą bardzo długą historię, jednakże uznawaną za naukę dopiero od początku XX stulecia². Ściślej rzecz biorąc, należałoby napisać, iż przedmiotem moich rozważań będzie to, co za Kuhnem można określić mianem paradygmatu, to jest sposób postępowania większości badaczy uprawiających określoną dziedzinę poznania. Nie istnieje jeden jedyny paradygmat postępowania (poznawczego) naukowców, albowiem to, na co może sobie pozwolić np. fizyk, pozostaje poza zasięgiem teologa czy filozofa, i odwrotnie. Istotnie bowiem, różne konteksty poznania, tj. różne dyscypliny naukowe, takie jak fizyka, kosmologia, socjologia, historia czy teologia, mają swoje wyraźnie określone, różnicujące je cechy, z których przytoczę tutaj kilka, idąc za analizami P. Bergera³. Każdy kontekst poznania odznacza się specyficznym stylem poznania, różnym od stylu właściwego

¹ A. Christie, *Morderstwo w Orient Expresie*, Wrocław 1999, s. 263.

² Istnieje mnóstwo opracowań na temat kosmologii, jej historii i metodologii, polecam zwłaszcza opracowania M. Hellera oraz, dostępne także i na polskim rynku wydawniczym, książki Weinberga, Aczela, Penrosa.

³ Zob. P. Berger, *Homo ridens*, Bologna 1999, s. 28 nn.

doświadczeniu potocznemu. Tezy i teorie, należące do danego kontekstu poznania, charakteryzują się koherencją w granicach tego kontekstu. Nadto każdy kontekst poznania zdradza tendencję do przypisywania obejmowanemu przezeń fragmentowi rzeczywistości wyjątkowego znaczenia, tak że celem przejścia od rzeczywistości opisywanej przez jeden kontekst do rzeczywistości opisywanej przez inny należałoby odwołać się do metafory Kierkegaarda określającej mianem skoku przejście od sceptycyzmu do wiary religijnej. Zważywszy ten stan rzeczy, można rzec, iż każdy kontekst poznania charakteryzuje się specyficzną samoświadomością i odmiennym sposobem doświadczania czasu.

Tak więc artykuł ten traktuje o STYLU poznania w kosmologii, a dokładniej, chce odpowiedzieć na pytanie, czy paradygmat kosmologii jest paradygmatem podobnym do tego, który charakteryzuje pracę fizyków (paradygmat Galileusza właściwy z matematyzowanym naukom przyrodniczym), czy też nie. Zacząć wypada od bliższego opisu tego ostatniego paradygmatu i od pobieżnego choćby przedstawienia kosmologii jako nauki.

Z matematyzowane nauki doświadczalne charakteryzują się przede wszystkim tym, iż badacze konstruuja w pierw rodzaj HIPOTEZY, będącej swoistym, idealizowanym modelem badanych zjawisk, która w następnym kroku jest poddawana surowej kontroli DOŚWIADCZENIA (dlatego nauki doświadczalne). Trzeba tu zaraz dodać, iż wspomniana hipoteza jest formułowana w języku matematyki (a więc: nauki z matematyzowane) i – rzecz jasna – nie dotyczy wszystkiego, co istnieje, lecz tylko takiego czy innego fragmentu rzeczywistości. Na marginesie tych uwag warto zaznaczyć, iż fakt, że księga natury zdaje się napisana językiem matematyki (tzw. problem matematyczności przyrody), jest być może jednym z niewielu (a może nawet jedynym) problemów istotnie filozoficznych związanych z istnieniem nauki. Problem ten ma wiele różnych aspektów i może być sformułowany na wiele sposobów. I tak, można zachwycać się (w głęboko filozoficznym, arystotelesowskim znaczeniu tego słowa) np. niezwykłą skutecznością praktyczną matematycznego opisu zjawisk fizycznych, można rozważać owocność matematycznych modeli w sensie ich mocy przewi-

dywania nowych zjawisk, można też kontemplować odpowiedź na pytanie, dlaczego świat jest „matematyczny”, choć wcale tak być nie musi itp.

Istotną cechą paradygmatu Galileusza, ważną dla niniejszych rozważań, jest swoisty PRZYMUS POZNAWCZY. Ta cecha paradygmatu Galileusza pozostaje w ścisłym związku z powtarzalnością eksperymentów naukowych.

Powtarzalność, o którą tutaj chodzi, oznacza nie tylko, iż dana obserwacja może być powtórzona, lecz także, iż określone zjawisko może być „spowodowane” wiele razy oraz że istnieje możliwość kontrolowania warunków jego przebiegu. Owa powtarzalność jest tak istotna, iż można zaryzykować tezę, że osiągnięcie powtarzalności w sensie paradygmatu Galileusza oznacza zrozumienie badanego zjawiska. Być może właściwszą definicją doświadczenia w tym kontekście byłoby uznanie go za rodzaj pytania stawianego naturze. Rzecz jasna chodzi tutaj o pytanie zadane w ramach określonej hipotezy dotyczącej świata. Hipotezy te dotyczą głównie świata fizycznego i są rezultatem wysiłków zmierzających do pomnożenia naszej o nim wiedzy. Niektórzy są zdania, iż wykonywanie powtarzalnych eksperymentów jest taktyką, jedną z wielu, używaną przez naukowców celem stworzenia sytuacji wspomnianego już przymusu poznawczego. Chodzi tutaj o stworzenie sytuacji, w której naukowcy będą zmuszeni do przyjęcia hipotezy naukowej jedynie w tym przypadku, w którym jej doświadczalnie sprawdzalne przewidywania okażą się słuszne, to jest potwierdzone przez stosownie zaprojektowane, powtarzalne eksperymenty.

Prawie trzy wieki istnienia paradygmatu Galileusza zaowocowały wieloma zdumiewającymi odkryciami i pozwoliły na głębsze zrozumienie struktury świata materialnego. Naukowcy konstruują teorie, które wyjaśniają obserwowane cechy świata fizycznego, postulując modele odwołujące się do ukrytych struktur utworzonych z obiektów nie zawsze dających się zaobserwować gołym okiem (np. elektrony, kwarki itp.). Struktury te są przyjmowane celem podania przyczynowego wyjaśnienia obserwowanych fenomenów. Ten typ wyjaśniania określa się mianem abdukcji (Ch. Peirce), retrodukcji (N. Hanson) albo też strukturalnego typu wyjaśniania (E. McMullin; *hypothetico-*

-structural explanation) i spotkać go można w wielu dyscyplinach zmatematyzowanych nauk doświadczalnych.

Przechodząc do kosmologii, wypada zacząć od jednego z najważniejszych jej osiągnięć, to jest od tzw. standardowego modelu wszechświata. Model ten uważany jest za dobrze potwierdzony tak obserwacyjnie, jak i teoretycznie, i „opowiada” historię powstania i rozwoju/ewolucji wszechświata. Ściśle biorąc, model ten „opowiada” historię ostatnich 15 mld lat istnienia wszechświata, począwszy od kilku ułamków sekundy następujących po tzw. Big Bangu, czyli od tzw. epoki Plancka. Tutaj jednak zaczynają się kontrowersje między uczonymi, ponieważ brak jest zgody co do tej części opowiadania, która dotyczy samego Big Bangu i kilku następujących po nim ułamków sekundy. Dlatego istnieje kilka modeli kosmologicznych wszechświata, które zgadzają się w opisie prawie całych 15 mld lat, wyjąwszy owe pierwsze ułamki sekundy (np. model Hawkinga-Hartlego oraz model inflacyjny). Nie należy też zapominać, iż w kosmologii ciągle jeszcze podejmowane są próby skonstruowania tzw. modelu wszechświata stacjonarnego, to jest takiego modelu, w którym wszechświat istnieje „od zawsze”.

Fakt, iż w dziedzinie kosmologii, co do naukowości której nie ma raczej większych wątpliwości, dyskusje dotyczące pierwszych chwil istnienia wszechświata ciągle jeszcze są podejmowane, można wyjaśnić tym, iż kosmologia jest nauką graniczną. Stwierdzenie to oznacza, iż obiekt jej badań, tj. wszechświat jako całość, jest dany w jednym tylko egzemplarzu i że nie może być obserwowany w różnych realizacjach, tak jak to jest w fizyce, która – jako się rzekło – może wielokrotnie badać ten sam fenomen przy różnych warunkach początkowych i w różnych jego realizacjach. Dlatego sam przedmiot kosmologicznych rozważań, czyli wszechświat jako całość, jest konstruowany na podstawie tzw. zasad kosmologicznych, które są w znacznym stopniu arbitralne, ponieważ nie ma możliwości ich bezpośredniego zweryfikowania na drodze obserwacji. Z tego też powodu mówi się, iż kosmologia znajduje się na pograniczu filozofii i nauk doświadczalnych, choć sama opiera się na jak najlepiej potwierdzonych teoriach fizycznych i na kilku obserwacjach powszechnie uważanych za mniej lub bar-

dziej niepodważalne (np. promieniowanie tła, ekspansja wszechświata, obfitość pierwiastków itp.)⁴. Zważywszy te okoliczności, słuszny wydaje się pogląd, według którego kosmologia jest nie tylko nauką o wszechświecie, jego globalnej strukturze i ewolucji, ale również o założeniach koniecznych do tego, by eksperymentalna nauka o wszechświecie była w ogóle możliwa (M. Heller).

Na marginesie warto dodać, iż obserwacje w kosmologii stają się coraz to bardziej subtelne w tym sensie, iż starają się odpowiedzieć na coraz to bardziej złożone pytania formułowane w ramach różnych modeli kosmologicznych. I tak prowadzone ostatnio intensywne obserwacje (np. projekt Boomerang), mające na celu pomiar polaryzacji oraz anizotropii w kątowym widmie mocy promieniowania tła, mogą dostarczyć odpowiedzi na pytania dotyczące nieregularności powierzchni ostatniego oddziaływania materii z promieniowaniem i pozwolić na ustalenie wartości niektórych podstawowych parametrów kosmologicznych. Jednakże nawet i ta złożoność obserwacji we współczesnej kosmologii nie zmienia – jak sądzę – faktu, iż obserwacje te różnią się zasadniczo od powtarzalnych eksperymentów charakteryzujących paradygmat Galileusza.

Jak już wspominałem, istotnym składnikiem kosmologicznego paradygmatu jest ciągłe odwoływanie się do osiągnięć fizyki, zwłaszcza zaś do fizyki cząstek elementarnych i do ogólnej teorii względności. To właśnie prawa i teorie ziemskiej fizyki, w oparciu o pewne przekonania o charakterze filozoficznym, są rozciągane na cały wszechświat, co z kolei umożliwia stworzenie wizji całości fizycznego i – przynajmniej po części – obserwowalnego wszechświata. Wspomniana wizja wszechświata stanowi jego kosmologiczny model, będący jakby ramą zamykającą w sobie znane prawa fizyki i powszechnie akceptowane (przez badaczy) wyniki obserwacji o charakterze kosmologicznym.

⁴Zob. np. P.J.E. Peebles, *Concluding Remarks on New Cosmological Data and the Values of the Fundamental Parameters*, w: A.N. Lasenby, A.W. Jones, A. Wilkinson (red.), *IAU Symposium 201: New Cosmological Data and the Values of the Fundamental Parameters*, Dordrecht 2000.

Amir D. Aczel tak oto podsumowuje ten sposób postępowania kosmologów: *Matematycy stworzą teorie i równania, fizycy je zastosują, astronomowie zbiorą obserwacyjne potwierdzenia teorii fizyków, zaś kosmologowie zaproponują wielką wizję całości naszego wszechświata*⁵. Ze szczyptą patosu można by rzec, iż Bóg stworzył wszechświat, ażeby stał się on wyzwaniem dla kosmologów. Bóg jednak jest graczem sprawiedliwym i to tu, to tam zostawił ślady umożliwiające kosmologom odgadnięcie – z pomocą teologów, filozofów, matematyków, fizyków i astronomów – struktury tego wszechświata. Gra ta jest tym zabawniejsza, że ślady te nie zawsze są jednoznaczne i często prowadzą do różnych wizji wszechświata. Ale to jest właśnie to, co Bogu sprawia wielką radość, albowiem – jak naucza mądrość chasydzka – *Bóg, niech będzie błogostawione jego święte imię, stworzył człowieka, ponieważ uwielbia opowiadania*⁶.

Poszlakowy paradygmat kosmologii⁷

Patos poprzednich zdań miał na celu wprowadzenie słowa-klucza dla tego rozumienia paradygmatu, albo stylu postępowania badawczego, który w moim pojęciu charakteryzuje kosmologię. Chodzi tutaj o słowo POSZLAKA albo TROP.

We Włoszech, w latach osiemdziesiątych XX w., toczyła się dyskusja na temat paradygmatu nauk historycznych. Dyskusji tej nadał ton esej C. Ginzburga, znakomitego, choć nieco kontrowersyjnego historyka, którego zasadnicza teza dotyczyła interesującego mnie tutaj paradygmatu poszlakowego (*paradigma indiziario*). Ginzburg m.in. pisze: *Przez tysiąclecia człowiek zajmował się łowiectwem. W trakcie niezliczonych pościgów*

⁵ A.D. Aczel, *L'equazione di Dio*, Milano 2000, s. 197.

⁶ G. Bonda, *Il disagio della filosofia*, w: F. Rosenzweig, *Dell'intelletto comune sano e malato*, Trento 1987, s. 195.

⁷ Niniejsza część artykułu została przygotowana na podstawie eseju znanego włoskiego historyka C. Ginzburga, *Spie. Radici di un paradigma indiziario*, w: A. Gargani (red.), *Crisi della ragione*, Torino 1979, s. 57-106; z niego też pochodzą wszystkie cytaty.

nauczył się rekonstruować wielkość i ruchy niewidzialnej jeszcze ofiary na podstawie zostawionych w błocie śladów, połama-nych gałązek, odchodów, sierści albo piór pozostawionych na krzakach, zapachu. Nauczył się węszyć, obserwować, interpreto-wać i klasyfikować tak znikome ślady jak nić śliny zwierzęcia. Nauczył się dokonywać niesłychanie skomplikowanych operacji umysłowych pośród leśnego gąszczu albo na leśnej polanie pomimo czyhającego zewsząd zagrożenia. Taka właśnie jest genealogia paradygmatu poszlakowego: myśliwy tropiący zwier-zynę i na podstawie śladów wnioskujący na temat rozmiarów, zachowania i intencji ofiary. Przenosząc zaś ten dyskurs na teren gnoseologii, powiedzieć można, iż człowiek wyłonił się z czeluści czasu „uzbrojony” w paradygmat poznawczy, po-zwalający mu na przedstawienie złożonej i bezpośrednio nie-doświadczanej rzeczywistości na podstawie pozornie nieznaczą-cych danych doświadczalnych, które to dane układają się w pewną narrację przybierającą formę koherentnej serii wyda-rzeń.

Tak rozumiany paradygmat poszlakowy z „łowiectwa rodem” znalazł zastosowanie w babilońskim prawie i medycynie, a potem – z biegiem czasu – w coraz to innych dziedzinach. Być może dzisiaj w paradygmatach poznawczych historii czy archeologii z łatwością można by rozpoznać zasadnicze cechy paradygmatu poszlakowego. Czy jednak tylko tam?

W 1964 r. Penzias i Wilson przypadkowo odkryli reliktowe promieniowanie tła równomiernie wypełniające cały wszech-świat. Promieniowanie to, mające temperaturę około 3°K, zo-stało w 1965 r. zinterpretowane przez Dicke’a i innych jako relik – pozostałość po Wielkim Wybuchu, zapoczątkowującym istnienie naszego wszechświata. W kilka lat później ta interpre-tacja historii i ewolucji wszechświata stała się dominująca, tak że określa się ją mianem modelu standardowego. Promieniowa-nie tła, widziane w tej perspektywie, staje się poszlaką, tropem, wskazującym na istnienie Big Bangu – fenomenu, który nie tylko że nie może się stać przedmiotem doświadczenia (w sen-sie paradygmatu Galileusza), ale jest wręcz nieobserwowalny, jako że zdarzył się tylko jeden raz. Zostaje tym samym roze-rwana (charakterystyczna dla paradygmatu Galileusza) więź między powtarzalnością doświadczenia i możliwością jego

zrozumienia, między powtarzalnością doświadczeń i możliwością przewidywania toku wydarzeń. Nie oznacza to jednak zerwania związków kosmologii z fizyką – przeciwnie!

Modele współczesnej kosmologii uznawane są za naukowe (w sensie paradygmatu Galileusza), jednakże niektóre fenomeny postulowane przez te modele przeczą Galileuszowemu ideałowi doświadczenia. I nie chodzi tu tylko o to, że niektóre fenomeny zaistniały tylko raz (jest to też problem historii, której nie odwoławia się z tego powodu statusu nauki – choć nie chodzi tutaj o paradygmat Galileusza)⁸, ale i o to, że są one z zasady nieobserwowalne (np. czarne dziury albo proces inflacji w ramach modelu inflacyjnego). O zaistnieniu tych fenomenów dowiadujemy się wyłącznie z pewnych poszlak, tyle tylko, że interpretacja tych poszlak i wiarygodność narracji łączącej je w ramach jednolitej, spójnej wizji wszechświata opiera się na fizyce.

Zważywszy te okoliczności, można – jak sądzę – postawić tezę, iż styl poznawczy kosmologów daje się opisać przez odwołanie się do paradygmatu poszlakowego w sensie Ginzburga, z tą wszakże precyzacją, że sposób interpretacji poszlak i narracja ich dotycząca opierają się na fizyce, posługującej się paradygmatem Galileusza.

Sformułowana powyżej teza pozwala też na jednoznaczne odróżnienie kosmologii od niektórych nauk humanistycznych, zwłaszcza historii czy archeologii, które także odwołują się do paradygmatu poszlakowego, ale czynią to, nie opierając się na fizyce. Raz jeszcze kosmologia okazuje się nauką znajdującą swe gnoseologiczne usytuowanie między fizyką i naukami humanistycznymi, nie dając się przy tym zredukować do żadnej z nich.

„Słoń a sprawa polska”, czyli „Poirot i struktura wszechświata”

Paradygmat poszlakowy jest szczególnie popularny pośród autorów powieści kryminalnych, znacznie mniej uwagi poświę-

⁸ Jeśli chodzi o dyskusje na temat sposobów interpretacji wydarzeń, które zaistniały jeden tylko raz, zob. np. interesujący artykuł A. Tuckera, *Unique Events: the Underdetermination of Explanation*, „Erkenntnis”, nr 48/1998, s. 59-80.

cają mu filozofowie nauki i epistemolodzy. Powszechnie znane postacie, takie jak Sherlock Holmes, Dupin, Wilhelm z Baskerville, Arystoteles z powieści M. Doody czy H. Poirot, łączą w swej praktyce dokładną analizę poszlak z ich możliwą interpretacją, co pozwala im na stworzenie prawdopodobnych wyjaśnień (narracji) obejmujących w ramach jednej, spójnej całości znalezione poszlaki, nie zapominając przy tym o niemożliwości podania dowodu jedyności proponowanego rozwiązania. Znacomie wyraża to Wilhelm z Baskerville – bohater znanej powieści U. Eco – który tak oto wyjaśnia podstawowe cechy paradygmatu poszlakowego Adsowi z Melku: *Adso – rzekł Wilhelm – rozwikłanie tajemnicy to nie to samo, co dedukowanie z pierwszych zasad. I nie jest nawet równoważne zbieraniu licznych danych poszczególnych, by potem wydobyć z nich prawo ogólne. Oznacza raczej, że człowiek znajduje jedną, dwie, lub trzy dane poszczególne, z pozoru nie mające ze sobą nic wspólnego i stara się wyobrazić sobie, czy każda z nich może być przypadkiem prawa ogólnego, którego jeszcze nie zna i które może nigdy nie zostało wypowiedziane. (...) W obliczu pewnych faktów nie do wyjaśnienia musisz spróbować wymyślić wiele praw ogólnych, których koneksji z faktami ciebie zajmującymi jeszcze nie widzisz; i w nagłym związku jakiegoś rezultatu, przypadku lub prawa rysuje ci się rozumowanie, bardziej w twym mniemaniu przekonujące od innych. Próbujesz zastosować je do wszystkich przypadków podobnych, używać do snucia przewidywań, i oto odkrywasz, że odgadłeś. Ale do samego końca nie będziesz wiedział, które predykaty wprowadzić do twojego rozumowania, a które odrzucić⁹.*

Pozostawiając na boku wyjaśnienia Wilhelma z Baskerville, spójrzmy na postępowanie H. Poirota, bowiem styl postępowania współczesnych kosmologów ma wiele wspólnego ze stylem postępowania belgijskiego detektywa¹⁰.

Rzecz wydarzyła się w wagonie sypialnym Orient Expressu zmierzającym ze Stambułu do Calaise. W trakcie podróży po-

⁹ U. Eco, *Imię róży*, Warszawa 1987, s. 354-355.

¹⁰ A. Christie, dz. cyt.

ciąg zatrzymuje się w zaspach śnieżnych i rano, w zamkniętym od wewnątrz przedziale, znajdują się zwłoki zaszytych mężczyzny. H. Poirot przystępuje do akcji. Wpierw ustala fakty (poszlaki) i stwierdza, iż wydarzenie to może mieć jakiś związek z innym, tragicznym, wydarzeniem sprzed wielu lat – porwaniem i zamordowaniem małej Daisy Armstrong. Jednakże nie wszystkie poszlaki mają jednoznaczną interpretację. I tak tłusta plama na węgierskim paszporcie może być widziana jako przejaw roztargnienia jego właścicielki lub jako próba ukrycia pierwszej litery jej imienia. Zresztą nawet i ta ostatnia – litera – okazuje się niełatwą do wyjaśnienia zagadką.

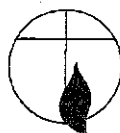
Zebrawszy wszystkie poszlaki i ustaliwszy ich możliwe interpretacje (wszak „nagie” fakty nie istnieją – N. Hanson), H. Poirot siada i zaczyna myśleć. W efekcie proponuje dwie narracje łączące w spójną, a zarazem prostą całość istniejące poszlaki: uregulowanie mafijnych porachunków pomiędzy gangami „za pośrednictwem” sztyletu najemnego mordercy oraz przebiegle wyreżyserowana zemsta osób, które były blisko związane z małą Daisy Armstrong na osobie jej porywacza i zabójcy. Narracje te odpowiadają na to samo pytanie (kto i dlaczego zabił Ratchetta-Cassettiego), lecz zbiory wyjaśnianych przez nie poszlak nie są identyczne, wymagają też różnych interpretacji pewnych poszlak (np. kwestia zegarka ofiary, który zatrzymał się o godzinie 1,15 w nocy).

Uważny Czytelnik tej książki A. Christie z łatwością dostrzeże nie tylko zasadnicze cechy paradygmatu poszlakowego w postępowaniu H. Poirota, lecz także i inne, drobniejsze, ale nie mniej interesujące podobieństwa istniejące między jego stylem postępowania i stylem postępowania kosmologów. Jako przykład można tu wskazać na okoliczność, iż pociąg jest odizolowany od reszty świata i nie można spojrzeć na zaistniałe wydarzenie z innej perspektywy, nadto sam fakt obecności Poirota w pociągu zmienia i komplikuje przebieg wydarzeń.

Pozostawiając Czytelnikowi intelektualną przyjemność odkrycia innych, podobnych analogii, pragnę powrócić do myśli C. Ginzburga wiążącego początki paradygmatu poszlakowego z życiem naszych praprzodków zajmujących się myślistwem.

Czyż nie podobną ideę pragnął wyrazić S. Kubrick w sławnej scenie będącej wstępem, jakby uwerturą, do jego filmu *Odyseja kosmiczna*?

TADEUSZ SIEROTOWICZ, ur. 1960; mgr astronomii, bakalarz teologii, dr hab. filozofii. Współpracował z Watykańskim Obserwatorium Astronomicznym, a obecnie z Ośrodkiem Badań Interdyscyplinarnych przy Wydziale Filozofii PAT w Krakowie. Specjalizuje się w badaniach dotyczących kosmologii oraz dialogu między nauką i teologią.



Quid est tempus

Jacek K.A. Kwosek

**Czas, eon i wieczność,
albo o rzeczach widzialnych
i niewidzialnych****Czas u Platona i nieoplatoników**

Chcielibyśmy na wybranych przykładach przyjrzeć się pewnemu wątkowi filozoficznej refleksji nad czasem, a mianowicie, jaki jest stosunek czasu jako dziedziny tego, co przemijające i niedoskonałe, do wieczności jako tego, co doskonałe i niezmiennie. Rozważania nasze rozpoczniemy od „Timajosa”¹ Platona. Twórca Akademii rozróżniał dwie sfery rzeczywistości: sferę tego, co *istnieje zawsze i nie powstaje nigdy*, czyli wiecznych i niezmiennych idei, oraz sferę tego, co *powstaje zawsze i nie istnieje nigdy*, czyli świata widzialnego, przy czym jest on wtórny ontologicznie wobec świata idei. W „Timajosie” przedstawia strukturę i genezę naszego świata. Stworzył go mianowicie Demiurg z bezkształtnej materii na wzór świata idei, co zresztą wyjaśnia, dlaczego rzeczy widzialne są odzwierciedleniem idei. Koncepcja stworzenia ex nihilo jeszcze się nie pojawia. Materia jest współwieczna z ideami. By świat nasz był jak najbardziej podobny do świata idei, powinien być wieczny. To jednak nie jest możliwe, skoro *powstaje zawsze*, a wieczność jest niezmienna. Dlatego Demiurg utworzył czas, który jest *ruchomym obrazem wieczności*. Czas jest wyznaczany przez ruch ciał niebieskich. Nie dziwi więc, że ma charakter cykliczny, skoro przyjdzie taki moment, gdy układ gwiazd się powtórzy. Spójrzmy na to jeszcze inaczej: świat widzialny ciągle się

¹Platon, *Timajos Kritias, albo Atlantyk*, Warszawa 1986.

staje, czyli jest w ruchu. Skoro tak, to tylko powtarzalność pewnych wydarzeń może naśladować wieczność. Można powiedzieć, że czasowość naszego świata jest świadectwem jego ontologicznej wtórności względem świata idei.

Myśl Platona ma istotny kontekst poznawczy: idee są, niejako, gwarantem intelligibilności świata². Dlatego właśnie są niezmiennie i wieczne, co więcej, to one naprawdę istnieją, podczas gdy nasz świat jedynie się staje. Oprócz tego mamy tu aspekt polityczny połączony z antropologiczno-religijnym: skoro ten świat jest jedynie cieniem świata prawdziwego, to człowiek dobrze robi, gdy zwróci się ku światu prawdziwemu, a nawet zacząć kształtować rzeczywistość polityczną według zasad, na których opiera się życie filozoficzne. W końcu rozmowa zanotowana w „Timajosie” odbywa się następnego dnia po rozmowie opisaną w „Państwie”³.

Plotyn podjął, a zarazem twórczo przekształcił, platońskie dziedzictwo, dokonując znamiennej zmiany akcentów. Roztacza on przed nami oszałamiającą perspektywę wypływania mnogości rzeczy z Jedni. Aspekt polityczny znika zupełnie, zaś aspekt poznawczy podporządkowany jest myśli religijnej, mianowicie powrotu człowieka do Jedni. W samej Jedni nie ma żadnych przeciwieństw i podziałów i dlatego jest niepoznawalna w zwykły sposób⁴. Jednia emanuje z siebie Umysł, w którym zawarte są idee, również – i to jest istotne novum – idee rzeczy jednostkowych, zaś Umysł emanuje duszą świata, która składa się z dusz indywidualnych w taki sposób, że stanowią one jedną całość. Emanacja jest procesem zarówno spontanicznym, jak i koniecznym na wzór promieni wysyłanych przez słońce. Jest

²Zwróćmy uwagę, co pisze M. Heller, *Wieczność Czas Kosmos*, Kraków 1996.

³Porównaj początek *Timajosa*. Oczywiście, dialog ten powstał wiele lat po *Państwie*. Jednak ów zabieg literacki, jakiego Platon dokonał, nie jest bez znaczenia. To tak, jak gdyby tematyka *Państwa* została w *Timajosie* rzucona na szerszy kontekst metafizyczny, mianowicie zależności naszego świata od świata idei.

⁴Aby bowiem coś poznać, musi być utrzymany podział na podmiot poznający i przedmiot poznania, a w Jedni podziałów nie ma. Zdaniem Brehiera pewne fragmenty u Plotyna sugerują, że Jednia jest pozbawiona właściwości. Por. E. Brehier, *L'idée du néant et le problème de l'origine radicale dans le neoplatonisme Grec*, w: *Etudes de philosophie antique*, Paris 1955.

ona przejawem mocy twórczej. Odbywa się – co trzeba podkreślić – poza czasem. Na kolejnych szczeblach emanacji pierwotna jedność ulega coraz większemu osłabieniu. Proces ten kończy się na Duszy. Sfera stawania się, a więc świata widzialnego, jest właśnie efektem działalności dusz (Duszy?), które również przejawiają moc twórczą. Czas związany jest z aktywnością duszy indywidualnej, która myśli o rzeczach po kolei, a nie w jednym akcie. Również więc dla Plotyna czas jest ruchomym obrazem wieczności, który dusza wytwarza przez swój ruch od jednej rzeczy do drugiej. Gdyby więc dusza posiadała zdolność ogarniania całości rzeczy, czas by zniknął. Nie znaczy to jednak, że czas jest wyłącznie apriorycznym warunkiem naszego poznania, skoro świat widzialny jest rzeczywiście wytwarzany przez duszę. Naszym zadaniem jest uwolnić się od czasu i świata widzialnego i przez ekstazę złączyć się z Jednią. Hierarchia bytów jest bardziej rozbudowana niż u Platona, lecz nadal to, co wieczne, jest doskonałe, zaś to, co czasowe, jest jedynie jego niedoskonałą kopią, choćby i najpiękniejszą z możliwych.

Biblia i myśliciele chrześcijańscy o czasie

Przyjrzyjmy się tymczasem, co o interesującej nas sprawie mówi Biblia – drugie, obok myśli greckiej, ważne źródło naszej kultury – choć z góry trzeba powiedzieć, że nie zawiera ona żadnej explicite wyłożonej teorii czasu. Jej autorom mniej zależy na teoriach czy konstruowaniu argumentów, a bardziej na świadczeniu o magnalia Dei w świecie i historii⁵. Niemniej jednak możemy tu znaleźć pewne metafizyczne założenia, odmienne od greckich.

Czas zaczyna się wraz z początkiem świata, w odróżnieniu od bliskowschodnich kosmologii nie ma tu miejsca na historię bogów – wszak Bóg jest jeden, a On nie ma historii. Tylko Bóg stwarza świat i jest źródłem porządku. Wszystko, co odbywa się

⁵ Por. X.L. Dufour (red.), *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1990, hasło „Czas”.

w czasie, jest wynikiem Bożych planów. Boża wieczność to trwanie przekraczające ludzką miarę. Bóg żyje zawsze, *na wieki wieków, Ty, Boże, jesteś od wieków i trwasz na wieki* – woła psalmista (Ps 90,2). Biblijna koncepcja czasu, jak zauważa Tresmontant⁶, pozostaje w istotnym związku z doktryną o stworzeniu. Jego zdaniem, w świetle metafizyk greckich, powstanie świata jest czymś w rodzaju degradacji rzeczywistości pierwotnej. Dlatego czas jest w świecie jedynie monotonnym powtarzaniem tego samego. Natomiast do stworzenia świata najlepsza byłaby metafora wznoszenia się. *Biblijne stawanie się objawia płodność i dobroć Stwórcy*⁷. Świat stanowi całkowicie nową jakość. *Oto wszystko nowe czynię* – często powtarzający się w Biblii zwrot. Czas polega więc na stopniowym powstawaniu tego, czego jeszcze nie było. To wydaje się najważniejszym powodem, dla którego czas biblijny jest linearny. Dlatego też historia ma sens jako, poniekąd, realizacja stwórczych planów. *Wydarzenie historyczne jest znakiem w takiej mierze, w jakiej da się w nim odczytać to, co się właśnie dokonuje*⁸. Świat, można powiedzieć, jest Bożym alfabetem, w którym Bóg opowiada nie tyle o wiecznych, niezmiennych ideach, ile o swych wiecznych i niezmiennych postanowieniach.

Tresmontant w swoich analizach posługuje się w znacznej mierze wynikami wypracowanymi przez Bergsona, któremu jednak poświęcimy uwagę dalej.

Biblijne i neoplatonickie wątki w refleksji nad czasem podejmuje św. Augustyn, m.in. w „Wyznaniach”⁹. Punktem wyjścia jego rozważań jest stworzoność świata. Świat „woła”, że jest stworzony. Zmienia się bowiem i przekształca, a przecież to, co niestworzone, zmieniać się nie może. Świat został stworzony przez Słowo (zgodnie zresztą z tym, co mówi Pismo

⁶ C. Tresmontant, *Esej o myśli hebrajskiej*, Kraków 1996. Książka ta jest właśnie poświęcona filozoficznym koncepcjom, jakie znaleźć możemy w Biblii.

⁷ Tamże, s. 46.

⁸ Tamże, s. 47.

⁹ Św. Augustyn, *Wyznania*, Warszawa 1987.

Święte, zwłaszcza w Prologu Ewangelii wg św. Jana), które Augustyn utożsamia z Prawdą. Właśnie niezmiennosc tej Prawdy jest naszym umocnieniem w zmieniającym się świecie. Widać tu reminiscencje biblijne, gdzie hebrajskie „emeth” oznacza nie tylko „prawda”, ale i „wieczność”, coś, na czym można oprzeć swoje życie¹⁰. Skoro jednak świat ma początek, to co Bóg robił, zanim stworzył świat? Bo jeśli nic, a dopiero w pewnym momencie postanowił świat stworzyć, to w takim razie nie jest niezmienny. Zauważmy, że problem taki nie mógłby się pojawić na gruncie neoplatonickim, jako że emanacja jest spontanicznym, choć koniecznym procesem, podczas gdy stworzenie jest wolnym aktem¹¹. Jednak takie postawienie sprawy, wedle Augustyna, opiera się na nieporozumieniu wynikającym z naszego przywiązania do kategorii czasowych. Czas składa się z wielu ciągłych, następujących po sobie ruchów i ten obraz mimowolnie przenosimy na wieczność, w której przecież wszystko jest obecne naraz. Augustyn powiada: *Jeśli zaś przed powstaniem nieba i ziemi jeszcze nie było czasu, to jakże można pytać, co czyniłeś „wtedy”? Nie było żadnego „wtedy”, skoro nie było czasu*¹². Następnie biskup Hippony dokonuje analiz czasu. Wynika z nich, że czas jest niesłyszalnie ulotny: naprawdę istnieje tylko chwila teraźniejsza, skoro przeszłość jest tym, co było, zaś przyszłość jest tym, co dopiero będzie. Istnienie nasze jest, jak gdyby, rozpięte między dwiema nicotami. Nie znaczy to jednak, że czas nie istnieje. Przecież dokonujemy jego pomiarów, a nadto wspominamy przeszłość albo planujemy przyszłość. Dlatego Augustyn powiada: *Istnieją następujące trzy dziedziny czasu: obecność rzeczy minionych, obecność rzeczy teraźniejszych i obecność rzeczy przyszłych*¹³. Nazywa je odpowiednio pamięcią, postrzeganiem i oczekiwa-

¹⁰ Por. *Słownik teologii biblijnej*, hasło „Prawda”; por. też A. Świderkówna, *Rozmowy o Biblii*, Warszawa 1994.

¹¹ Por. B. Jasinowski, *O istocie neoplatonizmu i jego stanowisku w dziejach filozofii*, „Przegląd Filozoficzny”, t. XX, 1917.

¹² Św. Augustyn, dz. cyt., s. 282.

¹³ Tamże, s. 289.

niem. Czas więc istnieje w pewnym sensie dzięki naszemu umysłowi. Do tego samego wniosku prowadzi Augustyna analiza naszego pomiaru czasu. Przeznaczeniem człowieka jest jednak Boża wieczność, co Święty przejmująco wyraża w zakończeniu XI Księgi: *Myśli moje, najgłębsze życie duszy mej rozdzierają burzliwe przemiany, dopóki w Ciebie nie wpłynę, oczyszczony już, stopiony w ogniu Twojej miłości*¹⁴.

Naszą problematykę rozwinęli jeszcze myśliciele chrześcijańscy przez rozróżnienie między wiecznością a wiekiem, albo eonem (gr. „aion”). Bóg, mianowicie, stworzył nie tylko byty widzialne, lecz także duchy czyste, które, jakkolwiek nie podlegają zmianom związanym z czasem, są przecież stworzeniami, a więc nie mogą, tak jak Bóg, istnieć w wieczności. Eon jest czymś pośrednim między czasem a wiecznością: podobnie jak czas ma początek, lecz nie upływa. Aniołowie, jako żyjący w eonie, nie mogą grzeszyć; jedynie w momencie stworzenia wybierają pozostanie z Bogiem bądź odwrócenie się od Niego¹⁵. Jednak, zdaniem św. Grzegorza z Nyssy, aniołowie mogą bez końca rozwijać się w zdobywaniu dóbr wiecznych, jednak bez następstwa w czasie¹⁶.

Dla św. Maksyma Wyznawcy wszystko, co jest stworzone, *zawiera w sobie definicję i jest początkiem przysługującego jej z istoty ruchu potencjalnego*¹⁷, innymi słowy, jest ograniczone, a zarazem zawiera możliwości rozwoju. Zarówno w czasie, jak i w eonie byty muszą się dopiero urzeczywistniać. W tym więc sensie zarówno czas, jak i eon mają początek; są ze sobą współmierne. Bóg tymczasem początku nie ma, bo *posiada w sobie nieograniczoną pełnię bytu*¹⁸.

¹⁴Tamże, s. 300.

¹⁵Por. W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, Warszawa 1989, s. 90.

¹⁶Tamże.

¹⁷Św. Maksym Wyznawca, *Księga Oświeconych (Centurie gnostyckie)*, Poznań b.r.w., s. 320.

¹⁸Tamże, s. 321.

Podobnie jest u św. Tomasza z Akwinu¹⁹, wywodzi on wieczność z niezmienności, która z kolei wynika z tego, że Bóg jest pełnym urzeczywistnieniem bytu. W Bogu, przypomnijmy, istota i istnienie są tym samym, podczas gdy stworzenia tylko uczestniczą w istnieniu Boga. Akwinata odrzuca stanowczo tezę, że czas i wiekuistość²⁰ muszą mieć początek. Tym, co decyduje o różnicy między wiecznością, eonem i czasem, jest rodzaj zmian, jakim podlegać mogą przedmioty w każdym z tych sposobów bytowania. I tak przedmioty czasowe mogą powstawać i ginąć, czyli podlegać zmianom substancjalnym²¹. Byty wiekiste mogą zmieniać się *co do wyboru, co należy do ich natury, oraz, na swój sposób, co do poznania, uczuć i miejsc*²². Wydaje się więc, że w eonie również jest jakieś następstwo, lecz nie związane ze zmianami cielesnymi.

Czas u filozofów współczesnych

Stanowiska dotąd prezentowane przyjmowały, że to, co niezmiennie, jest zarazem doskonale. Inaczej sądzi Bergson. Według niego, świat trwałych i oddzielonych od siebie przedmiotów jest efektem dokonywanej przez rozum analizy, polegającej na sprowadzaniu przedmiotów złożonych do prostych. W ten sposób analiza zniekształca rzeczywistość, która w swej najgłębszej warstwie jest zmienna. Zmiana, zdaniem Bergsona, nie potrzebuje substratu. Do tej warstwy rzeczywistości możemy dojść jedynie intuicją, będącą rodzajem poznania niezapośredniczonego, ogarniającego całość bez dzielenia na plasterki. Dotyczy to zwłaszcza naszej świadomości. Główną ofiarą zniekształcającej analizy jest czas. Poszczególne przedmioty znajdują się bowiem

¹⁹Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu, Summa teologii. Kwestie 1–26*, Kraków 1999; Kwestia 9: *O niezmienności Boga* i Kwestia 10: *O wieczności Boga*.

²⁰Tak oddał Mikołaj Olszewski termin „aevum” odpowiadający greckiemu „aion”, por. Św. Tomasz z Akwinu, dz. cyt.

²¹Z wyjątkiem ciał niebieskich, które, jako zbudowane z kwintesencji, są trwałe i jedynie zmieniają położenie.

²²Św. Tomasz z Akwinu, dz. cyt., s. 125.

w przestrzeni składającej się z jednorodnych punktów. Takie właśnie wyobrażenie przenosimy na czas, traktując go jako linię złożoną z jednorodnych i zewnętrznych wobec siebie chwil. W ten sposób uprzestrzenniamy czyste trwanie, które naprawdę jest ciągiem przenikających się wzajemnie zmian jakościowych. Każdy z jego elementów reprezentuje całość na wzór frazy muzycznej. Fatalne skutki uprzestrzennienia czasu ujawniają się zwłaszcza w kontekście sporu o wolną wolę. Jeśli bowiem czas pojmujemy jako zbiór następujących po sobie chwil, to poprzedni stan psychiczny interpretujemy jako przyczynę następnego. Motywy i uczucia traktowane są jako substancje oddziałujące na wolę, która w takim układzie nie jest wolna. Jeśli natomiast ujmować świadomość jako czyste trwanie, gdy *stanu obecnego nie wyłącza się ze stanów uprzednich* (W. Bergson), wtedy pewne czyny wyrastają z całej osobowości i one właśnie są wolne. Bergson jednak rozróżnia dwa rodzaje „ja”: „ja” głębokie będące czystym trwaniem i „ja” zewnętrzne, niejako społeczne. Tylko czyny wypływające z głębokiego „ja” są wolne. Częściej jednak nie tyle działamy, ile „jesteśmy działani”.

W „Ewolucji twórczej” Bergson przechodzi na szerszy plan, mianowicie daje własną interpretację ewolucji. Nie zadowalał go ani mechanistyczny jej model, ani teleologiczny, jeśli miałby polegać na realizacji z góry założonego celu. Oba modele jednak odrzucają twórczość, czyli możliwość pojawienia się w świecie czegoś całkiem nowego. Tymczasem wszechświat bynajmniej nie jest gotowy, przeciwnie, bez przerwy się tworzy. Klucza do zrozumienia ewolucji szukać należy w wewnętrznym życiu człowieka. Jest nim rozmach życiowy (*élan vital*), który jest źródłem zmian, nie przez różnorodne składanie tych samych elementów, lecz dzięki działaniu od środka na zewnątrz. Rozmach życiowy napotyka opór materii, w rezultacie czego powstają różne linie ewolucji twórczo przekraczające dotychczasowe stadia organizacji. Źródłem życiowego rozmachu jest Bóg.

Nic dziwnego, że Tresmontant wykorzystał analizy Bergsona do charakterystyki biblijnej koncepcji czasu, skoro, jak to już

powiedzieliśmy, z czasem w Biblii wiąże się idea nowości, wzrostu i, jak gdyby, niedokończenia. Z drugiej strony u Bergsona występują elementy neoplatońskie. Porównajmy tezę, że jesteśmy wolni na poziomie czystego trwania, z poglądem Plotyna, że dusza staje się uwolniona od czasu, gdy o wszystkich rzeczach myśli naraz. Albo iście neoplatońskie porównanie élan vital do racy, której zagasłe resztki spadają w postaci materii. Tyle że u neoplatoników mamy ideę ucieczki od świata, zaś u Bergsona powrót do czystego trwania równoznaczny jest z poznaniem, jaki ten świat jest. Dodajmy, że czyste trwanie Bergsona pod wieloma względami przypomina eon.

Jeszcze inaczej na interesujące nas zagadnienie spogląda Guitton. W swojej książce „Sens czasu ludzkiego”²³ bada, jak w życiu ludzkim czas łączy się z wiecznością, przy czym nie interesuje go ani czas fizyków, ani bergsonowskie czyste trwanie, lecz czas, w jakim na co dzień żyjemy. Guitton sądzi, że w człowieku są dwie tendencje jednakowo fałszujące stosunek czasu do wieczności, mianowicie kontaminacja polegająca na uwiecznianiu czasu, oraz dysocjacja, której istotą jest ostre rozdzielanie czasu i wieczności.

Kontaminację niesie samo życie. Gdy spodziewamy się czegoś w przyszłości, np. realizacji upragnionych celów, uwieczniamy ją, traktujemy tak, jak gdyby czas się miał zatrzymać. Dotyczy to również polityki: szukanie idealnego ustroju zakłada, że państwo o takim ustroju będzie już istnieć zawsze. Zresztą, choć wiemy, że umrzemy, żyjemy tak, jak gdybyśmy nigdy umrzeć nie mieli. Odwrotne złudzenie polega na mistyfikowaniu przeszłości. Przeszłości nie da się zmienić, wszystko jest w niej dokonane – czyż nie przypomina to wieczności? Dlatego, m.in., poczucie, że dawne czasy są lepsze od obecnych. Możemy wreszcie ulec pokusie napawania się teraźniejszością. Nie trzeba dodawać, że postawy te prowadzą do rozczarowań.

Z kolei rozum jest siłą dysocjującą, a to z tego względu, że wyodrębnia on istotę rzeczy, która jako taka jest niezmienna,

²³ J. Guitton, *Sens czasu ludzkiego*, Warszawa 1999.

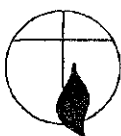
a więc wieczna. To, co racjonalne, utożsamiamy z tym, co wieczne. Idea zbawienia duszy oparta na takiej dysocjacji polega na wyzwoleniu się od świata, co więcej, nie jest ono zależne od czasu. Podejście to znajdujemy u Plotyna, a w skrajnej postaci występuje ono w gnozie. Dysocjacyjnego podejścia dopatruje się Guitton nawet w przeświadczeniu, że szczęścia szukać należy w rozkoszy zmysłowej, a żeby je osiągnąć, wystarczy wznieść się ponad przyzwolenia i nakazy.

Obie te tendencje nie są dobre. Chcąc być szczęśliwi przy postawie kontaminacyjnej, musimy intensyfikować doznania. Dysocjacja natomiast jeszcze mniej odpowiada naszej naturze: w końcu cierpimy, przeżywamy namiętności i spodziewamy się czegoś, a przy postawie dysocjacyjnej nasze życie w czasie jest pozbawione sensu.

Cóż więc proponuje Guitton? Należy przejąć Augustynowe rozróżnienie między użytkowaniem (*uti*), a radowaniem się (*frui*). Czas polega na użytkowaniu, czyli, jak to ujmuje Guitton, nadawaniu sensu swoim poczynaniom. Wieczność natomiast polega na radowaniu, czy napawaniu się. Z jednej więc strony czas jest czynnikiem niezbędnym do ukształtowania osoby duchowej trwającej wiecznie, a z drugiej nie może być traktowany tylko jako środek do celu.

Oczywisty wniosek płynący z naszych rozważań brzmi, że na zagadnienie czasu i wieczności spoglądać można z wielu różnych perspektyw. Platon wpisuje tę problematykę w dualizm ontologiczny (czas po stronie świata widzialnego), który ma także swoje epistemologiczne, antropologiczno-religijne, a nawet polityczne tło. U Plotyna, a szerzej u myślicieli inspirowanych neoplatonizmem, z całego bogactwa platońskich odniesień pozostał aspekt metafizyczno-religijny. W Biblii nasza kwestia pojawia się przy okazji świadczenia o dziełach Boga, przy czym, inaczej niż w tradycji neoplatońskiej, czas wiąże się raczej z nowością i niepowtarzalnością. Doktryna o stworzeniu *ex nihilo* oddzielająca ostro Stwórcę i stworzenie sprawiła, że stało się niezbędne rozróżnienie między eonem a wiecznością – sama bezczasowość nie wystarczała do pełnej doskonałości. Bergson zajmuje się doświadczeniem czasu w naszej świadomości.

mości, przy czym z jednej strony sprzeciwia się utożsamieniu niezmienności z doskonałością, a z drugiej rozróżnia między czasem uprzedzonym a czystym trwaniem. Guitton pokazuje funkcjonowanie czasu i wieczności w życiu ludzkim. To wszystko oznacza, że problematyka czasu i wieczności nie jest wyłącznie subtelnością ontologiczną, lecz wpisuje się w szeroki kontekst filozoficznych dociekań.



Barbara Fijałkowska

Kościół w Polsce wobec wydarzeń 1968 r.

Walki frakcyjne na szczytach PZPR, stanowiące ich efekt wydarzenia marcowe w Polsce w 1968 r., a wkrótce potem udział armii polskiej w inwazji państw – członków Układu Warszawskiego na Czechosłowację, zaaprobowany przez V Zjazd partii i ratujący pozycję Gomułki jako I sekretarza KC PZPR poważnie nadszarpnęły prestiż międzynarodowy PRL, po październiku 1956 r. stosunkowo wysoki. Rok 1968 zaczęto wręcz określać w publicystyce antykomunistycznej, jako *najciemniejszy rok w powojennej historii Polski*. Historycy pisali o tym niewiele¹, dokumentacja problemu ma poważne luki, ograniczając się w zasadzie do dokumentów kościelnych² i materiałów wojewódzkich Urzędów ds. Wyznań³. Analiz centralnych instancji partyjnych (zwłaszcza Wydziału Administracyjnego i Komisji KC PZPR ds. Kleru) na ten temat nie udało się – jak dotąd – odnaleźć. Zainteresowanie historyków budzi przede wszystkim kwestia stosunku hierarchii kościelnej do studenckich wydarzeń marcowych. Istotnie, ze względu na szczególną rolę Kościoła w Polsce nie sposób pominąć analizy jego reakcji na rozruchy studenckie 8 marca 1968 r. oraz na interpelację Koła Poselskiego „Znak”, jednak nie mniej ważna

¹A. Dudek, *Rola Kościoła katolickiego w wydarzeniach marcowych 1968 r. w ocenie władz PRL*, w: B. Bankowicz, A. Dudek, *Ze studiów nad dziejami Kościoła i katolicyzmu w PRL*, Kraków 1996, s. 25-36; J. Eisler, *Marzec 1968. Geneza. Przebieg. Konsekwencje*, Warszawa 1991; P. Raina, *Kardynał Wyszyński*, t. 8: *Czasy Prymasowskie 1967-1968*, Warszawa 1988.

²P. Raina: *Kościół w PRL. Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945-1989*, t. 2: *Lata 1960-1974*, Poznań 1995 (dalej: *Kościół w PRL...*, t...), s. 503-506.

³P. Raina, *Kościół – Państwo w świetle akt Wydziałów do Spraw Wyznań 1967-1968*, Warszawa 1994.

wyduje się sprawa stosunku Kościoła do udziału Polski w zbrojnej interwencji w Czechosłowacji w tymże 1968 r.⁴, a w jakimś stopniu również do V Zjazdu PZPR, który pozwolił przetrwać przy władzy Władysławowi Gomułce jeszcze ponad dwa lata.

Marzec 1968 r. w Polsce

Stanowiska A. Dudka i J. Eislera w sprawie stosunku władz kościelnych do wydarzeń marcowych są w zasadzie zgodne i sprowadzają się do tezy, że w 1968 r. kardynał Wyszyński, Episkopat i duchowieństwo polskie zajęli mniej zdecydowane i radykalne stanowisko niż wobec kryzysu 1956 r. Spowodowane to było (...) pewną obawą przed tym, by w żadnym razie nie dać się wciągnąć w jakąś wewnątrzpartyjną rozgrywkę. (...) Episkopat tę wyważoną, czy jak chcą inni, nazbyt może ostrożną, postawę zachował właściwie do końca kryzysu⁵. Peter Raina uważa, że wątpliwości i powściągliwość prymasa rodziły się z przekonania, że rozruchy na Uniwersytecie Warszawskim to rozgrywka zwalczających się frakcji partyjnych rękoma młodzieży⁶. Niektóre środowiska miały (i mają) pretensje do Kościoła, że nie było z jego strony jednoznacznego potępienia kampanii antysemickiej, zainspirowanej przez partię. Zdaniem Mariana P. Romaniuka: *Po części wiązało się to z sympatiami endeckimi części episkopatu i miało związek z atakami na osoby, które w epoce stalinowskiej zaangażowały się w rozbudowę systemu władzy ludowej. Nie było więc poważnych powodów, dla których prymas Wyszyński mógłby bronić te osoby*⁷.

⁴ Ostatnio coraz częściej podkreśla się konieczność łącznego traktowania wydarzeń marcowych w Polsce i interwencji zbrojnej państw – członków Układu Warszawskiego w Czechosłowacji, zob.: M. Górny, *Wydarzenia marcowe w opinii czechosłowackiej*, w: M. Kula, P. Osęka, M. Zaręba (red.), *Marzec 1968. Trzydzieści lat później*, t. I: *Referaty*, Warszawa 1998, s. 206-218.

⁵ J. Eisler, *Hierarchowie Kościoła katolickiego wobec kryzysów politycznych 1956, 1968 i 1970 r.*, w: A. Kawecki, K. Kowalczyk, A. Kubaj (red.), *Spółczesność – Państwo – Kościół (1945–2000). Materiały z ogólnopolskiej konferencji naukowej. Szczecin, 15-16 VI 2000 r.*, Szczecin 2000, s. 34-40.

⁶ P. Raina, *Kardynał Wyszyński. Czasy Prymasowskie* (8), s. 141.

⁷ M.P. Romaniuk, *Prymas Wyszyński. Biografia i wybrane źródła*, Gniezno 2001, s. 96.

Naczelnik Wydziału II w Urzędzie do Spraw Wyznań Aleksander Merker pisał w rocznym sprawozdaniu, że Episkopat zachował wobec wydarzeń marcowych postawę *pełną rezerwy*, że miał *pasywny* stosunek do debaty sejmowej nad interpelacją Koła Poselskiego „Znak”, że zachował *pełne rozważki* stanowisko wobec wkroczenia wojsk państw – członków Układu Warszawskiego do Czechosłowacji, wreszcie że powstrzymał się od politycznego, *opozycyjnego* działania publicznego w okresie przygotowań do V Zjazdu partii⁸.

Kościół istotnie nie dał się wciągnąć w rozgrywki polityczne PZPR. Jednakże w codziennej działalności duszpasterskiej księży nie ukrywali, po czyjej stronie są ich sympatie. Kard. Wyszyński zabrał publicznie głos w kościele Św. Augustyna w Warszawie w sprawie zajęć studenckich, mówiąc, że *ci, którzy nas znieważają i biją, znieważają siebie samych*⁹. 11 marca 1968 r. – czytamy w sprawozdaniu Urzędu do Spraw Wyznań – prymas odwołał konferencję w kościele akademickim Św. Anny w Warszawie, poświęconą Kościołowi w świecie współczesnym, a rektor kościoła oświadczył zebranej młodzieży, że kardynał nie przybędzie, bo *nie chce swoją obecnością komplikować sytuacji*¹⁰.

Prymas skomentował wystąpienie Gomułki z 19 marca, analizujące charakter i przebieg studenckich zajęć, następującymi słowami: *Odbieram to z uczuciem mieszanym. Z jednej strony –*

⁸ Sprawozdanie [A. Merkera] z działalności Wydziału II za rok 1968, część I. Warszawa 13 I 1969, AAN/ UdSW/ 125/ 2.

⁹ Tamże.

¹⁰ 11 marca odbyło się w Auditorium Maximum Uniwersytetu Warszawskiego – za zgodą władz uczelni – zebranie około 3 tys. studentów, którzy uchwalili rezolucję protestującą przeciw naruszaniu praworządności, pogwałceniu Konstytucji PRL, ingerencji władz bezpieczeństwa w życie akademickie, rozbijaniu jedności społeczeństwa. Rezolucja potępiła wszelkie przejawy antysemityzmu i żądała przywrócenia pełnych praw akademickich zwolnionym z uczelni pracownikom naukowym i studentom. Po zebraniu odbyła się na Krakowskim Przedmieściu demonstracja, którą zaatakowała milicja, używając pałek i gazów łzawiących. W tej sytuacji przedostanie się prymasa do kościoła Św. Anny było praktycznie niemożliwe. Konferencja ta odbyła się tydzień później, 18 marca, a prymas odmówił z obecnymi w kościele modlitwę za młodzież „cierpiącą w szpitalach i więzieniach”, a zarazem za tych, „którzy nami kierują, za nas odpowiadają, nami rządzą”.

współczucie dla człowieka, który się bardzo męczy swoją pozycją, do której nie jest przygotowany. Posługuje się materiałem, którego nie rozumie, wyrazami, z którymi nie jest oswojony. Wąski horyzont myślowy sprawia, że roznamiętnia się dla drobniactw, posługuje się materiałem śmieciarskim, nie pomija niczego. Wyakcentował „rządy ciemniaków”, robiąc zielone światło dla figla S. Kisielewskiego, który można by pominąć milczeniem. Objawił raz jeszcze swoją jedyną nadzieję na ZSRR. Kłaniał się Moskwie, oburzał się na artystów i młodzież polską – za „obrażony” kraj radziecki. Winę zwałił na „nauczycieli-pedagogów” na Uniwersytetach, za których trzeba się wziąć. Unikał Kościoła. Bardzo to bolesne widowisko¹¹.

Oficjalne stanowisko hierarchii kościelnej wobec rozruchów studenckich 8 marca i interpelacji Koła Poselskiego „Znak” z 11 marca wyrażone zostało w liście do premiera rządu z 21 marca 1968 r. i w „Słowie” Episkopatu w sprawie wydarzeń w środowisku studenckim, czytany w marcu z ambon w miastach akademickich. 20 marca 1968 r. Komisja Główna Episkopatu, przygotowująca memoriał do rządu w sprawie całokształtu sytuacji Kościoła w Polsce zdecydowała, że w związku z wydarzeniami marcowymi sprawę tę odłoży do maja. Natomiast po omówieniu przebiegu akademickich manifestacji biskupi wystosowali do premiera list potępiający metody stosowane przez Służbę Bezpieczeństwa oraz popierający postulaty młodzieży, którego projekt przedstawił zebrany prymas¹². W liście do rządu, przekazany na ręce premiera J. Cyrankiewicza, biskupi postulowali, by: uwolnić młodzież zatrzymaną w więzieniach i aresztach; powściągnąć drastyczność stosowanych metod karania i śledztwa, o czym przenikają wiadomości do społeczeństwa; wpłynąć na prasę, by informowała opinię publiczną, zgodnie z rzeczywistością, lub przynaj-

¹¹ Zapis prymasa z 19 III 1968. Cyt. za: P. Raina, *Kardynał Wyszyński. Czasy Prymasowskie* (8), s. 144.

¹² 21 III 1968, Warszawa. Pismo konferencji plenarnej Episkopatu do premiera J. Cyrankiewicza potępiające metody stosowane przez Służbę Bezpieczeństwa oraz popierające postulaty młodzieży akademickiej, w: *Kościół w PRL*, t. 2, s. 500-501; także P. Raina, *Kardynał Wyszyński. Czasy Prymasowskie* (8), s. 146-149.

mniej by tendencyjnymi nasświetleniami nie drażniła młodzieży i społeczeństwa; wpłynąć skutecznie na władze bezpieczeństwa, by nie stosowały anachronicznych środków represji, tak bardzo skompromitowanych we wspomnieniach naszego narodu¹³.

Z kolei kard. Karol Wojtyła zaprezentował projekt „Słowa” Episkopatu do odczytania z ambon o bardzo podobnej wymowie do cytowanego wyżej listu biskupów. W odczytanym w niedzielę 31 marca 1968 r.¹⁴ z ambon w kościołach wszystkich miast akademickich „Słowie” biskupów powiedziano jasno, że: *Stosowanie środków przemocy fizycznej nie prowadzi do prawdziwego rozwiązania napięć pomiędzy ludźmi ani pomiędzy grupami społecznymi. Brutalne użycie siły uwłacza godności ludzkiej – i zamiast służyć utrzymaniu pokoju, rozjadrza tylko bolesne rany*¹⁵.

Już po Konferencji Episkopatu Polski, w przemówieniu do nauczycieli 30 marca 1968 r. prymas dał wyraz swemu podziwowi dla realizmu młodzieży, która *upominając się o swoje prawa, nie podniosła dłoni przeciwko władzom państwowym*. 10 i 11 kwietnia, w kazaniach wygłoszonych w Warszawie prymas ponownie wrócił do tych spraw, mówiąc o konieczności przemawiania do młodzieży językiem miłości, *żeby nie pokazywać światu takich widowisk, jak widziano je na Krakowskim Przedmieściu (...) bo to są widowiska bolesne, które nas drogo kosztują w opinii całego świata*¹⁶.

Poza tym większość biskupów z kardynałem Wojtyłą nie wypowiadała publicznie swego stanowiska w sprawie tych wydarzeń. Nawet tacy przedstawiciele hierarchii jak Kominek, Tokarczuk i Baraniak byli bardzo ostrożni w swych ocenach. Kardynał Wojtyła wydał polecenie duszpasterzom akademickim,

¹³ 21 III 1968, Warszawa. Konferencja Episkopatu do Rządu Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej na ręce Pana Premiera Józefa Cyrankiewicza w Warszawie, tamże, s. 147.

¹⁴ Taką datę podaje P. Raina. Według sprawozdania A. Merkera „Słowo” Episkopatu czytane było w kościołach z ambon 24 marca.

¹⁵ *Słowo Episkopatu Polski o bolesnych wydarzeniach*, w: P. Raina, *Kardynał Wyszyński. Czasy Prymasowskie* (8), s. 148-149.

¹⁶ Sprawozdanie [A. Merkera] z działalności Wydziału II za rok 1968, część I.

aby uspokajali młodzież. W większości seminariów duchownych Krakowa wydano zarządzenia, aby młodzież duchowna nie brała udziału w manifestacjach studenckich. W kościołach proboszczowie zrywali rozwieszane przez studentów afisze. Bp Bednorz w Katowicach zakazał duszpasterzom akademickim poruszania problemów politycznych w rozmowach z młodzieżą studencką¹⁷. Merker nie omieszczał jednak podkreślić, że reakcje szeregowego kleru na wydarzenia marcowe odbiegały od oficjalnego stanowiska kierownictwa Kościoła i były podobne do reakcji oburzonego biciem młodzieży studenckiej społeczeństwa. Twierdził też jednak, że bezpośrednio po wydarzeniach marcowych w 1968 r. było mniej niż przedtem antypaństwowych wystąpień kleru.

Wydział ds. Wyznań Prezydium Rady Narodowej w Warszawie przeprowadził gruntowną ocenę stanowiska duchowieństwa katolickiego w stolicy wobec wydarzeń marcowych. Pisano w niej, że 14 marca 1968 r. na konferencji dziekanów archidiecezji warszawskiej prymas Wyszyński skomentował wydarzenia w środowisku akademickim i zalecał księżom *nie wtrącać się do spraw polityki*, wpływać na uspokojenie, gdyż *nie wiemy, co młodzież popchnęło do tych wystąpień, jak też nie wiemy, kto za tym stoi*. Zalecał również wzmożenie pracy duszpasterskiej. Jednakże w kilka dni później episkopat i kuria metropolitalna niedwuznacznie opowiedziały się po stronie elementów wicherzyielskich i podjęły działalność ujawniającą zdecydowanie wrogie wobec władzy ludowej stanowisko Episkopatu i Kurii Warszawskiej¹⁸. Trzeba przy tym pamiętać, że w okresie tym za „wrogą działalność” uważano nawet modlitwę za rządzącymi.

Partyjny aparat wyznaniowy miał za złe Episkopatowi, iż ten usiłuje wywołać wrażenie, że *zajmuje stanowisko z pozycji rzekomo apolitycznych, ogólnohumanistycznych, ogólnonarodowych i chrześcijańskich*. Uważano, że wystąpienia prymasa

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Warszawa, 5 IV 1968. Wydział ds. Wyznań Prezydium RN do Urzędu ds. Wyznań: Ocena stanowisk kleru wobec wydarzeń marcowych, w: P. Raina, *Kościół – Państwo w świetle akt Wydziałów ds. Spraw Wyznań 1967-1968*, s. 277-278.

obliczone są na pozyskanie poparcia młodzieży akademickiej¹⁹ dla znanych celów politycznych (cokolwiek by to miało znaczyć). Tak czy inaczej warszawscy funkcjonariusze Wydziału ds. Wyznań RN nie mieli wątpliwości, że: *Mimo zróżnicowania postaw kleru wobec ostatnich wydarzeń władze kościelne niedwuznacznie opowiedziały się po stronie elementów wicherzycielskich wśród studentów oraz wykorzystały te wydarzenia dla zamanifestowania raz jeszcze swej wrogości wobec władzy ludowej*²⁰.

Urząd do Spraw Wyznań nie uległ nastrojom chwili tak, jak instancja wojewódzka. W maju 1968 r. Dyrektor Urzędu do Spraw Wyznań A. Skarżyński mówił do kierowników wojewódzkich Urzędów do Spraw Wyznań: *Marzec bieżącego roku zaznaczył się nieangażowaniem się kardynała w napiętej sytuacji w kraju. Ten brak zaangażowania tłumaczyć należy faktem, że zdaniem Wyszyńskiego nie były to te siły polityczne, które mogłyby zrealizować jego nadzieje polityczne. Skarżyński zakładał, że w przekonaniu prymasa w trudnej sytuacji wewnętrznej państwo będzie bardziej ustępliwe. Stąd marcowe nadzieje na wzrost napięcia*²¹.

Fakt, że Episkopat nie zaangażował się głośno i jednoznacznie w popieranie przeciwników „władzy ludowej”, w jakimś stopniu zaskoczył partię²². Skarżyński upierał się, że Kościół

¹⁹ Według Merkera: „Kroki podjęte przez episkopat w marcu były nie tyle krytyką stanowiska władz państwowych wobec wydarzeń w środowisku akademickim, ile przede wszystkim okazją do zdobycia wpływów w tym środowisku. Była to próba kokietowania studentów”. Sprawozdanie [A. Merkera] z działalności Wydziału II za rok 1968, część I.

²⁰ Warszawa, 5 IV 1968, Wydział ds. Wyznań RN, s. 281.

²¹ Protokół z narady z kierownikami Wydziałów ds. Wyznań z dnia 16 maja 1968 r., AAN/ UdSW/ 127/ 12, s. 53.

²² Spodziewano się wciągnięcia Kościoła w „marcowe awantury”, bazując na danych SB, dotyczących stanowiska Kościoła wobec wojny arabsko-izraelskiej w czerwcu 1967 r. Dyrektor Departamentu IV MSW – Stanisław Morawski, stwierdził, że wojna 6-dniowa ujawniła wrogość polskiej hierarchii kościelnej wobec ZSRR, PRL i socjalizmu, że Kościół potępił rząd PRL za szybką reakcję i opowiedzenie się po stronie Arabów, że nie miał własnego stanowiska w tej sprawie. Biskupi podkreślali prawo Żydów do narodowego bytu i – wg słów Morawskiego – zarzucali Nasserowi „kontynuację hitleryzmu”. Prymas Wyszyński „odprawił modły za Izrael i wyraził

wiedział o przygotowaniach do rozruchów marcowych. Twierdził, że tylko nazwanie przez władze *wichrzycieli* po imieniu – syjonistami – powstrzymało poparcie Episkopatu dla rewizjonistów i spowodowało jego zwrócenie się w kierunku „Znaku”, który stał się sztabem. (...) Znakowcy i studenci starali się wywierać wpływ na biskupów. Wytworzyło to dla episkopatu sytuację niewygodną²³. Rzekomo właśnie dlatego Episkopat nie zareagował publicznie na krytykę „Znaku” po jego interpelacji w Sejmie, ani też na wymuszone złożenie mandatu członka Rady Państwa przez posła Jerzego Zawieyskiego²⁴.

Partia uparcie twierdziła, że prymas Wyszyński dążył do zbliżenia ze środowiskami rewizjonistycznymi²⁵ i syjonistycznymi²⁶ w kraju, ale wydarzenia marcowe przyniosły mu troja-

sympatię do tego kraju”, a abp Kominek wyraził się, że „chodzi nie tyle o poparcie Żydów, co o osłabienie komunistów”. Protokół z posiedzenia Kolegium do Spraw Operacyjnych MSW 28 VI 1968 r., w: D. Stola, *Kampania antysyjonistyczna w Polsce 1967-1968*, Warszawa 2000, s. 292-313.

²³ Protokół z narady z kierownikami Wydziałów ds. Wyznań z dnia 16 V 1968 r., s. 53.

²⁴ Tamże; partia zemściła się na Zawieyskim już w następnym roku. W wyborach do Sejmu 1969 r. jego kandydatura do mandatu poselskiego została przez kierownictwo partii odrzucona. Zamiast niego wszedł do koła „Znak” Tadeusz Myslik z Krakowa. Zob.: J. Zabłocki, *Chrześcijańska demokracja w kraju i na emigracji 1947-1970*, Lublin 1999, s. 170.

²⁵ R. Kukołowicz twierdzi, że było odwrotnie – to środowiska „rewizjonistów” szukały kontaktów z prymasem. I tak np. „Kořakowski w tym czasie kilkakrotnie próbował wtajemniczyć Księdza Prymasa w różnego rodzaju podteksty związane z Marcem. Omawiał kulisy rozgrywek o władzę pomiędzy Moczařem a Gomułką”. Zarazem jednak formułuje buřwersującą opinię, że, „społeczeństwo nie zna prawdziwej roli, jaką odegrali w wydarzeniach marca 1968 r. rewizjoniści. Mało kto wie, że przez jakiś czas grali oni z Moczařem przeciwko Gomułce. Potem z nieznanych mnie powodów zerwali ten cichy sojusż. Ksiądz Prymas miał na ten temat bardzo dobre informacje z bardzo wiarygodnych źródeł. Dlatego nie mam wątpliwości, że Ksiądz Prymas wysłuchiiał Kořakowskiego i skonfrontował jego wypowiedzi z innymi relacjami”, *W cieniu Prymasa Tysiąclecia. Z Romualdem Kukołowiczem rozmawia Piotr Bączek*, Warszawa 2001, s. 116.

²⁶ Przykłady podane przez Merkera brzmią dziś humorystycznie. O sympatii prymasa dla „rewizjonistów i syjonistów” miało świadczyć to, że na jednym z kazaa kardynał wołał „O Izraelu, o Izraelu” oraz powiedział, że „Maryja była wierną córką swego narodu”. Protokół z narady z przedstawicielami zechosťawackich Sekretariatów do Spraw Kościelnych (...), która odbyła się w Urzędzie do Spraw Wyznań w Warszawie w dniu od 4 – 6 XII 1969 r. AAN/ UdSW/ 136/ 6 (b. p.).

kie rozczarowanie, jako że środowiska te nie wysunęły haseł prokościelnych; ujawnione zostały powiązania tych środowisk z ludźmi typu Romana Zambrowskiego, *którym bardzo ego-centryczny i nie zapominający osobistych urazów Wyszyński nie wybaczył chyba izolowania go w 1953 r.*; środowiska te w obliczu zmobilizowanych sił partii okazały się zbyt słabe, by obalić panujący system²⁷.

Wspomniany wcześniej memoriał o sytuacji Kościoła, którego wysłanie – w związku z wydarzeniami marcowymi – Episkopat przesunął na maj, ostatecznie dotarł do premiera 28 czerwca 1968 r. Głosił on – najogólniej rzecz ujmując – że rozdział państwa od ateizmu jest niezbędnym warunkiem, aby opinia publiczna nie szukała oparcia poza państwem i nie wiązała z Kościołem żadnych tendencji politycznych; że władze partyjne nie mogą wymagać, by Episkopat udzielał moralnego poparcia wszystkim ich posunięciom, albowiem, jak uczy niedawna historia, wiele z tych posunięć okazało się później wysoce niepraworządny; że Episkopat zawsze udzielał i chce nadal udzielać poparcia podejmowanym przez rząd wysiłkom zmierzającym do umocnienia bezpieczeństwa Polski, do skupienia wysiłków obywateli w zgodnej pracy dla kraju, do sumiennego przestrzegania sprawiedliwych praw oraz do wypełnienia przez obywateli obowiązków wobec narodu i państwa; ale też, że winno się usunąć konkretne przypadki wszczepiania osobistej niechęci czy nienawiści do religii w instytucje państwowe²⁸.

Kościół uważał, że spełnienie tych warunków jest niezbędne do ukształtowania się poprawnych relacji między państwem a Kościołem dla dobra obu stron, zwłaszcza że *Kościół nie chce pozycji uprzywilejowanej, ale domaga się tylko należnych mu słuszych praw. Nie chce też bynajmniej wtrącać się w konkretną politykę państwa*²⁹. Mimo krytycznych uwag pod adre-

²⁷ Sprawozdanie z działalności Urzędu do Spraw Wyznań w okresie od dn. 1 I 1968 do dn. 31 XII 1968 r. AAN/ UđSW/ 127/ 32, s. 49-50.

²⁸ 28 VI 1968, Gniezno. List biskupów polskich do Rządu, skierowany do premiera J. Cyrankiewicza, w sprawie poszanowania praw Kościoła i przywrócenia praworządności w kraju, w: *Kościół w PRL*, t. 2, s. 511-521.

²⁹ Tamże, s. 514.

sem władz, zawartych w liście biskupów, został on przez partię przyjęty przychylnie, jako wyraz modyfikacji taktyki działania Kościoła w duchu bardziej niż dotąd soborowym. Nie ulega wątpliwości, że złagodzenie kursu wobec Kościoła miało u swoich źródeł słabość partii, targanej walkami frakcyjnymi. Kościół nie miał złudzeń co do rzeczywistych intencji władz partyjnych, zwłaszcza prymas, który *podziałów wśród komunistów (...) nie robił. (...) Dla Księdza Prymasa komuniści byli monolitem i jakieś wewnętrzpartyjne różnice nie odgrywały żadnej roli. Świadomy był, że istnieje pewna linia polityczna ustalona w Moskwie i niezależnie od tego kto sprawuje władzę w PZPR, musi trzymać się tego kierunku*³⁰.

Czechosłowacki sierpień 1968 r.

Słuszność stanowiska Episkopatu wykazała dobitnie interwencja państw – członków Układu Warszawskiego w sierpniu 1968 r. w Czechosłowacji. Postawę Kościoła wobec tego dramatu partia określiła jako *powściągliwą*. Uznano, że postawę Episkopatu Polski generuje obawa przed niebezpieczeństwem ze strony rewizjonizmu zachodnioniemieckiego. Wprawdzie ks. kard. Wyszyński mówił 23 sierpnia 1968 r. w Częstochowie, że *zawsze nieśliśmy wolność i miłość innym narodom*, ale podkreślił również konieczność obrony granic Rzeczypospolitej, a w dniu 1 września decyzję o wkroczeniu armii do Czechosłowacji nazwał już tylko *wydarzeniem trudnym i skomplikowanym, o którym lepiej milczeć*. Więcej na ten temat nie zabrał już publicznie głosu, a abp Kominek, który wcześniej kilkakrotnie w swoich publicznych wystąpieniach powtarzał *idzie wiosna z Czechosłowacji*, po sierpniu – jak napisał Aleksander Merker – *zrezygnował z tej swojej przenośni*³¹.

Takie twierdzenia wypowiadano jednak dopiero w 1969 r. Bezpośrednio po udzieleniu południowym sąsiadom Polski „bratniej pomocy” partyjny aparat wyznaniowy w terenie obarczony został zadaniem szczegółowego rozpoznania reakcji du-

³⁰ *W cieniu Prymasa Tysiąclecia*, s. 113.

³¹ Sprawozdanie [A. Merkera] z działalności Wydziału II za rok 1968, część I.

chowieństwa katolickiego na wydarzenia w Czechosłowacji. Na wszelki wypadek polecenie to wydano jedynie telefonicznie, a nie na piśmie³². Paranoja stawała się zjawiskiem coraz powszechniejszym w kręgach władzy.

Z materiałów nadesłanych przez wydziały ds. wyznań przy prezydiach wojewódzkich rad narodowych wynikało, że zainteresowanie duchowieństwa wydarzeniami w Czechosłowacji było bardzo duże, ale nie ujawniano go wobec wiernych³³. Informatorzy z Kielecczyzny donosili np., że *wrogie środowiska kleru uważają, że udział Polski w interwencji w Czechosłowacji był niepotrzebny, że przypominał wszystkim Zaolzie, skompromitował komunistów i zaszkodził Polsce, usuwając jakiegokolwiek złudzenia co do suwerenności Polski. Natomiast ze strony księży lojalistów padały wypowiedzi, że gdyby do Czechosłowacji nie weszły nasze wojska, to weszłyby Bundeswehra*. Ostatecznie w kręgach duchowieństwa na Kielecczyźnie powszechna była jesienią 1968 r. opinia, że *w czechosłowackiej sytuacji nastąpiło wyraźne przesilenie, i choć powoli, dokonuje się tam stabilizacja i władze tego kraju wykonują to, do czego się w Moskwie zobowiązały. Niektórzy księża mają wątpliwości, czy wojska sojusznicze zostaną szybko z Czechosłowacji wycofane*³⁴. W województwie olsztyńskim znaczna część księży uważała, że *Związek Radziecki i Polska posunięciem wobec Czechosłowacji przekreśliły swój dotychczasowy wkład i dorobek w działalności na rzecz utrzymania pokoju światowego*³⁵.

³² 14 X 1968, Kielce. Pismo kierownika Wydziału do Spraw Wyznań Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Kielcach S. Jarosza do Urzędu do Spraw Wyznań w Warszawie o zainteresowaniu duchowieństwa wydarzeniami w Czechosłowacji, w: *Kościół w PRL*, t. 2, s. 527.

³³ „Kler wydarzeniami w Czechosłowacji bardzo żywo się interesuje, wysłuchiwał wiadomości o wydarzeniach z rozgłośni radiowych polskich i zagranicznych, komentował je wśród siebie, jednak publicznie z ambon w tych sprawach się nie wypowiadał”, tamże, s. 527.

³⁴ Tamże, s. 527-528.

³⁵ Olsztyn, 14 X 1968. Wydział ds. Wyznań Prezydium WRN do Urzędu ds. Wyznań o stanowisku kleru wobec wydarzeń w Czechosłowacji, w: P. Raina, *Kościół – Państwo w świetle akt Wydziałów do Spraw Wyznań 1967–1968*, s. 324. Tamże raporty o postawie duchowieństwa wobec interwencji w Czechosłowacji z Łodzi, Torunia, Koszalina, Gdańska, Opola, Lublina, Krakowa, Rzeszowa, Szczecina.

Władze były szczególnie zainteresowane poglądami biskupów na omawianą kwestię. Zgodnie z raportami wojewódzkich Urzędów ds. Wyznań bp Jan Jaroszewicz z Kielc wypowiedział się nieoficjalnie do zaufanych księży, że *była nadzieja, że Czesi przyniosą Kościołowi w Polsce trochę wolności, ale po interwencji nadzieja ta upadła*³⁶. Z kolei biskupi sandomierscy: Piotr Gołębiowski i Walenty Wójcik wypowiadali się *nieoficjalnie*, że *księża absolutnie nie powinni z tymi sprawami pod żadnym pozorem wychodzić na zewnątrz, bo tym mogą dać przeciwnikom argumenty przeciwko sobie, niemniej jednak żywo interesowali się rozwojem sytuacji w Czechosłowacji*³⁷. Biskupi Łódzkiej Kurii Biskupiej oraz tamtejsi księża kurialiści uważali podobno, że *dla obozu komunistycznego nie było innego wyjścia, jak interwencja wojsk sojuszniczych w Czechosłowacji i że gorzej byłoby, gdyby do Czechosłowacji nie wkroczyły wojska radzieckie, bo wtedy wcześniej czy później zrobiliby to Niemcy, a tego Polacy nie mogą tolerować, gdyż za dużo doświadczyli na własnej skórze*³⁸.

Zrozumiałe, że opinie biskupów musiały być w tamtym okresie formułowane bardzo powściągliwie. Już jednak na szczeblu parafii zróżnicowanie poglądów było o wiele większe. Księża zastanawiali się *nad szkodami, jakie kraj nasz i cały obóz socjalistyczny poniosł*. Mówiono, że *wejście wojsk sojuszniczych skomplikowało sytuację międzynarodową i przysporzyło między innymi wrogów Polsce*. Były głosy, że problem Czechosłowacji powinien być załatwić sam Związek Radziecki, a Polska nie powinna się do tego mieszać³⁹.

Najbardziej radykalnie krytykowały interwencję w Czechosłowacji zakony. W raporcie z diecezji łódzkiej pisano np., że są głosy *spośród jezuitów mówiące, że państwa uczestniczące*

³⁶ 14 X 1968, Kielce. Pismo kierownika Wydziału do Spraw Wyznań, s. 527.

³⁷ Tamże, s. 527-528.

³⁸ 14 X 1968, Łódź. Pismo kierownika Wydziału do Spraw Wyznań Prezydium Rady Narodowej m. Łodzi Z. Skwiry do Urzędu do Spraw Wyznań w Warszawie, dotyczące reakcji księży na wypadki w Czechosłowacji, w: *Kościół w PRL*, t. 2, s. 528.

³⁹ Tamże, s. 529.

w interwencji okazały się wrogami jakiejkolwiek wewnętrznej liberalizacji w ramach ustroju socjalistycznego. Jeden z księży salezjanów stwierdził, że kraje socjalistyczne krzyczą, że spełniają wolę ludu czechosłowackiego. A tymczasem okazuje się, że wola tego ludu jest zupełnie inna. Nikt z Czechów nie chce łączyć się z wojskami państw Układu Warszawskiego⁴⁰. W sumie jednak uznano, że w swej większości zarówno kler świecki, jak również zakonnicy wypowiadają się, że interwencja w Czechosłowacji była koniecznością dla obozu socjalistycznego, a to wiąże się z polską racją stanu⁴¹.

Jesienią 1968 r. władze wyraziły zgodę na wyjazd do Watykanu ks. prymasa Wyszyńskiego i szesnastu innych biskupów. A. Skarżyński stwierdził, że: *Bardzo wstrzeźliwe – w sensie politycznym – zachowanie kardynała we Włoszech, jego wizyta w Ambasadzie PRL w Rzymie, potwierdzają opinię o zmianie taktyki na rzecz realistycznej linii politycznej*. Dodał też, że: *W końcowych miesiącach 1968 r. biskupi poprzednio szczególnie agresywni w wypowiedziach publicznych, jak Tokarczuk i Musiel, zmienili ton i w swych kazaniach umieszczają elementy ogólnopacyfistyczne. Bp Modzelewski potępił nawet w kazaniach wojnę wietnamską*⁴².

Dostrzegając pożądane zmiany w stanowisku Kościoła, partia najważniejszą rolę przypisywała naciskowi Watykanu, który przy okazji pobytu w Rzymie wyjątkowo licznej grupy polskich biskupów *dotarł bezpośrednio do szerszego niż poprzednio kręgu purpuratów i umocnił pacyfikujący wpływ wizyty Casarolego z początku 1967 r.*⁴³ Uznano, że *poparcie mas dla polity-*

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Tamże.

⁴² Sprawozdanie z działalności Urzędu do Spraw Wyznań w okresie od dn. 1 I 1968 do dn. 31 XII 1968 r., s. 48.

⁴³ Skarżyński pisze: „Watykan w 1968 r. podjął niewątpliwie energiczną działalność dla rozszerzenia stosunków z krajami socjalistycznymi. (...) Przyczyny tej aktywności Watykanu nie są nowe; jest to kontynuacja linii zapoczątkowanej przed 10 laty przez Jana XXIII, mającej swe źródło w uznaniu trwałości ustroju socjalistycznego z jednej strony, z drugiej zaś – w wyjściu naprzeciw dążeniom radykalizujących się mas ludowych Trzeciego Świata, wobec których Watykan chce odgrywać rolę instytucji ponadustrojowej”. Tamże, s. 48-49.

*ki kierownictwa Państwa i Partii w marcu 1968 r., nasilenie aktywności politycznej w okresie przedzjazdowym oraz akcja 5 państw socjalistycznych w Czechosłowacji wyraźnie pokazały reakcyjnej części episkopatu siłę naszego państwa i obozu socjalistycznego. Było to podcięciem nadziei na możliwość odegrania przez Kościół nakreślonej w 1957 r. przez Wyszyńskiego roli czynnika, który rozprawi się z komunizmem w skali krajowej i międzynarodowej*⁴⁴.

Aparat wyznaniowy nie wykluczał, że „wyciszenie się” Kościoła obliczone jest na wykorzystanie w stosownym czasie poważnych rozbieżności w kierownictwie partyjnym, które prędzej czy później zaowocują znaczącymi zmianami politycznymi i kadrowymi. Świadczył o tym fakt, że kierownictwo Kościoła, unikając radykalnych wystąpień politycznych, równocześnie stale podtrzymywało podjęte wcześniej działania, mające na celu pogłębienie wewnętrznej jedności duchowieństwa przez konsekwentne wymaganie: lojalności wobec przełożonych, ścisłego przestrzegania zarządzeń władz kościelnych i obowiązujących przepisów prawnych w zakresie wyznaczonym przez władze kościelne, unikania kontaktów z przedstawicielami władz państwowych, niepublikowania na łamach czasopism wydawanych przez pseudokatolickie organizacje.

Partia widziała, że hierarchia kościelna stara się o wyeliminowanie ze swej działalności akcentów bezpośredniej krytyki państwa i jego polityki w różnych płaszczyznach życia społecznego i gospodarczego. Trwała jednak uparcie przy opinii, że eksponowana przez władze kościelne jednomyślność biskupów i szeregowego kleru z kard. Wyszyńskim w zasadniczych kwestiach jest fikcją obliczoną na naiwność części duchowieństwa i wiernych⁴⁵.

Ze swej strony hierarchia Kościoła katolickiego nie wierzyła w autentyczność „odprężeniowych” tendencji ze strony władzy

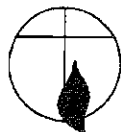
⁴⁴ Tamże, s. 49.

⁴⁵ Marzec 1969, Warszawa. Informacja [Wydziału Administracyjnego KC PZPR] o programowych zamierzeniach Kościoła katolickiego w Polsce na rok 1969, tajne, egz. nr 4, AAN/ PZPR/ Wydział Administracyjny, materiały w opracowaniu, sygn. robocza teczek 258.

ludowej. I miała rację, bo wszelkie ustępstwa władz wpływały jedynie z ich słabości. Nie zaprzestano natomiast w rzeczywistości żadnych działań, które w przyszłości dawały możliwość natychmiastowego powrotu do „twardego kursu” wobec religii i Kościoła. Kościół był pewny, że recydywa taka nastąpi. Ze swej strony Wydział Administracyjny KC PZPR nie miał wątpliwości, że hierarchia kościelna w Polsce w 1969 r. będzie kontynuować *walkę obronną Kościoła z zagrożeniem ze strony ateizmu i laicyzacji*⁴⁶.

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

⁴⁶ Marzec 1969, Warszawa. Informacja [Wydziału Administracyjnego KC PZPR] o programowych zamierzeniach Kościoła.



KRZYSZTOF GRZELAK

*...Lecz czy pojąłem, że jestem szalony,
Bo milion ludzi schamiał tu przez handel;
To nie dziewczyna...
Ezra Pound „N.Y.”
przeł. Leszek Engelking*

Kochanek postmodernistyczny*

jestem synem z niesprawnego łoża
istnieję tutaj tylko przejazdem

niczym wagony pomniejszej klasy
łączymy się z drugimi w rozhuśtany skład
jedziemy w drżące pogniecione geometrie
rozchelstanego letniego nieba

byłem już piętnastoletnią książką
w tekście której podstępna śliczna zecerka
zamieniła moje dziewictwo na dziwactwo

wzdłuż poręczy dojrzałości zjeżdżam ku antykwarecznej ulicy
gdzie tańcząc w szpagatach przechadzają się
upudrowane blond-przekłady z języka amerykańskiego

wilkiem stepującym
na parkiecie Twoich pościeli
dekownikiem bez dowodu

kochanek ponowoczesny
nie potrafi już oddzielić siebie
od przehandlowanych Hansów Klossów
swojego dzieciństwa

* Wiersze pochodzą z zestawu, którym autor zdobył II nagrodę na XV Ogólnopolskim Konkursie Poetyckim „O Liść Konwalii” im. Zbigniewa Herberta w 2001 r.

*Gdyby mi nie zapisano
nie wiedziałbym nawet,
w którym ja kraju żyję.
„ze snu”*

Polska, kochanka

widziałem cię
byłaś wyniosłą kombinacją z beretu i drwiny

widzę cię płaczącą najpiękniejszym zakątkiem wspomnienia
widzę cię radosną przy astrolabium butelki z czerwonym winem
widzę cię pragnącą niesforną falą ciała
(ja – bałwan szczepiony wodorem i tlenem)
widzę cię myślącą drobiazgiem dziecięcych dłoni
profilem mrożonej muszli

uczyłaś:

Jest taka metoda
zwana moralnością
purpurowe ciasto
wyrosłe na drożdżach
nie rozciętych książek

w karnawałach oświeceń pieczone
w postach poezji zjadane
przybosiopoztywnej

jest taki Bóg powszechny
trwający wielkim uchem
przyzywany ciągutką tchnień
przyszpilony do deseczki małej

ty jesteś...

chcę widzieć cię ufną w mój świat
mimo że nie jest z twojego świata

trwam oczami
są tobą stworzone

*Widzi pan, ja w swoim życiu zatoczyłem
wielkie koło i na powrót pewne sprawy stały
się dla mnie ważne*
Tadeusz Konwicki
„Sennik współczesny”

Andrzejowi Hynasowi

Muppety jadą do PRL-u

działo się to w czasach
gdy kultura była jeszcze fizyczna

uczyłem się czytać
sylabizując Głosy Robotnicze i Trybuny Ludu
dziecięco poznawałem tajemnice
trzeciego etapu drugiej reformy
przybliżane przez Eugeniusza Guza lub Jana Rema
którzy niczym socjalistyczni czarnoksiężnicy
wciąż okazywali się być Jerzym Urbanem

magia tych pierwszych lektur
zniechęcała mnie jednak
nachalnie surrealistyczną korepetycją
z tekturowego świata dorosłości

tato uruchamiał więc maszynę telewizora
i muppety otrzymywały zaproszenie
od opiniotwórczego czynnika o nazwie: „mój ojciec”

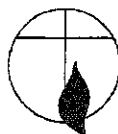
tam Gonzo na trąbce gonił Michała Urbaniaka
i zawsze można było liczyć
iż: „Świnie w kosmosie podejmą polemikę
ze świniami na drugim kanale”
– tak przynajmniej mawiał
wujek niedoszły magister Sowiński
harujący w wykopach na Woli
za tysiąc pięćset pożał się Boże złotych miesięcznie

gdy mam dwadzieścia trzy lata
wszystko to zdaje się być jedynie
topornym komiksem wyskubanym
z gumy do żucia

montuję wspomnienia
z wyobraźni i prawdy
z niczego właściwie

Adam Słodowy
byłby ze mnie dumny

KRZYSZTOF GRZELAK,, ur. 1978; autor arkuszy poetyckich „Wszystkie białe myszki świata” (1998) i „Różowy październik” (1998); tomiku „Porucznik Borewicz odnajduje sens” (2001). Laureat wielu nagród i wyróżnień w konkursach poetyckich. Publikował w „Opcjach” i „Poezji Dzisiaj”. Mieszka w Łodzi.



Jarosław Rudniański

Rozwój i regres

*Czy chcemy, czy nie,
Wcieliliś się w Świat
I żyjemy zawiśli od Ciebie.
Lecz w rzeczywistości bynajmniej tak nie jest
(Ile to jeszcze do tego brakuje!)*
*Byś wszystkim nam
Był równie bliski.*
Pierre Teilhard de Chardin

Chodzi tu o rozwój i regres człowieka, od których zależy obecnie całość rozwoju bądź regresu życia na ziemi.

Nie można mówić sensownie o rozwoju, jeśli nie mówi się o kierunku ruchu nazywanego rozwojem, czyli o dominującej hierarchii wartości. W naszej cywilizacji rozwojem nazywa się powszechnie to, co niektórzy ludzie coraz częściej nazywają regresem: rozwój homo technicus, homo oeconomicus, homo faber, homo ludens – czyli, w skrócie, dominacja takich wartości, które z duchowością niewiele mają wspólnego. Przestanią ją lub odrzucają.

Jeśli mówię o rozwoju człowieka, to mam na myśli rozwój tego, co jest w człowieku specyficznie ludzkie: jego sferę duchową¹. Nie mam na myśli samego rozumu, gdyż mózg mają również zwierzęta, jedynie jego objętość i stopień złożoności jest wyższy u człowieka. Podobnie związana z mózgiem warstwa psychiczna.

Ateiści – a w nauce współczesnej przeważa ateizm – negując istnienie sfery duchowej człowieka, negują tym samym, chociaż twierdzą inaczej, istnienie w człowieku wartości duchowych: dobra i piękna, miłości i miłosierdzia. Wszystkie te wartości są dynamiczne – człowiek bądź dąży do ich osiągnięcia i wzrostu ich w społeczności

¹ Zob. V.E. Frankl, *Homo patiens. Próba wyjaśnienia sensu cierpienia*, Warszawa 1998, s. 100-113, 119-125, 188-195; tenże, *Nieuświadomiony Bóg*, Warszawa 1978, s. 27-33, 56-66; 170-172; C.G. Jung, *Archetypy i symbole. Pisma wybrane*, Warszawa 1981, s. 118-128, 434-440; M. Opoczyńska, *Możliwości osobowego rozwoju w schizofrenii*, Kraków 1996; K. Popielski, *Noetyczny wymiar osobowości. Psychologiczna analiza poczucia sensu życia*, Lublin 1994, s. 187-195; 206, 251 n., 379 n.; J.C. Eccles, *The Human Mystery. The GIFFORD Lectures University of Edinburgh 1977-1978*, Berlin 1979, s. 118-122, 234-237.

ludzkiej (co nazywam rozwojem), bądź zagłusza je i przesłania (co nazywam regresem). Zarówno w historii ludzi, jak w człowieku, toczy się ciągła walka między tym dynamicznym systemem wartości, który generowany jest przez całość niższej psychiki ludzkiej i rozum dyskursywny – a tym, również dynamicznym systemem, który generowany jest przez sferę duchową człowieka.

Niektórzy psychologowie i filozofowie twierdzą, że dążenie do dobra, piękna, prawdy i miłości jest specyficznym wytworem rozwiniętego ludzkiego mózgu, świadomości oraz życia społecznego. W ten sposób można rozumować dalej: Bóg również jest wytworem rozwiniętego ludzkiego mózgu i świadomości.

To twierdzenie oparte jest na założeniu, że nie istnieją byty idealne. Nie istnieje nic, co nie mogłoby zostać zbadane. Założenie to przyniosło świetne, często niespodziewane, rezultaty, w naukach przyrodniczych i technicznych.

Takie założenie w różnych sformułowaniach pojawiało się wielokrotnie w historii, lecz aż do XX w. nie powstała w oparciu o nie żadna spójna ideologia. Leży ono u podstaw snu o potędze człowieka, a jego wyraźne ślady znajdujemy zarówno w filozofii starożytnej, jak i w Księdze Psalmów. Współcześnie stoi za nim trzysta lat rezultatów badań naukowych, dotyczących świata na zewnątrz człowieka. Jest ono – tak, jak każde założenie – bezdyskusyjne.

Założenie przeciwstawne, również bezdyskusyjne, głosi: istnieją byty idealne. Istnieje Bóg i istnieje sfera duchowa w człowieku. Co przemawia za tym założeniem?

Przemawiają za nim – i czynią to w sposób wystarczający – rezultaty poddania się ludzi dwóm wielkim ideologiom odrzucającym Boga. Dlatego nazywają się one ideologiami nieludzkimi.

Jedna, nazistowska, wprowadziła morderstwa przemysłowe i Holocaust, druga, komunistyczna – o której mniej się mówi, bo nadal jest żywa – doprowadziła do wymordowania, według ostrożnych szacunków, jednej piątej ludności wielkiego mocarstwa wielonarodowego. Niektóre jej zbrodnie teraz dopiero wychodzą na światło dzienne. Jedna i druga ideologia doprowadziły do Zła bez precedensu w całej historii poprzedzającej XX w. W tym wieku też powstał termin „ludobójstwo”².

² Względnie dokładne dane ludobójstwa w XX w. podaje Z. Brzeziński, *Bezlud. Polityka światowa na progu XXI wieku*, Warszawa 1994, s. 19-29; „Całkowicie na przekór oczekiwaniom – pisze Brzeziński – XX wiek okazał się najbardziej krwawym i nienawistnym stuleciem ludzkości, stuleciem opętanej polityki i gigantycznych morderstw” (s. 18).

Są przy tym – wbrew rozpowszechnionej frazeologii w mass mediach – uzasadnione powody, by sądzić, że to, co wydarzyło się w XX w., powtórzyć się może w formie zwielokrotnionej w XXI³.

Są to powody zarówno natury społecznej, jak psychologicznej. Tak długo, jak długo większość ludzi w naszej cywilizacji miała przed oczami „wzór plus” postępowania z bliźnimi, taki jak Dziesięć Przykazań, a wyżej jeszcze osiem błogosławieństw w Kazaniu na Górze – wszelkie postępowanie było mierzone odległością od tego wzoru. Były więc okrucieństwa, stopy i rzezie, lecz wykalkulowane, „przemysłowe” uśmiercanie ludzi bezbronnych było nie do przyjęcia, gdyż nie do pomyślenia: odległość od wzoru była zbyt duża.

Z chwilą, gdy wzór ten zaczął się stawać wartością nie absolutną, lecz relatywną, co zarysowało się już wyraźnie przed II wojną światową – każde postępowanie wobec bliźnich może być dopuszczalne. Nie będzie bowiem żadnej miary godziwości lub niegodziwości tego postępowania, a miarą jest tu zakorzeniona w ludziach i odczuwana przez nich odległość od „wzoru plus”.

Z drugiej strony, „wzór minus”, czyli ostateczna głębokość Zła (ściślej: tego, co jeszcze ciągle nazywamy złem) nie istnieje świadomie wśród ludzi, nawet wśród satanistów⁴. Prawdopodobnie jednak istnieje ten wzór, w formie nie całkiem sprecyzowanej, podświadomie wśród wielu ludzi i ma dużą siłę przyciągania. Siła ta nie może jednak działać w pełni skutecznie tak długo, póki istnieje chociaż częściowo „wzór plus”⁵.

Z chwilą natomiast, gdy „wzór plus” zaczyna zanikać w świadomości ludzi, rozmywać się, spływać – wtedy prawdopodobnie nic już nie stoi na przeszkodzie dążeniu do „wzoru minus” i on właśnie przybiera nazwę „wzoru plus”. Przykłady tego były widoczne w ubiegłym stuleciu, wniosków jednak nie wyciągnięto.

Agnostyk powiedziałby, może trochę paradoksalnie: niezależnie od tego, czy Bóg rzeczywiście istnieje, czy nie – jest On konieczny do

³ Zob. Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, nr 101; J. Rudniański, *Homo cogitans. O myśleniu twórczym i kryteriach wartości*, Warszawa 1981, s. 202-204; tenże, *Kompromis i walka. Sprawność i etyka kooperacji pozytywnej i negatywnej w gęstym otoczeniu społecznym*, Warszawa 1989, s. 138-140, 317.

⁴ Zob. D. Frankfurter, *Ritual as accusation and atrocity: satanic ritual abuse, gnostic libertinism and primal murders*, w: *History of Religions*, t. 40, nr 4, May 2000, s. 353-358.

⁵ Zob. H. Pawełczyńska, *Wartości a przemoc. Zarys socjologicznej problematyki Oświęcimia*, Warszawa 1978, s. 168-173.

istnienia ludzkiej społeczności. W przeciwnym bowiem razie, mimo potocznego optymizmu, dźiać się zaczęły rzeczy, które trudno sobie obecnie wyobrazić. Tak, jak ludzie na początku XX w. nie wyobrażali sobie potworności komunizmu i nazizmu. Podobnie też na początku XXI w. nie wyobrażaliśmy sobie ataku terrorystów na Manhattan.

Istota rozwoju i regresu człowieka

Założenie dotyczące istnienia Boga i sfery duchowej w psychice ludzkiej określa wyraźnie kierunek rozwoju człowieka, jak też jego regresu.

Rozwój – to dążenie do realizowania wartości, które zawarte są w sferze duchowej człowieka. To podporządkowanie jej – ale nie stłumienie – tych dynamicznych i egoistycznych z natury rzeczy elementów, które tworzą ludzką psychikę; to czynienie możliwie najlepszego użytku z rozumu, który kwestionuje niemal wszystko i wąpi niemal we wszystko – z wyjątkiem Boga i Jego przykazań⁶.

Regres – to skumulowane rezultaty – w psychice człowieka, jak w społeczeństwie – przesłaniania sfery duchowej, negowania jej istnienia. To przewaga dążeń ekspansywnych i brak umiejętności kierowania własną psychiką, brak dążenia do wartości wyższych. To nieumiejętność posługiwania się rozumem i przezwyciężenia lęku. Regres polega na stawianiu na pierwszym planie wartości związanych z ekspansją własnego „ja”: prestiżu, władzy i pieniądza. A także na przejawianym w codziennym życiu egoizmie indywidualnym i grupowym⁷.

Z obserwacji potocznej wynika, że są „ludzie rozwoju” i „ludzie regresu”, podobnie jak *ludzie życia* i *ludzie śmierci* w ujęciu Ericha

⁶ Zob. Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, nr 28-30; J. Rudniański, *Dysproporcja między wyższym a niższym ja – syntetyczne ujęcie filozofii hinduistycznej i buddyjskiej w świetle ogólnej teorii systemów*, w: J.A. Janik (red.), *Nauka – religia – dzieje*, VI Seminarium Interdyscyplinarne w Castel Gandolfo 6–9 sierpnia 1990, Kraków 1992, s. 159-178, 257-260.

⁷ Zob. E. Aronson, *Człowiek – istota społeczna*, Warszawa 1978, s. 193-219; „Człowiek jest istotą agresywną. Z wyjątkiem niektórych gryzoni, żaden inny kręgowiec nie zabija z taką konsekwencją i upodobaniem osobników własnego gatunku” (s. 194); T. de Chardin, *Fenomen człowieka*, Warszawa 1993, s. 256-258; J. Rudin, *Psychoterapia a religia*, Warszawa 1992, s. 134-146.

Fromma⁸. To znaczy ci, w których wyraźnie przeważa bądź rozwój, bądź regres. Są też tacy, u których trudno mówić o przewadze jednego bądź drugiego kierunku.

Analiza rezultatów obserwacji i badań wskazuje, że u każdego człowieka mamy do czynienia pod jednymi względami z dążeniem do rozwoju, pod innymi zaś – z podświadomym lub świadomym dążeniem do regresu⁹.

W przypadku świadomych dążeń do regresu, nazywa się go często rozwojem, w przypadku dążeń podświadomych – rzec ma się inaczej. Można być przeświadczonym np. o istnieniu Boga i sfery duchowej, a jednocześnie mieć olbrzymią trudność w opanowaniu własnych egoistycznych i agresywnych popędów, lub odwrotnie: świadczyc ludzom dobro, a jednocześnie odrzucać istnienie sfery duchowej i Boga.

Tego rodzaju aspektów rozwoju i regresu w psychice ludzkiej i ich kombinacji jest bardzo wiele. Niekiedy trudno powiedzieć, co przeważa w ogólnym obrazie danego człowieka. Z drugiej strony jest bardzo dużo przypadków, w których przewaga rozwoju lub regresu jest widoczna¹⁰.

Dlatego gdy mówimy o regresie społeczności ludzkiej, znaczy to, że w społeczności danej cywilizacji w danym czasie liczba „ludzi regresu” przeważa nad liczbą „ludzi rozwoju”, przy czym o znacznej ich liczbie nie możemy ani na podstawie badań, ani na podstawie obserwacji powiedzieć, w którą stronę się skłaniają. Z tego wniosek, że o rozwoju, a zwłaszcza o regresie społeczności, twierdzić możemy z pewnością jedynie ex post, gdy rezultaty stają się wyraźnie widoczne. Natomiast twierdzenie dotyczące czasu obecnego ma tylko pewien stopień prawdopodobieństwa.

Walka w psychice ludzkiej: sfera duchowa i prawo ekspansji

Jeśli rozwój polega na poszerzaniu sfery duchowej, na poddawaniu pod jej kontrolę różnego rodzaju popędów, pragnień i dążeń ekspansywnych, funkcjonujących w psychice – to jest oczywiste, że mamy

⁸ Zob. E. Fromm, *Wojna w człowieku*, Gdańsk 1991, s. 16-20.

⁹ Zob. K. Dąbrowski, *W poszukiwaniu zdrowia psychicznego*, Warszawa 1996, s. 42-45.

¹⁰ Zob. E. Fromm, dz. cyt., s. 13-15.

tu do czynienia z walką. Jest to walka tocząca się nieustannie, mniej lub bardziej świadomie, wewnątrz człowieka¹¹.

W tej walce nie można być neutralnym. Jeśli nie opowiadamy się świadomie po żadnej ze stron – następuje z konieczności regres. Wtedy bowiem zwycięża podstawowe prawo biologiczne: ekspansja, która cechuje każdy system ożywiony¹².

Jest to prawo bezwyjątkowe: u roślin i zwierząt niższych przejawia się w dążeniu do rozmnażania, do powielania gatunku, u wyższych zwierząt stadnych – zarówno w dążeniu do powielania gatunku, jak i do zdobycia najwyższej pozycji w hierarchii stada. U człowieka przejawia się tak w popędzie seksualnym, jak i w pragnieniu poszerzania własnego „ja” – począwszy od dążenia do przewagi w grupie dwuosobowej, przez władzę w rodzinie i prestiż w małej grupie społecznej, aż po znaczenie i władzę w dużej społeczności, w grupie zawodowej bądź w państwie, lub – jeśli jest to możliwe – w świecie. Prawo to leży również u podstaw dążenia do bogactwa, gdyż pieniądze dają prestiż i władzę¹³.

Bez prawa ekspansji rozwój życia nie byłby możliwy. Lecz u człowieka, z jego olbrzymim potencjałem mózgowym, funkcjonowanie tego prawa bez ograniczeń stanowi – na dłuższy dystans – czynnik destrukcyjny. Nieograniczone dążenie do władzy czy bogactwa, do prestiżu, powoduje lekceważenie innych ludzi, a w rezultacie usunięcie wszelkich norm moralnych, leżących u podstaw więzi społecznych.

To prawo ekspansji, które każdym organizmie żywym stanowi warunek rozwoju życia, czyli jest prawem powstania i utrzymywania się negentropii – jedynie u człowieka (funkcjonując bez ograniczeń)

¹¹ Zob. L. Cyboran (oprac.), *Klasyczna joga indyjska. Jogasutry przypisywane Patandżalemu i Jogabhaszja czyli komentarz do Jogasutr przypisywany Wjasie*, Warszawa 1986, t. I, s. 5-11; t. IV, s. 25-34; J. Sachse (oprac.), *Bhagawadgita czyli Pieśń Pana*, Wrocław 1988, t. II, s. 36-43; t. VI, s. 33-36; M. Mahathera, *The significance of dependent origination in Teharavada buddhism*, 1971, s. 22-34; Ga 5,17; Rz 7, 14-23,25; Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, nr 21-22; J. Rudniański, *Kompromis i walka*, s. 275-279.

¹² Przez „prawo ekspansji” w odniesieniu do ludzkiej psychiki rozumiem to, co we współczesnej biologii nazywa się ekspansywną siłą życia, przy czym etiologia owej dążności nie jest dotychczas znana; zob. J.Z. Young, *Zarys wiedzy o człowieku*, Warszawa 1978, s. 603-604.

¹³ Dążenie do ekspansji w psychice ludzkiej Antoni Kępiński określa jako „libido dominandi”, twierdząc, że jest to może najsilniejsza żądza człowieka; tenże, *Lęk*, Warszawa 1977, s. 257-260.

prowadzi do regresu, do destrukcji, czyli w ostatecznym rezultacie – do entropii¹⁴.

Nie zdajemy sobie sprawy, że człowiek opanował w stosunkowo wysokim stopniu przyrodę na zewnątrz siebie, lecz wewnątrz siebie tylko w stopniu niskim. Obecnie staje się to coraz bardziej niebezpieczne. Biologiczne prawo ekspansji, funkcjonujące w przekładni psychicznej, ma bowiem bardzo dużą siłę i przy braku hamulców podporządkowuje sobie wszelkie dążenia działające w psychice ludzkiej. Można to było zauważyć na przykładzie ludzi działających w organach władzy dwóch wielkich totalitaryzmów XX w.¹⁵

Funkcjonowaniu tego prawa w psychice ludzkiej – dokładniej: nieograniczonemu jego funkcjonowaniu – przeciwstawić się może tylko dążenie do tych wartości, które tworzą sferę duchową. Jeśli dążenie to nie jest silne i konsekwentne, to znaczy, jeśli sfera duchowa nie jest zaktywizowana – zwyciężą elementy pierwotne, należące do psychizmu zwierzęcego w człowieku.

Paradoks i niebezpieczeństwo polega na tym, że należą one co prawda do psychizmu zwierzęcego, lecz są ludzkie, a więc silniejsze niż u zwierząt, gdyż działanie ich spotęgowane jest przez liczne, różnorodne i złożone „modele korowe”, w których zawarta jest zarówno informacja, jak energia. Na tym właśnie polega to, co w skrócie określa się jako potencjał mózgowy. Może on służyć zarówno rozwojowi, jak regresowi.

Problem władzy. Brak prymatu wartości wyższych

Potocznie mówi się o rewolucyjnym rozwoju techniki i destrukcji wartości wyższych.

Technika jednak nie rozwija się bez udziału człowieka. A po destrukcji wartości wyższych nie pozostaje w psychice ludzkiej miejsce puste. Wypełniają je wartości niższe, głównie pragmatyczne. Dążąc do ich realizacji, ludzie rozwijają technikę i technologię szybciej niż inne dyscypliny naukowe. Rozwój techniki i dążenie do osiągnięcia prestiżu i władzy stanowią ciąg przyczyn i skutków, które wzajemnie na siebie oddziałują.

Technika bowiem – mam tu na myśli głównie informatykę, technologię komputerową i komunikację oraz technologię genetyczną –

¹⁴ Zob. J.J. Hubert, *Spółczesność synergetyczna*, Kraków 2000, s. 50-62, 148-166.

¹⁵ Zob. S. Kasznica, *Władza*, Warszawa 1996, s. 37-38, 60-73.

stanowi, jeśli przyjrzeć się jej bliżej, z lekka tylko zakamuflowane, podstawowe narzędzie dążenia do władzy globalnej, operującej ideologią pragmatyzmu radykalnego¹⁶.

Jest to dążenie do władzy pozornie nieuchwytnej i rozmytej, w rzeczywistości jednak coraz mocniej zaciskającej się wokół każdego mieszkańca Cywilizacji Zachodniej. Z tego wynika narastające poczucie niejasnego zagrożenia, które ma jednak realne podstawy. Tym bardziej że Cywilizacja Zachodnia częściowo już obecnie – a w niedalekiej przyszłości w stopniu znacznie wyższym – jest w stanie podporządkować sobie inne cywilizacje na świecie. Może to uczynić w różny sposób: technologiczny, finansowy czy też zbrojny. Są ku temu możliwości, które ostatnio można było dwukrotnie zanalizować i ocenić.

„Zderzenie cywilizacji”, o którym kilka lat temu pisał Samuel Huntington, zostało już przez analityków zmodelowane, a różne warianty jego rezultatu są przewidywalne. Tak, jak od dawna już przewidywalny był znaczny wzrost terroryzmu¹⁷.

Dążenie do władzy globalnej, wspierane przez ekonomię wolnego rynku oraz ideologię radykalnego pragmatyzmu i scjentyzm, a zatem odrzucające prymat wartości duchowych, jest niebezpieczne. Jest ono bowiem odzwierciedleniem regresu i prowadzi do jego pogłębienia.

Z jednej strony pewna forma rządu globalnego – o czym już kilkadziesiąt lat temu pisał Bertrand Russell – jest konieczna. Z drugiej strony jednak władza globalna, bez prymatu wartości duchowych, musi doprowadzić do daleko idących wynaturzeń¹⁸. Być może większych niż te, jakie miały miejsce w czasie panowania dwóch najgorszych ideologii XX w.

Jest to nieuniknione, gdyż przyroda wewnątrz człowieka stanowi system o dużej dynamice i małej spójności. Ścierają się w nim różne

¹⁶ Po raz pierwszy słowa „pragmatyzm” użył Charles S. Peirce w 1902 r. w *Dictionary of Philosophy and Psychology* Baldwina. A już w 1908 r. Arthur O. Lovejoy stwierdzał istnienie co najmniej trzynastu pragmatyzmów, wzajem od siebie logicznie niezależnych; zob. tenże, *The Thirteen Pragmatism and Other Essays*, Baltimore 1963, s. 2. Tutaj używam wyrażenia „radykalny pragmatyzm”, aby podkreślić, że chodzi o pragmatyzm nieuczynający istnienia Boga, czyli inny niż pragmatyzm jego twórców, Peirce’a i Jamesa. Zob. W. James, *Prawo do wiary*, Kraków 1996.

¹⁷ Zob. J. Rudniański, *Elementy prakseologicznej teorii walki*, Warszawa 1983, s. 33-34.

¹⁸ „Globalny kryzys ducha musi być przezwyciężony, jeśli ludzkość ma zapewnić sobie zdolność kierowania swoim losem”; zob. Z. Brzeziński, *Spadek po zimnej wojnie*, Warszawa 1993, s. 202.

dążenia, popędy i emocje, a ekspansja własnego „ja” w różnorodnych formach ograniczana jest tylko przez ekspansję „ja” cudzego.

Jeśli człowiek nie zna metod walki z sobą samym, czyli metod podporządkowania systemu przyrody niższej sferze duchowej, co więcej, jeśli odrzuca nawet myśl o jej istnieniu, to może zdarzyć się wszystko. Nie ma bowiem żadnego hamulca wewnętrznego, żadnego układu odniesienia dobra i zła. Ten bowiem znajduje się w sferze duchowej. W niej też funkcjonuje prawo naturalne, o którym współcześnie, odwołując się do starożytności, pisał Leo Straus¹⁹.

Jeżeli prawo naturalne, będące w istocie prawem moralnym, zostaje odrzucone, podobnie jak odrzucona jest cała sfera duchowa – to wtedy nawet najbardziej obłędna idea może zyskać większość zwolenników i zostać wprowadzona w życie. Przy czym w dalszym ciągu będzie się to nazywało demokracją, bądź z przymiotnikiem – jak np. demokracja ludowa – bądź bez przymiotnika.

Na tym właśnie polega regres – zarówno człowieka, jak społeczności ludzkiej – na stwarzaniu pola możliwości dla takich działań, które dziś wydają nam się niemożliwe, gdyż znajdują się poza znaną nam moralnością.

Analitycy nie są zdolni przedstawić modeli symulacyjnych, dotyczących tego, co dzieje się w głębokich warstwach ludzkiej psychiki. Nawet, gdyby siedemdziesiąt lat temu mieli te narzędzia, którymi operują obecnie, nie zdołaliby przewidzieć ani Holocaustu, ani Gułagu, ani Kołymy. A nie jest to koniec możliwości ludzkich.

Wielokroć w Biblii opisywana jest sytuacja ludzkiej pychy i odrzucanie Boga. Skutki jej są zawsze te same: klęska człowieka. Nauka nie rozwiązuje tu niczego. W sferze psychiki ludzkiej znajduje się ona bowiem w stadium załazkowym. Jak długo może potrwać tego rodzaju regres? Na to pytanie trudno odpowiedzieć. W każdym razie ideologia komunistyczna i nazistowska nie przetrwały nawet wieku.

Być może regres, który obserwujemy w cywilizacji współczesnej, również nie potrwa długo. Obecnie jednak nabiera przyspieszenia.

Regres człowieka i antynomie kryteriów wartości

Jest zrozumiałe, że żyjąc w regresie, mówi się o postępie. Trudno inaczej, jeśli nie pragnie się zmieniać kierunku różnorodnych działań. Mają one, z zasady, służyć temu, co określa się jako postęp.

¹⁹ Zob. K. Murphy, *Powinności człowieka*, „res publica Nowa”, nr 146/2000, s. 96-109; L. Straus, *Prawo naturalne w świetle historii*, Warszawa 1969.

Postęp utożsamiany jest zarówno z rozwojem techniki, jak i nauki, czyli wiedzy o świecie i wszechświecie otaczającym człowieka, łącznie z wiedzą o ludzkim organizmie fizycznym. W związku z tym, że wiedza ta została uzyskana, m.in. wskutek odrzucenia uproszczonego pojęcia Boga – uważa się, że negacja Boga stanowi wyraz postępu²⁰.

Z punktu widzenia obecnego stanu rzeczy, uważanego za najlepszy, ocenia się zarówno to, co było, jak i to, co jest: służy czy nie służy postępowi? To znaczy rozwojowi nauki i techniki. Co więcej – rzutuje się to w przyszłość. Twierdzi się potocznie, że nie może zaistnieć inne, bardziej rozumne, spojrzenie niż to właśnie, które jest obecnie. A także inne metody naukowe, za pomocą których będzie można zbadać ludzką psychikę lepiej niż dotychczas.

U źródła tych przekonań – jak zauważył to już dawno Ludwig von Bertalanffy, twórca Ogólnej Teorii Systemów – znajduje się niemal czysty scjentyzm: nauka, w jej obecnym kształcie, stanowi naczelne kryterium wartości²¹. A raczej stanowiła do niedawna, obecnie dzielić musi swój status z pieniądzem, który jest głównym warunkiem jej rozwoju.

Mamy tu do czynienia z jednej strony z regresem człowieka, a z drugiej – z rozwojem nauki, która nie zajmuje się tym, co do rozwoju człowieka jest niezbędne, czyli istnieniem sfery duchowej, nie służy też na ogół rozwojowi nauki w jej obecnym wydaniu. Wydaje się, że ta właśnie antynomia stanowi jedną z głównych przyczyn rozpoczynającego się regresu człowieka i społeczności ludzkiej.

Źródła niepokoju wewnętrznego

Jak przejawia się ten regres w życiu poszczególnych ludzi? Przede wszystkim przez wzrost niepokoju, na ogół nie całkiem świadomego. Jest to widoczne w statystyce samobójstw oraz zaburzeń i chorób psychicznych, zwłaszcza nerwic i depresji.

Walka w człowieku toczy się prawie bez przerwy, tak na poziomie świadomym, jak też podświadomym. Sfera duchowa bowiem nie jest bierna. Jest ona – opieram się tu na psychologii hinduistycznej i buddyjskiej, w której psychika ludzka została najlepiej zbadana – aktywna nawet wówczas, gdy jest świadomie negowana. Im bardziej jest ona przestłonięta, im silniej negowana – tym większy niepokój i tym głębiej utajony.

²⁰ Zob. Z. Brzeziński, *Spadek po zimnej wojnie*, s. 197.

²¹ L. von Bertalanffy, *Ogólna teoria systemów*, Warszawa 1984, s. 269-292.

Niepokój w człowieku tkwi zawsze, jest on główną przyczyną walki wewnętrznej. Nie byłoby jej, gdyby człowiek nie był zmuszony dążyć do zmniejszenia niepokoju, mierzonego rozziwem między jego sferą duchową a resztą psychiki.

Istotny jest stopień niepokoju. Jeśli jest on bardzo wysoki, tak, jak współcześnie – walka wewnętrzna w człowieku ponosi ciągle porażki: rezultatem jest pesymizm, depresja i reakcje, które można nazwać ucieczkowymi.

Nasilony niepokój pragnie się za wszelką cenę zagłuszyć, nie sposób bowiem z nim żyć. Zagłusza się go – zależnie od poziomu człowieka – seksem, narkotykami, fascynacją techniką lub twórczością na niskim poziomie. Twórczość bowiem na wyższym poziomie nie zagłusza niepokoju, ale go wyraża. Dzięki temu łatwiej z nim żyć, gdyż częściowo uświadamia się go sobie i zmniejsza się rozziw między sferą duchową a psychiką.

Odrębnym i jednym z najbardziej skutecznych sposobów zagłuszania niepokoju jest zastępowanie wartości płynących ze sfery duchowej przez ideologię: nazistowską, komunistyczną, a obecnie radykalny pragmatyzm, który głosi co prawda, że nie jest ideologią, w rzeczywistości jednak nią jest. Wystarczy zanalizować poszczególne tezy radykalnego pragmatyzmu oraz ich wpływ na życie i postępowanie ludzi. To samo dotyczy scjentyzmu.

Sfera duchowa człowieka jest ściśle związana z Bogiem, w każdym razie według większości jej definicji, a zatem jest w niej życie nieograniczone czasem. Natomiast psychika człowieka bez sfery duchowej jest związana ze śmiercią, śmierć jest w niej zaprogramowana, jest nieunikniona dla ludzkiej psychiki. Jest w niej, według Freuda, dążenie do śmierci i śmierć jest niezamierzonym rezultatem jej działania.

Być może w psychologii głębi szukać należy przyczyn, dla których ideologie, odrzucające sferę duchową – w rezultacie preferują śmierć, mimo że głoszą co innego. Do śmierci, tak zwielokrotnionej i uprzymysłowionej, jak nigdy dotychczas, doprowadził nazizm i komunizm. Czy prowadzi do niej również radykalny pragmatyzm i scjentyzm? Nie można tego stwierdzić wyraźnie. Można jedynie powiedzieć, że wbrew różnego rodzaju deklaracjom, wiele oznak na to wskazuje.

Jedną z oznak najbardziej symptomatycznych jest ta, która cechowała każdą z dotychczasowych ideologii XX w.: odwrócenie, ściślej, zasadnicza zmiana hierarchii wartości. Usunięcie z pierwszego miejsca tych wartości, które były – i w niewielkiej mierze są nadal – najbardziej istotne dla naszej cywilizacji od jej zarania.

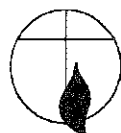
Współcześnie w socjologii twierdzi się, że następuje destrukcja naczelnych wartości, zwłaszcza moralnych, oraz zniesienie hierarchii wartości. Twierdzenia te są w zasadzie słuszne, lecz nieściśle. Nie może być destrukcji wartości wyższych, bo nie można ich zniszczyć, trwają nadal, lecz znajdują się w cieniu: zostały tylko usunięte z miejsca pierwszego. Hierarchia wartości zaś nie została całkowicie zniesiona, lecz w znacznym stopniu spłaszczona.

Na pierwszym miejscu znalazły się obecnie wartości natury ekspansywnej, czyli bogactwa i władzy. Na drugim, sukces i znaczenie własne. Wartości te nie są wartościami natury moralnej.

Jeśli zgodzimy się z Gandhim, że *moralność jest podstawą wszechrzeczy*, wypadnie stwierdzić, że podstawa ta została usunięta. Tym bardziej że na miejscu trzecim, a niekiedy nawet na drugim, znajduje się nauka i technologia, która również nie jest wartością moralną.

Powstaje zatem, niezależnie od głoszonych deklaracji, myślowy i społeczny klimat pustki moralnej, gdyż ludzka ekspansja bez ograniczeń i kontroli prowadzić musi do regresu i destrukcji. W postępującej moralnej pustce wartość nie do przecenienia ma każda jednostka, która sprzeciwia się jej i nadal walczy sama z sobą, mimo porażek. Człowiek taki stanowi oparcie dla innych, jest znakiem siły rozwoju, który musi nadejść, gdyż zawsze nadchodzi po każdym regresie.

JAROSŁAW RUDNIAŃSKI, ur. 1921; prof. dr hab.; autor wielu prac z zakresu psychologii, filozofii, prakseologii, ogólnej teorii walki, m.in.: „Nauka: twórczość i organizacja” (1976); „Homo cogitans. O twórczym myśleniu i kryteriach wartości” (1981); „Elementy prakseologicznej teorii walki” (1983); „Kompromis i walka. Sprawność i etyka kooperacji pozytywnej i negatywnej w gęstym otoczeniu społecznym” (1989). Mieszka w Warszawie.



Jakub Kołacz SJ

We mgle stopy – a w błękicie czoła, czyli rzecz o aniołach Juliusza Słowackiego

*Piękność jest to wszystko, co wyaniela materią
J.S.*

Aniołowie... Temat złożony, obszerny, a co bodaj najtrudniejsze – powikłany i wieloznaczny. Dlatego też, jeśli ktoś zabiera się do mówienia na ich temat, musi rozpocząć od wprowadzenia pewnych ograniczeń opisu, i to zarówno natury metodologicznej, jak i tych, które dotyczą zakresu opisywanego zagadnienia. Zabieg ten wymusza przede wszystkim objętość tematu, ale także – a może po pierwsze? – dość znaczne niedoprecyzowanie pojęć, zarówno na płaszczyźnie ogólnej (jak właściwie wygląda anioł?), jak i na poziomie opisywania samego „zjawiska” (no bo jak zwykłymi słowami opisać rzeczy tak niezwykle?).

Deklaruję zatem już na początku: nie jest to próba spojrzenia na owoce pracy pisarskiej Słowackiego z perspektywy doktryny, lecz opisanie jego wizji świata, w którym żyją i działają także aniołowie. Ponadto postaram się pokazać „technikę” ich literackiego przedstawienia oraz wskazać źródła, z których autor czerpał natchnienie.

Źródła inspiracji poety: nowy dom ze starych cegieł

Słowacki niemalże na każdym kroku wskazuje na istnienie świata duchowego, który ukryty jest pod formą cielesności. Dlatego takie cechy jak: zewnętrzność, widzialność, cielesność czy dotykalność wydają się zaledwie znakami innego, bardziej autentycznego świata¹. To jednak nie oznacza, że świat materialny jest w jego spojrzeniu mniej rzeczywisty. Trzeba jednak pamiętać, i nie ma w tym nic

¹ J. Tomkowski, *Juliusz Słowacki i tradycje mistyki europejskiej*, Warszawa 1984, s. 92.

wstydlwego, że poeta, pomimo niekwestionowanego indywidualizmu i oryginalności spojrzenia, pozostaje pod przemożnym wpływem tradycyjnych obrazów i terminologii.

Jednym ze źródeł jego inspiracji, które należy wspomnieć na pierwszym miejscu, jest Biblia. Teksty Pisma Świętego w przypadku wielu poetów i pisarzy odgrywają o tyle ważną rolę, że ich treści – do pewnego stopnia, oczywiście – są uniwersalne. Wznoszą się ponad podziały rodzące się z różnicy wyznań: zarówno katolicy, jak i przedstawiciele religii protestanckich deklarują przywiązanie i zachowanie autentyczności interpretacji świętych tekstów. Biblia zatem jest niepodważalnym autorytetem, który wznosi się ponad tradycję oraz doktrynę sformułowaną w oficjalnym nauczaniu Kościołów. Słowacki idzie tu własną drogą, odczytuje Biblię po swojemu. Czasami ją parafrazuje, czasami zaś cytuje dosłownie, jak choćby w „Liście do Aleksandra Hołyńskiego”, w którym pojawia się scena przed pustym grobem Jezusa (por. Łk 24,6). Ponoć zresztą – takiego zdania jest ks. Makłowicz – Słowacki czytywał ją regularnie i dzięki tej lekturze zachował resztki swej religijnej ortodoksyjności².

Wymieniając na pierwszym miejscu źródła biblijne, nie zamierzam powiedzieć, że Słowacki uprawiał teologię. Nigdy w życiu! Korzystał jednak z zasobów nauki o aniołach, używając tej samej terminologii, którą teologia wypracowała w ciągu wieków.

Słowacki sięgał też do zasobów kultury ludowej, ta zaś na co dzień posługuje się takimi określeniami jak „duch” i „anioł”. Sięgał do zasobów słownictwa potocznego w celu odwołania się do rzeczywistości duchowej oraz po to, aby nadać wzniosłego charakteru i większego znaczenia opisywanym przedmiotom i zjawiskom. Oto kilka konkretnych przykładów tych inspiracji³: *biała jak anioł* („Król-Duch”); *dobra jak anioł* („Zawisza Czarny”); *łagodna jak anioł* („Lilla Weneda”); *serca jak aniołów dusze* („Beniowski”); *blask anioła* („Żmija”); *śpiewać jak anioł* („Król-Duch”).

Generalnie rzecz biorąc, nasz wielki romantyk objawia swoistą tendencję do folkloryzacji tematu. O ile opisując konkretne sytuacje życia religijnego, jest oryginalny, a czasem zachowuje się nawet dość

²J. Makłowicz, *Religijność Juliusza Słowackiego*, Lwów 1909, s. 15-16. Należy jednak wziąć pod uwagę fakt, że choć sprawiający wrażenie kompetentnej analizy, artykuł ten jest niezwykle tendencyjny i przedstawia zagadnienie jednowymiarowo.

³Por. J.M. Kasjan, *Przystawia i metaforyka potoczna w twórczości Słowackiego*, Toruń 1966, s. 91-92.

pretensjonalnie⁴, o tyle na poziomie teoretyczno-językowym oryginalność ta zanika, poeta przejmuje terminologię, jaka narosła przez wieki (w toku wciąż postępujących dociekań) na przecięciu religii, mistyki, pobożności ludowej i powszechnej tendencji do mitologizacji życia. Tworzy więc nowe obrazy, a nie nowe pojęcia.

Doświadczenie duchowe poety

Przepustką, która upoważniła Słowackiego do ingerencji w świat duchowy, do poprawienia go według własnej wyobraźni, stało się jednak nie tyle teoretyczne opanowanie reguł funkcjonowania świata na tym poziomie, ile raczej jego osobiste doświadczenia odkrywania sensu universum i swojej w nim roli. Doniosłą rolę odegrał tu cały kontekst kulturowy, lecz o wiele ważniejszą rolę należy przypisać „widzeniom” – doznaniom, których doświadczył, stojąc *na druidycznych kamieniach* w Pornic nad Atlantykiem⁵, no i oczywiście wpływowi mistyka i sekciarza tamtych czasów, Andrzeja Towiańskiego⁶.

Jako poeta – wyraźnie widać to na przykładzie jego listów do matki – żył Słowacki w świecie marzeń i uniesień, a jego „odkrywanie” było procesem dynamicznym, stawało się „tworzeniem”. Żyjąc, lub może lepiej powiedzieć: usiłując przeniknąć w sferę ducha, z konieczności otaczał się bytami duchowymi, w naturze których zawsze pozostaje jakieś niedopowiedzenie i pewna doza tajemnicy.

Jeśli więc Słowacki mówił o duchu, jeśli mówił o aniele, był to jego własny, niepowtarzalny anioł, przez niego samego stworzony, ukonkretniony lub przynajmniej wywołany. Poeta czasami poruszał tylko niektóre kwestie, czasami zaś konstruował całościowe wizje zaświatów (por. „Godzina myśli”), jakby na wzór Dantego (lub mistyków), sam zapuszczał się w te ogólnie niedostępne duchowe rewiry

⁴Słowacki niejednokrotnie pozwalał sobie na stwierdzenia, które zarówno ówczesnemu duchowieństwu, jak i pobożnym ludziom wydawały się nie na miejscu. Np. wspomniany już ks. J. Makłowicz w swej dość ciekawej pracy, utrzymanej jednak w tonie apologetycznym, zarzuca mu m.in.: ośmieszanie duchowieństwa („Ksiądz proszony się nie bronił, tyknął gorzałczyną”), tendencje antypapieskie („Polsko! Twa zguba w Rzymie”), a także przesadnie uszczypliwe uwagi pod adresem księży i dewotek („A ja widząc, jak kasa i szczeka, sądzę, że Jezuita”); por. tenże, *Religijność Juliusza Słowackiego*.

⁵A. Kowalczykowa, *Wstęp*, w: J. Słowacki, *Krąg pism mistycznych*, Wrocław 1982, s. III-IV.

⁶Por. A. Sikora, *Towiański i rozterki romantyzmu*, Warszawa 1969.

i na własne uszy słyszał głosy *anielskie*, na własne oczy widział *aniołów* i *dusze*, zarówno te pogrążone w światłości, jak i te *strącane z łona Boga*; jakby to w końcu on sam został olśniony niebiańskim szaleństwem i blaskiem⁷.

Mgły i błękity

Ciekawego tłumaczenia natury aniołów dostarcza fragment poematu „Lambro”, w którym autor, opisując wysokie, w *niebo sięgające szczytem* palmy, porównuje je do aniołów, którzy *we mgle mają stopy – a w błękicie czoła*.

Pojawienie się anioła w twórczości Słowackiego nigdy nie jest dziełem przypadku, lecz wskazuje na fakt zjednoczenia sfery niebieskiej z ziemską. Anioł jest zawsze motywem towarzyszącym, a nigdy (prawie nigdy) głównym bohaterem opisu. Czasami można odnieść wrażenie, że jest on inkarnacją samego natchnienia poetyckiego.

Dość trudnym zadaniem jest natomiast rozróżnienie między takimi kategoriami jak: „anioł” i „duch”. Poeta, niestety, nie wprowadza tu wyraźnego podziału, który pozwoliłby na wyciągnięcie jednoznacznych wniosków. Czasami wręcz miesza te obydwa pojęcia, utrudniając tym samym skonstruowanie adekwatnej definicji.

Anioł pochodzi od Boga – ale praktycznie rzecz biorąc, wszystko od Niego bierze swój początek. Anioł jest sługą Boga – równie dobrze jednak i duch może pełnić identyczne funkcje. Te dwa argumenty to za mało, aby scharakteryzować „duchowość” i „anielskość”. Do tego można dołożyć niematerialność, piękno itd., ale to wciąż za mało. Dlatego należy przyjąć, że gdy poeta mówi o duchu, wówczas zakłada większą autonomię tegoż, niż ma to miejsce, gdy wprowadza na scenę anioła. Aby posmakować nieco problemu, wystarczy odwołać się do roli bytów duchowych w dziele stworzenia świata, które przez swoją wyobraźnię powołują do istnienia konkretne formy bytów organicznych. Ta właśnie, przedstawiona w „Genezis z ducha”, koncepcja określana jest jako pluralizm spirytualistyczny. Akcent położony jest na wielość duchów, z których woli powstał świat⁸ (stworzony przez Boga, ale z inicjatywy duchów). Są one podległe Bogu, który używa ich do swych celów.

Pytanie o rozróżnienie pomiędzy aniołem a duchem, pytanie, na które trudno jest znaleźć jednoznaczną odpowiedź, obrazuje różnice

⁷ A. Kowalczykowa, dz. cyt., s. 167.

⁸ J. Tomkowski, dz. cyt., s. 129.

między takimi pojęciami jak „konstrukcja poetycka” świata, a „konstrukcja filozoficzna”. Problem ten dotyczy nie tylko Słowackiego. Otóż trudno jest odmówić poetom tego, że są twórcami pewnego modelu rzeczywistości, nie jest on jednak – w przeciwieństwie do modelu filozoficznego – kompletny. Model przedstawiony przez poetów najczęściej jest sumą obrazów, które nawet jeśli roszczą sobie pretensje do analitycznego opisu rzeczywistości, to jednak w mniejszym lub większym stopniu pozostają impresjami. Oczywiście teoretycznie nic nie stoi na przeszkodzie, aby impresji tych było wiele, by ich suma stworzyła spójny model rzeczywistości, w praktyce jednak do takiej perfekcji dochodzi rzadko. A zatem poeta może, lecz nie musi, być sensu stricto filozofem. Słowacki wybrał tę drugą możliwość.

Wielość i różnorodność bytów duchowych sprawia, że gdy czyta się utwory Słowackiego, nigdy właściwie nie wiadomo, kiedy zostanie odsłonięty kawałek innego świata. Co więcej, nie wiadomo nawet, czy to, co się ukaże, będzie miało formę piękna czy brzydoty, dobroci czy okrucieństwa, będzie anielskie czy diaboliczne (por. np. „Sen srebrny Salomei”).

Literackie sposoby otwierania duchowych bram

Przejście od opisu świata realnego w świat ducha dokonuje się dwiema drogami:

- duchy schodzą na ziemię, pomiędzy ludzi, czyli mówiąc językiem potocznym, ukazują się;
- opisywane osoby, rzeczy, krajobrazy wchodzą w odmienny stan istnienia, inaczej mówiąc, uduchowiają się.

UKAZYWANIE SIĘ nie jest niczym szczególnym. Jest to najprostszy sposób opisu świata duchowego, znany w każdej kulturze i epoce, a w naszych czasach nawet strywalizowany. Charakterystyczną cechą i środkiem artystycznym używanym do wyrażenia tego zjawiska jest antropomorfizacja.

UDUCHOWIENIE SIĘ jest tym, co u Słowackiego zwraca szczególną uwagę i najczęściej zostaje określone jako: „wyanielenie”, „przeanielenie” itp.

W literaturze uduchowienie spotyka się o wiele rzadziej niż ukazywanie się chyba z tej racji, iż opisanie go wymaga większych umiejętności pisarskich. Aby obraz był wiarygodny artystycznie, autor musi dokonać odpowiedniej obróbki nie tylko samej wizji, ale często nawet wprowadzenia do opisu transformacji form i kształtów. Udu-

chowanie jest przede wszystkim wyrazem przeniesienia się na wyższą płaszczyznę poznania. To zaś, na poziomie opisu literackiego, dokonuje się przez skonstruowanie obrazu metaforycznego. Metafora zatem jest podstawą i regułą gramatyki tego języka, który jest w stanie najbardziej adekwatnie wyrazić to, co dzieje się na płaszczyźnie duchowej⁹.

W wizjach Słowackiego aniołowie pojawiają się na dwa sposoby: jako osoby (jak to już zostało powiedziane, wówczas najczęściej powierza się im rolę drugoplanową); lub jako abstrakcyjne pojęcia cech, stanowiące punkt odniesienia przy budowaniu porównań, albo jako bliżej niesprecyzowany ideał.

Pierwszy ze sposobów ukazania aniołów jest rzadszy, spotkać go można w następujących okolicznościach:

1. Anioł przychodzący do człowieka¹⁰:

„Anhelli”: *Tego samego dnia przed wschodem słońca siedział Anhelli na bryle lodu na miejscu pustem i ujrzał zbliżających się do siebie dwóch młodzieńców.*

„Król-Duch”: *A wtem skrzypnęła domowa zapora / I weszli do wrót aniołowie złoci.*

Obydwa obrazy zaczerpnięte są z Biblii: Anhelli poznaje Boskich wysłanników, czując delikatny wiatr (por. Eliasz, a także Abraham pod dębami Mamre); Piast natomiast, słuchając *cudnych rapsodów*, zorientował się, że nie była to *pieśń człowiecza*.

2. Aniołowie obecni w wizjach Madonny („Dantyszek”, „Lilla Weneda”, „Podróż na Wschód”, „Beniowski” itp.). Wizje te związane są z późniejszym okresem twórczości Słowackiego. Aniołowie występują w nich zawsze obok księżycy i tęczy. Później dochodzą jeszcze dodatkowo takie elementy jak woda i gwiazdy¹¹.

O wiele częściej aniołowie pojawiają się jako punkt odniesienia do rzeczywistości wyższego porządku lub jako pierwiastek doskonałości, obecny w świecie i będący dla człowieka zaproszeniem i wyzwaniem. Do tego ostatniego należy również kategoria piękna, dlatego częste porównania: *jak anioł*.

Oto kilka przykładów takich angelologizacji, odwołania się do cech anielskiej natury:

– opis zakochanego i szczęśliwego człowieka za pomocą odwołania się do stanu, w jakim żyją aniołowie („W Szwajcarii”);

⁹ A. Kowalczykowa, dz. cyt., s. 289-301.

¹⁰ S. Skwarczyńska, *Ewolucja obrazów u Słowackiego*, Lwów 1925, s. 17-18.

¹¹ Tamże, s. 60-71.

- anielskość jako synonim dziecięcej niewinności: *Bo w polskim dziecku (...) czuć anioła* („Dziecina Lolka na rzymskich mogiłach”);
- anielskość jako synonim doskonałości: *...kiedyś duszy oczyma zobaczę / Te, co w duszę oczyma patrzy anielskimi* („Przekłństwo do***”).

Przykłady te wskazują, że choć porównania odwołują się do rzeczywistości pozaziemskich, to zabieg ten służy opisaniu sytuacji lub osób materialnych. Mamy zatem do czynienia ze zwykłymi krajobrazami i ludźmi, o tyle jednak odróżniającymi się od innych, że emanującymi dobrocią, cnotą, pięknem itp. Wśród tej grupy na szczególną uwagę zasługują „ziemskie anioły”, czyli kobiety. Do ich opisu Słowacki najczęściej używa prostych porównań, jak np.: *jak anioł*: („Do pani Joanny Bobrowej”); *ziemskie anioły* („Lambro”); *widziałem go przy stopach dziewicy – anioła* („Godzina myśli”); *Pełna w sobie anielskiego świtu* („W Szwajcarii”).

Do aniołów wielokrotnie porównuje kobiety-kochanki, zresztą taki zabieg był chyba czymś typowym dla romantyków. Na czele najlepszych cech kobiecych wymienia dokładnie te same, które przypisuje się aniołom, czyli: skromność, niewinność oraz czystość. Zwłaszcza ta ostatnia w swej najdoskonalszej formie postrzegana jest jako cecha typowo anielska¹².

Przykłady angelologizacji są ważną informacją na temat całej twórczości Słowackiego, świadczą nie tylko o sposobie opisu, ale i pojmowania czegoś, co zbliża się do doskonałości. Nie dziwi zatem w tym kontekście fakt, że aniołów przedstawia jako uosobienie wolności, choć ta szczególna cecha czasami trąci duchem nieco gnostyckim, a trochę New Age’owskim, zwłaszcza jeśli chodzi o kwestie traktowania ich jako bytów niezależnych od Boga. Bytów, które nawet jeśli Mu podlegają, to najwyżej na takiej zasadzie, na jakiej bogowie olimpijscy podlegali Zeusowi.

Aby uzyskać całościową wizję, czym jest u Słowackiego transformacja światów, nie wystarcza samo omówienie angelologizacji. Należy pamiętać, że w opisach poety funkcjonuje też mechanizm zwrotny. Kiedy zachodzi taka potrzeba, Słowacki decyduje się na zabieg antropomorfizacji i opisuje aniołów i stany, w których się znaleźli, za pomocą cech ludzkich. Oto dwa przykłady:

¹² Zob. T. Skubalanka, *Słownictwo poezji miłosnej Juliusza Słowackiego na tle tradycji*, Toruń 1966, s. 217.

– odczuwanie negatywnych uczuć, jak np. smutek: *i powracat leniwo po złotej fałi, wlekąc po niej końce skrzydeł obwisłych ze smutku („Anhelli”)*;

– ograniczoność: *...sami boscy nie wiedzą anieli / Czy ja dla mnie potępić, czy mnie dla niej zbawić („Przeklęstwo do****”)*.

Nad tym ostatnim werselem warto zatrzymać się przez chwilę ze względu na fakt występowania w nim określenia „boscy”. Otóż jeśli potraktować ten epitet dosłownie, byłby on wiele mówiący i niezwykle cenny dla tych analiz. Jednak nietrudno zauważyć, że w tym przypadku jest to element niezbędny do zachowania rytmu sylabicznego, a nie do komunikowania konkretnych treści. Takich właśnie przypadków można znaleźć u Słowackiego o wiele więcej. Czas przejść do rzeczy mniej przyjemnych.

Apokaliptyka i odniesienia do przyszłości

Gdziekolwiek Słowacki uderza w nutę apokaliptyczną, tam automatycznie pojawia się postać anioła lub wręcz całych hufców niebieskich, które w tym przypadku nie występują już wyłącznie jako przedmioty porównania, ale jako odrębne podmioty opisu. Tak jest np. w wierszu „Uspokojenie”: *Wicher jakiś z aniołów urobiony Pańskich*.

Aniołowie nie są jednak jedynymi wykonawcami objawienia się woli Boga: *Bo ty nie myśl, że z anioły / Tylko boża myśl nadchodzi („Odpowiedź na »Psalmy przyszłości«”)*. Lecz jeśli nie oni, to zatem kto? W tym miejscu dotykamy zasygnalizowanego już wcześniej problemu, polegającego na odmienniejszej funkcji pełnionej przez aniołów oraz inne byty duchowe.

W wierszu „Testament mój” pojawia się kolejny, nieznany dotychczas motyw. Pamięć, która pozostanie po zmarłym poecie, nie straci nic ze swej mocy: *będzie was gniotła siła fatalna, przemieni zjadaczy chleba w aniołów*. (Podobna myśl pojawia się w „Godzinie myśli”.) Tu rodzi się pytanie, kim właściwie są ludzie przeznaczeni do takiej przemiany? Patrząc pod kątem wcześniejszych wersetów „Testamentu”, są oni sługami Boga, podobnie zresztą jak i sam Słowacki, który w życiu *spełnił twardą bożą służbę*. Należy zatem przypuszczać, że wieszcz widzi siebie jako anioła – wykonawcę woli Boga. Bardziej nawet anioła niż proroka, choć to przecież proroctwo było domeną poetów.

Do przyszłości odnosi się też prorocza wizja dotycząca magnatów, którzy otrząśnięci z *pleśni* powstaną jak aniołowie, jak legendarne wojsko niebieskie i staną się zarzewiem świętego buntu, czyli nowych

czasów („Odpowiedź na »Psalmy przyszłości«”). W tych i podobnych kwestiach wiele wyjaśnia fragment poematu „Anhelli”. Szaman, wykorzystując moc proroka, wywołał z ciała duszę młodzieńca, aby w ten sposób umocnić wiarę wątpiącego ludu. Ukazała się postać ducha mającego postać piękną i barwy rozmaite, i skrzydła białe na ramionach. Zobaczył go wątpiący lud syberyjski i uwierzył na nowo. Po czym poeta, ciągnąc dalej wątek, nakazał mu powrócić do ciała: *I obejrzał się duch jasny, (...) i powracał leniwo po złotej fali, wlekąc po niej końce skrzydeł obwisłych ze smutku.*

Plynie z tego prosty wniosek o poetyckiej koncepcji tożsamości duszy i anioła, jako bytu duchowego. (Podobny wątek pojawia się w „Kordianie”). Czyżby właśnie tutaj należało szukać odpowiedzi na pytanie o to, kim według koncepcji Słowackiego jest anioł stróż? Czyżby sumienie? Może po prostu dusza? Jest to chyba zbyt daleko idący i mało prawdopodobny wniosek. Wystarczy przeczytać kilka wersów dalej, aby przekonać się, że anioł ten, dopóki znajduje się (uwięziony?) w ciele, jest nieświadomy sam siebie (*Cóż więc, zapytał Anhelli, uczyniła dusza moja będąc wolną? Powiedz, bo nie pamiętam*). Jest jakby zaklętym aniołem, uśpionym, gdy tymczasem anioł stróż jest duchem dynamicznym, który praktycznie nigdy nie odpoczywa.

Hierarchie anielskie

W powyższym fragmencie celowo zgromadziłem kilka danych, których analiza rodzi nowe pytania. Jednak wszystkie te niedomówienia i niejasności nie przeszkadzają Słowackiemu, aby na wzór Pseudo-Dionizego Areopagity tworzyć nowe struktury bytów niebieskich. Tym, co je wyróżnia, jest rodzaj powierzonej im misji:

– Anioł mściciel, anioł mordu i zagłady, który jednocześnie objawia się jako wykonawca woli sił duchowych, niekoniecznie Boga („Niedawno jeszcze – kiedym spoczywał uśpiony”). Ten sam wątek spotykamy w poemacie „Lambro”. To on, *jak szakał pilnuje gryzących się szyków*, a jego skrzydło *krwi plamami świeci*, wyrównuje krzywdy umarłych, którzy sami nie są już zdolni, aby zemścić się na swych wrogach. Konsekwentnie należałoby przyjąć, że rodzi się on z przekleństwa i jako taki jest swoicie pojętym aniołem sprawiedliwości.

– Anioł wolności, występujący m.in. w „Odzie do wolności”: *Witaj, wolności aniele, / Nad martwym wzniesiony światem! I dalej: Spojrzał – i w niebios błękitcie / Malowne pióry złotemi / Roztacza nad Polską skrzydła / I słucha hymnów tej ziemi.* W następnej zwrot-

ce: *A tam już w cieniu wieków za nami się chowa / Duch niewoli i dumną stopą depte trony.*

– *Ciemności wiecznych anioł...* („Związano wieniec z rzeczy przeklętych...”).

– Anioł przeczucia („Kordian”).

– Anioł glorii: *Gdzie sam leżał ze sławy aniołem* („Na sprowadzenie prochów Napoleona”).

I wiele, wiele innych.

W tym miejscu jednak warto zwrócić uwagę na dość istotną trudność. Praktycznie niemożliwe jest rozstrzygnięcie, czy duchy te są wysłannikami Boga, czy też pochodzą z krainy zła i ciemności, czy też żyją jako bliżej nieokreślone od nikogo niezależne byty¹³.

Wyjątkowy, jeśli chodzi o interesujące nas kwestie, jest (pod pewnymi aspektami) poemat „Ojciec zadżumionych”. Jego specyfika polega nie tyle na wprowadzeniu na scenę nowej kategorii aniołów, ale na budowie fabuły opartej na wprowadzeniu *anioła pomoru i zagłady* jako jednego z bohaterów przedstawionych tam zdarzeń (anioł nie informuje o zmianach, lecz sam je wprowadza). Jego obecność, choć jak najbardziej dyskretna, wisi jak fatum nad namiotem poddanych kwarantannie, na czele z odmierzającym rytm nieszczęścia ojcem, grzebiącym kolejno wszystkie swoje dzieci, a w końcu i żonę. Uderzające przy tym jest podobieństwo do biblijnej Księgi Hioba, podkreślone ponadto parafrazami wypowiedzi Hioba, jak np.: *Obym nie umarł! Lub się był nie rodził* (por. Hi 3,3).

A oto przykłady jeszcze innych funkcji czy też zadań, jakie Słowacki powierza aniołom. Czynności te nie mają jednak szczególnej wagi i nie określają do końca charakteru aniołów:

– aniołowie wykonujący rozmaite prace: *Na tęczę blasków, którą tak ogromnie / Anieli twoi w niebie rozpostarli* („Smutno mi, Boże!”);

– cherubini, którzy stają w obronie przeciwko złym duchom. Czasami jednak ich obecność jest trudna do zinterpretowania, jak np. zdanie: *Anioły stoją na rodzinnych polach* („Kiedy pierwsze kury Panu śpiewają”).

Ciekawą sprawą jest zagadnienie wykorzystania kolorystyki w utworach Słowackiego i jej zastosowanie do wyrażenia określonych

¹³ Problem taki pojawia się już w Starym Testamencie, gdzie w Księdze Hioba widać jasno, że sam fakt bycia „sługą Boga” nie przesądza jeszcze o klasyfikacji. W tejże księdze szatan, choć de facto jest „architektem” całego nieszczęścia, jakie spotkało Hioba, jest całkowicie posłuszny Bogu. Co więcej, w miarę rozwoju akcji zaciera się najważniejsza granica i w końcu nie wiadomo już, czy to szatan wystawia człowieka na próbę, czy korzystając z usług diabła, robi to Bóg.

stanów ducha. Niewątpliwie mamy tu do czynienia z pewnym schematem, choć jak twierdzą niektórzy, nie należy utożsamiać jej z tzw. kolorystyką symboliczną¹⁴, stosowaną np. przez Wiktora Hugo. Jego metoda polegała na stosowaniu swoistego języka barw, kodu znaczeniowego, gdzie konkretna barwa określała konkretną cechę. U Słowackiego jest inaczej. Już wcześniej wspomniałem, że czasami trudno jest jednoznacznie określić, czy anioł, którego wprowadza na pierwszy plan, jest wysłannikiem nieba czy piekieł. Z konieczności należy także odstąpić od popularnego, prostego podziału na dobre-białe i złe-czarne. Dla Słowackiego barwa jest czymś, co związane jest raczej z nastrojem i uczuciami¹⁵. Nie można jednak zaprzeczyć, że również i on używał systemu barw jako symboli: anioł światłości jest jasny, biały, ma białe skrzydła, a anioł ciemności kolorystycznie jawi się mniej więcej jako jego negatyw. Przy czym jednak ową biel można równie dobrze interpretować jako brak konkretnej barwy, czyli jako niewiadomą, pytanie bez odpowiedzi. A czyż nie tacy właśnie są owi nie do końca odgadnięci aniołowie?

* * *

Warto na koniec raz jeszcze zadać sobie pytanie, czy Juliusz Słowacki, wprowadzając do swoich utworów tak różnorodne byty anielskie, przemawiał do czytelnika bardziej językiem wiary czy językiem estetyki? Trudno jest jednoznacznie odpowiedzieć. Podobnie jak na pytanie, czy aniołowie mają moc tworzenia, czy też siłę destrukcji. Niewątpliwie intencją poety było połączenie ze sobą: sacrum i profanum, światów przenikających się, a jednocześnie tak bardzo odległych. Do tej zaś roli doskonale – zgodnie zresztą ze starożytną intuicją – nadawali się właśnie aniołowie, którzy nie tylko pomagają człowiekowi, ale też uczą go własnym przykładem, bo przecież *najpiękniejszy stan duszy to jest anielskość*.

JAKUB KOŁACZ SJ, ur. 1970; ukończył filozofię w Wyższej Szkole Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum” w Krakowie i teologię na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie, obecnie studiuje polonistykę na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie. Duszpasterz, zastępca redaktora naczelnego „Życia Duchowego”.

¹⁴L. Komarnecki, *Kolorystyka Słowackiego*, w: *Studia o Słowackim*, Warszawa 1927, s. 80.

¹⁵Tamże, s. 81.

Krzysztof Renik

Historyczne pielgrzymki roku 2001 (dokończenie)*

Wielkie wołanie o pokój i dialog

Pielgrzymka Jana Pawła II do Kazachstanu należy już do przeszłości. I do Historii. Historii pisanej właśnie z dużej litery. Po raz pierwszy w dziejach Kościoła katolickiego papież odwiedził Azję Centralną. Papieską wizytę traktować bowiem należy także jako odwiedzin katolików i mieszkańców całej Azji Środkowej. Ziemie Kazachstanu i Azji Centralnej nie są oczywiście zdominowane przez katolików, chrześcijanie nie stanowią tu jakiegokolwiek większości religijnej, mimo to fakt, iż papież nawiedził te ziemie, z całą pewnością pozostanie w dziejach Kościoła powszechnego znaczącym faktem.

Powtórzmy raz jeszcze: do kogo w takim razie przyjechał we wrześniu 2001 r. Ojciec Święty, skoro katolicy stanowią w Kazachstanie niewiele ponad jeden procent ludności tego 15-milionowego kraju? Jak zawsze, przyjechał do wszystkich ludzi dobrej woli, do tych, którzy szczerze i uczciwie szukają w życiu wartości duchowych.

Już od samego początku wizyty w Astanie, od 1997 r. stolicy Kazachstanu, papież podkreślał, że celem jego podróży apostolskiej nie jest jakikolwiek prozelityzm. W kraju, w którym wyznaniową większość stanowią muzułmanie-sunnici, w którym istnieje licząca się mniejszość prawosławna, tego typu zapewnienie było szczególnie potrzebne. Tak więc ta podróż Ojca Świętego była z jednej strony podróżą-świadectwem, z drugiej wszakże była też prawdziwie ojcowskim spotkaniem z mniejszością katolicką zamieszkującą zarówno Kazachstan, jak i inne kraje Azji Centralnej oraz Rosję, przede wszystkim Rosję syberyjską.

Obserwator papieskich odwiedzin w Kazachstanie z całą pewnością powinien powiedzieć o kilku aspektach ostatniej pielgrzymki Jana Pawła II. Zacznijmy od aspektu ściśle religijnego i częściowo także historycznego. Nie jest żadną tajemnicą, iż papież już od dawna prag-

* Część I zob. „Przegląd Powszechny”, nr 2/2002, s. 198.

nał odwiedzić Kazachstan, tę niehumanitarną ziemię zesłańców, właśnie po to, by złożyć hołd setkom męczenników, także męczenników za wiarę, którzy wyrokiem totalitarnego reżimu komunistycznego trafili na bezkresne stepy. Męczeństwo i ofiara tych ludzi, jak wielokrotnie podkreślał w czasie pobytu na kazachskiej ziemi Ojciec Święty, jest fundamentem, na którym w Kazachstanie buduje się obecnie wspólnota ludzi wierzących. Tamta, należąca dziś do historii, tragedia jest ziarnem, z którego wyrasta wiara współczesnych pokoleń.

Nic zatem dziwnego, że właśnie od złożenia wieńca pod Pomnikiem Ofiar reżimu totalitarnego papież rozpoczął swoje spotkanie z Kazachstanem. Oddał w ten sposób hołd nie tylko ludziom deportowanym i zesłanym do Kazachstanu, ale także tym Kazachom, którzy w latach trzydziestych XX w. stali się ofiarami prześladowań władzy sowieckiej. Trzeba bowiem pamiętać, że naród kazachski był również przedmiotem krwawych prześladowań, a o ich skali świadczy przerażająca statystyka: blisko połowa narodu została w tamtych latach albo unicestwiona, albo zmuszona do opuszczenia ojczyzny i szukania schronienia na emigracji – w Chinach lub Mongolii. Fakt, iż papież oddał tym ludziom hołd, został przez elity polityczne i przez społeczeństwo Kazachstanu zauważony oraz doceniony.

Do historii Ojciec Święty nawiązał także w swej wypowiedzi po modlitwie Anioł Pański, odmówionej po zakończeniu mszy św., która na placu Matki Ojczyzny w Astanie zgromadziła ponad 35 tys. wiernych oraz blisko 200 duchownych. Papież zwrócił się wówczas do zgromadzonych wiernych także i po polsku, mówiąc: *Z wielką radością patrzę na Was i Bogu dziękuję, że dane mi jest być pośród Was. Zawsze żywo interesowałem się Waszym losem. (...) Pragnę Was zapewnić, że nigdy nie byliście zapomniani w moim sercu. Codziennie w modlitwie zawierałem Was i cały Kościół w Kazachstanie dobroci Boga. Dziękuję Mu za Was – za to, że nieustannie dawał Wam tę moc Ducha Świętego, dzięki której zachowaliście wiarę ojców mimo różnorodnych doświadczeń i prześladowań. I Wam z serca dziękuję za tę wierność Chrystusowi i Kościołowi. Proszę Was, nie ustawajcie w dawaniu takiego świadectwa.* Papieskie słowa skierowane do katolików, którzy przybyli do Astany z wielu części Kazachstanu, a także z Uzbekistanu, Kirgistanu, Turkmenistanu i Syberii, przyjęte zostały przez nich z niekłamany wrzusem.

Oczywiście papieskie przesłanie o charakterze religijnym nie odnosiło się wyłącznie do przeszłości. Jan Paweł II mówił także o współczesności oraz przyszłości; mówił o tym, jakie wyzwania stoją przed ludźmi poszukującymi prawdy o sobie i miejscu człowieka w świecie.

Szczególnie mocno zabrzmiały te słowa podczas spotkania z młodzieżą, które odbyło się w auli Uniwersytetu Euroazjatyckiego. Uczelnia ta, powstała w 1997 r., jest najbardziej prestiżowym ośrodkiem naukowym w Astanie. Uczy się w niej około 2 tys. studentów reprezentujących ponad pięćdziesiąt narodowości. To specyfika Kazachstanu – kraju wieloetnicznego i wielonarodowego.

Na Uniwersytecie Euroazjatyckim Jan Paweł II apelował do młodzieży, by w społeczeństwie, które wyzwoliło się z ucisku totalitarnego, które żyje już w warunkach wolności, nie powstała duchowa próżnia, duchowa pustka. Wskazywał, iż rzeczywistość ziemską nie może w pełni satysfakcjonować człowieka, że potrzebne są mu wartości duchowe oraz stawianie sobie podstawowych pytań: o to, kim jestem, jaki jest sens mojego życia i dokąd wreszcie zmierzam? Papież nie dawał na te pytania łatwych odpowiedzi. Jednocześnie podkreślał, że jego odpowiedź jest zgodna z tradycją religijną, którą on przepowiada. Nie narzucał odpowiedzi, jedynie podpowiadał. Spotkanie z młodzieżą było przejmujące, ponieważ młodzi ludzie zgromadzeni w auli uniwersyteckiej wysłuchali długiego i niełatwego wystąpienia papieża w ciszy i skupieniu. Ci młodzi ludzie, w większości niechrześcijanie, słuchali Jana Pawła II tak, jak słucha się mędrca. Dopiero po zakończeniu papieskiego przemówienia zaczęły się brawa i spontaniczne wivaty.

Rzecz jasna pielgrzymka Ojca Świętego do Kazachstanu miała również swoje konteksty polityczne. Zarówno w wymiarze wewnątrz-kazachskim, jak i w wymiarze międzynarodowym. Zacznijmy od tego drugiego. Papież przyjechał do Kazachstanu w nader skomplikowanej sytuacji politycznej. Po zamachach islamskich ekstremistów w Stanach Zjednoczonych, w obliczu przygotowań międzynarodowej społeczności do walki z ośrodkami terrorystycznymi zlokalizowanymi w niedalekim przecież Afganistanie wydawało się, że może w ogóle nie dojść do przyjazdu Jana Pawła II do Kazachstanu. Ojciec Święty jednak nie odwołał zapowiadanej od dawna wizyty. Mimo pewnego ryzyka przyjechał do Astany. Dla przedstawicieli elit politycznych Kazachstanu było to szalenie ważne. Zarówno prezydent Nursułtan Nazarbajew, jak i minister spraw zagranicznych Erlam Idrisow, wielokrotnie mówili, iż Kazachstan jest wdzięczny papieżowi za taką decyzję. Idrisow nie zawahał się nawet powiedzieć: *Wysoko cenimy męstwo papieża, iż mimo napięcia w stosunkach międzynarodowych nie odwołał swego przyjazdu do Kazachstanu.*

Oczywiście przebywając w Astanie, Jan Paweł II nie mógł nie odnieść się do bieżącej sytuacji politycznej, do konfliktu postrzegane-

go niekiedy jako konflikt świata muzułmańskiego ze światem chrześcijańskim. Słowa papieża wypowiedziane w Kazachstanie nie położyły żadnych wątpliwości: za konfliktową sytuację nie wolno winić ani chrześcijaństwa, ani islamu. Winni są konkretni ludzie, terroryści, którzy religię traktują w sposób instrumentalny i próbują ją wykorzystywać do swych fanatycznych celów. W wypowiedziach Ojca Świętego, które usłyszeliśmy w Astanie, znalazło się wiele ciepłych słów skierowanych pod adresem islamu i świata muzułmańskiego. Na spotkaniu z intelektualistami Kazachstanu Jan Paweł II zauważył: *Szczególnie na tej ziemi tak otwartej na spotkania i dialog (...) chcę potwierdzić szacunek, jakim Kościół katolicki darzy islam, autentyczny islam, który modli się i potrafi być solidarny z potrzebującymi.* Papież wielokrotnie podkreślał potrzebę wspólnych z islamem działań na rzecz porozumienia i dialogu między ludźmi różnych kultur i cywilizacji. Warto odnotować, że zwierzchnicy muzułmańscy z Kazachstanu w osobach Muftiego tego kraju oraz Imama Astany uczestniczyli w niektórych uroczystościach z udziałem Ojca Świętego, a ich komentarze do wizyty papieża w Kazachstanie były szalenie przychylnie. Nie można wszakże nie odnotować, iż pewne odłamy młodzieży muzułmańskiej, szczególnie te, które kształciły się poza Kazachstanem, odniosły się do obecności papieża w ich ojczyźnie z daleko posuniętą rezerwą.

Wydaje się, że ocena ówczesnej sytuacji politycznej na świecie znalazła najmocniejszy wyraz w słowach Jana Pawła II wypowiedzianych po zakończeniu niedzielnej mszy św. 23 września. *Nie możemy pozwolić, by niedawne, tragiczne wydarzenia zwiększyły podziały. Niech religia nigdy nie będzie uzasadnieniem dla powstawania konfliktów.* Trudno o dobitniejsze wezwanie do dialogu, trudno o dobitniejsze wołanie o unikanie przemocy i rozwiązywanie spraw spornych drogą pokojową, bez używania siły.

Fakt, iż papież wszystkie te słowa wypowiedział właśnie w Kazachstanie, nie był przypadkowy. Ojciec Święty wielokrotnie bowiem wskazywał, iż współczesny Kazachstan jest doskonałym przykładem harmonijnego współżycia ludzi różnych kultur i tradycji religijnych. Mówiąc to, trafiał znakomicie w oczekiwania miejscowych elit życia publicznego, których ambicją jest z jednej strony zachowanie wieloetnicznego charakteru państwa kazachskiego, z drugiej natomiast stworzenie z Kazachstanu miejsca wymiany wartości cywilizacyjnych i kulturowych, miejsca, które będzie pomostem pomiędzy Europą i Azją. Takie widzenie roli Kazachstanu jest z pewnością odwołaniem się do dawnej tradycji tych ziem, kiedy to Azja Środkowa była miejs-

cem łączenia się wpływów europejskich i azjatyckich, kiedy przez jej ziemie przebiegał słynny „Jedwabny Szlak” łączący przez stulecia Wschód z Zachodem. Odwołując się do historii, do wielowiekowej tradycji tych ziem, papież podczas pobytu w Astanie wielokrotnie zachęcał społeczeństwo Kazachstanu oraz jego narody do przyjęcia na siebie także i współcześnie takiej właśnie roli.

Omawiając pobyt Jana Pawła II na kazachskiej ziemi, trzeba jeszcze przywołać słowa prezydenta Nursułtana Nazarbajewa, który witając papieża na astańskim lotnisku, odwołał się do historii średnio-wiecznych kontaktów pomiędzy kazachskimi chanami i Watykanem. Wspominając te kontakty, Nazarbajew podkreślił, że katolicy nie są na kazachskiej ziemi społecznością nową i obcą. Od wieków bowiem tworzyli razem z ludźmi innych religii i kultur bogactwo cywilizacyjne tych ziem. Warto zapamiętać te słowa, szczególnie w kontekście oskarżeń kierowanych pod adresem Kościoła katolickiego przez moskiewską Cerkiew prawosławną, która obwinia katolików o swoisty ekspansjonizm oraz chęć rugowania z ziem dawnego Związku Sowieckiego tradycji prawosławnej. Notabene podczas pobytu Jana Pawła II w Kazachstanie protesty Patriarchatu Moskiewskiego słyszalne były znacznie słabiej.

Pobyt Jana Pawła II w Kazachstanie jest już przeszłością. Nie wydaje się wszakże, by wraz z upływem czasu znaczenie tej wizyty zmalało. W jej trakcie padły bowiem ważne słowa i istotne zapewnienia, do których z całą pewnością zarówno obserwatorzy katolickiego życia religijnego, jak i obserwatorzy rzeczywistości społecznej oraz politycznej Kazachstanu będą się także i w przyszłości odwoływać.

W dialogu z braćmi

Bezpośrednio z Astany Ojciec Święty udał się do Erewanu, stolicy Armenii. W ten sposób rozpoczęły się odwiedziny Kościoła ormiańskiego, które trwały od 25 do 27 września 2001 r. Papież przybył do Armenii z okazji 1700. rocznicy przyjęcia przez ten kraj chrześcijaństwa i uznania tej religii za wyznanie państwowe. Chrystianizacja Armenii wiąże się z działalnością świętych apostołów Bartłomieja i Tadeusza. W tym początkowym okresie chrystianizacji nowe wyznanie spotkało się z licznymi prześladowaniami, których największe nasilenie przypadło na czasy rządów Dioklecjana. Przełomowy dla chrześcijaństwa w Armenii stał się rok 301, kiedy za sprawą św. Grzegorza Oświeciciela przyjął chrześcijaństwo ówczesny władca kraju, król Tiridates III (298–330). Z postacią św. Grzegorza wiąza-

się ponadto początki organizacji kościelnej na obszarze Armenii. To właśnie za jego sprawą powstały zręby organizacji Kościoła ormiańskiego nawiązującego do tradycji apostołskich.

Refleksja nad współczesnością Kościoła ormiańskiego nie jest dziełatwa. Miniony wiek XX przyniósł bowiem temu Kościołowi trudny czas istnienia w państwie wojującego ateizmu, czyli w państwie sowieckim, oraz konieczność działania pośród ormiańskiej diaspory rozrzuconej po całym świecie. Armenia, targana na początku stulecia wojnami, doświadczona rzezią ludności ormiańskiej dokonaną w 1915 r. przez Turków, od 1920 r. stała się częścią Związku Sowieckiego. Polityka ateizacyjna państwa sowieckiego musiała się odbić i odbiła się silnym piętnem na XX-wiecznych dziejach Kościoła ormiańskiego.

W miniony wiek Kościół ormiański wszedł z niezwykle skomplikowaną strukturą organizacyjną będącą pokłosiem burzliwych losów całego narodu ormiańskiego. Niekwestionowaną stolicą wschodniego chrześcijaństwa Ormian był także i w XX w. święty Eczmiadzyn, będący siedzibą katolikosza wszystkich Ormian, choć właśnie wspomniana już sytuacja polityczno-społeczna Armenii sprawiła, iż znacznie wzrosła rola innej stolicy kościelnej Ormian i innego hierarchy ormiańskiego Kościoła apostołskiego. Mowa tu o katolikosie rezydującym współcześnie w miejscowości Antelias, niedaleko Bejrutu w Libanie i noszącym tytuł katolikosza Wielkiego Domu Cylicji. Katolikos ten przez cały właściwie XX w. był najwyższym dostojnikiem Kościoła ormiańskiego na wychodźstwie. Obecnie katolikosem Wielkiego Domu Cylicji jest Aram I (Kesziszian).

Dzieje cylickiej stolicy kościelnej Ormian mają swój początek już w XI w., kiedy to w wyniku wojen i najazdów upadło królestwo Bagratydów w Armenii Większej, a uciekinierzy ormiańscy zaczęli się osiedlać w Cylicji, czyli na południowo-wschodnim wybrzeżu dzisiejszej Turcji. Tam też powstała początkowo nowa siedziba katolikosza. Od 1441 r. utrwalil się zwyczaj wybierania dwóch katolikosów – jednego w Eczmiadynie i drugiego właśnie w Cylicji. Warto jednak pamiętać, że pierwszeństwo w życiu kościelnym posiadał tradycyjnie zawsze hierarcha z Eczmiadyna, któremu przysługiwał tytuł katolikosza wszystkich Ormian.

Poza tym w wyniku historycznego rozwoju Kościoła ormiańskiego powstały jeszcze dwie stolice patriarsze – jedna w Jerozolimie, druga Konstantynopolu. Obie podlegają bezpośredniemu zwierzchnictwu katolikosza z Eczmiadyna. Patriarchat ormiański pod wezwaniem św. Jakuba Apostoła w Jerozolimie istnieje formalnie od 1311 r. Jego

jurysdykcji podlega dziś Ziemia Święta oraz Liban i Syria. Obecny patriarcha – Torgom Manukian – jest dziewięćdziesiątym szóstym hierarchą ormiańskim rezydującym w jerozolimskiej stolicy patriarchalnej. Patriarchat w Konstantynopolu powstał w 1461 r. na polecenie ówczesnego sultana Mahometa II. Współcześnie jego jurysdykcji podlegają wierni mieszkający na terytorium Turcji, ale z wyłączeniem tych, którzy osiedlili się w historycznej Cylicji, czyli na obszarze Turcji południowo-wschodniej. Od 1986 r. godność patriarchy Konstantynopola piastuje Mesrob Mutafian.

Jak wszakże układały się losy apostolskiego Kościoła ormiańskiego na terenie państwa sowieckiego? Porewolucyjna sytuacja Kościoła ormiańskiego w Związku Sowieckim była nieco inna aniżeli np. Kościoła katolickiego. Kościół ormiański mógł bowiem, w sposób ograniczony, rzecz jasna, ale jednak działać. Po 1945 r. Kościół ten zyskał pewne możliwości egzystencji, ograniczone generalnymi zasadami sowieckiej polityki wyznaniowej. Dzisiaj niełatwo już ocenić rzeczywiste usytuowanie Kościoła ormiańskiego na porewolucyjnej mapie Związku Sowieckiego. Z jednej bowiem strony Kościół ten brał udział w najrozmaitszych inicjatywach tzw. działaczy religijnych, którzy realizowali przede wszystkim politykę wyznaniową władzy komunistycznej. Chodzi tu głównie o takie spotkania o charakterze propagandowym, jak Chrześcijańska Konferencja Pokojowa w Pradze czy Konferencja Berlińska. Z drugiej jednak strony nawet w okresie nasilonej atakacji Kościół ormiański pozostawał żywy dzięki swemu kontaktowi z narodem. Nie ominęły go także represje i szkany ze strony komunistycznej władzy.

Dlatego też ocena tego Kościoła, postaw jego duchowieństwa i hierarchów w okresie sowieckim nie jest sprawą prostą. Wydaje się jednak, że o ile w opinii wiernych hierarchia np. prawosławnej Cerkwi rosyjskiej przekroczyła dopuszczalną granicę ustępstw wobec komunistów, o tyle duchowieństwo i hierarchowie Kościoła ormiańskiego granicy takiej nigdy nie przestąpili. Niemniej jednak w okresie rządów sowieckich w Armenii właśnie katolikat Wielkiego Domu Cylicji zyskał na znaczeniu, a katolikos Cylicji reprezentował wspólnotę wiernych Kościoła ormiańskiego na świecie. Można nawet zaryzykować pogląd, iż w tamtym okresie istniała swego rodzaju rywalizacja pomiędzy obu ośrodkami ormiańskiej hierarchii o wpływy pośród wiernych. Dopiero upadek komunizmu i nadejście czasów wolności religijnej w niepodległej już Armenii zmieniło ten stan rzeczy. Symbolem łączności obu katolikatów był po śmierci Wazgena I wybór na katolikosa wszystkich Ormian w 1995 r. nieżyjącego już

dziś katolikosa Cylicji – Garegina Neszana Sarkisjana, którego łączyły serdeczne więzy z papieżem Janem Pawłem II. Niestety śmierć Garegina w 1999 r. nie pozwoliła obu dostojnikom spotkać się w Eczmiadzyniu podczas planowanej wówczas wizyty Ojca Świętego w Armenii. Katolikosem wszystkich Ormian jest obecnie Garegin II Nersisjan, obrany na to stanowisko w październiku 1999 r. Jest on sto trzydziestym drugim katolikosem wszystkich Ormian.

Chrześcijaństwo ormiańskie na świecie to także ormiański Kościół katolicki. Za początek ormiańskiego Kościoła katolickiego uznać należy grudzień 1742 r., kiedy to Benedykt XIV zatwierdził nowo wybranego biskupa Aleppo (dzisiejsza Syria) Abrahama Ardziwiana jako patriarchę tych Ormian, którzy uznają prymat papieża, a jednocześnie zachowują swój obrządek, język i zwyczaje liturgiczne. By podkreślić swą jedność ze Stolicą Apostolską, pierwszy unicki biskup Ormian dodał do swego imienia biskupiego także imię Piotr. Stało się to tradycją kontynuowaną po dzień dzisiejszy. Warto w tym miejscu zauważyć, iż na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej do unii pomiędzy wiernymi ormiańskimi i Kościołem katolickim doszło znacznie wcześniej, bo już w 1630 r. Siedziba katolickiego patriarchy ormiańskiego znajduje się współcześnie pod Bejrutem w Libanie.

Kończąc te krótkie uwagi o współczesnej sytuacji chrześcijaństwa wśród Ormian, warto jeszcze wspomnieć o trwającym od stuleci sporze o monofizycki charakter apostolskiego Kościoła ormiańskiego. Pogląd, iż Ormianie należący do Kościoła narodowego są monofizytami, był mocno ugruntowany, aż do początku lat dziewięćdziesiątych XX w. Dopiero w 1990 r. przedstawiciele Kościołów prawosławnych i niechalcedońskich, czyli tych, które nie uczestniczyły w obradach Soboru Chalcedońskiego (jak np. ormiański) lub odrzucały naukę tego Soboru, uzgodnili, że w sprawach chrystologicznych nie ma między nimi różnic. W sześć lat później, w 1996 r., w czasie swej wizyty w Watykanie nieżyjący już katolikos Garegin I podpisał wraz z Janem Pawłem II wspólną deklarację chrystologiczną. Deklaracja ta wyjaśniła z kolei rozbieżności teologiczne między apostolskim Kościołem ormiańskim i Kościołem katolickim dotyczące natury Chrystusa.

Tak więc Jan Paweł II przybył do Armenii, by odwiedzić wspólnotę ludzi wierzących, wspólnotę, której udziałem była niełatwa historia ormiańskich ziem. Jak zgodnie podkreślali komentatorzy papieskich odwiedzin w górzystej Armenii, Ojciec Święty bardzo wiele miejsca poświęcił w swych wypowiedziach trosce o pokój na świecie. Wypowiedzi papieskie na ten temat były swoistą kontynuacją tego, co

Jan Paweł II mówił już w Kazachstanie. Ale uproszczeniem byłoby sądzić, że papież poświęcał uwagę jedynie współczesnej, skomplikowanej sytuacji politycznej na świecie. Istotnym elementem papieskiego pobytu w Erewanie i Eczmiadzyniu było odwołanie się do dialogu prowadzonego już od wielu lat między Kościołem katolickim a Kościołem ormiańskim.

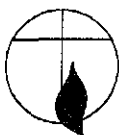
Ekumeniczna msza św. odprawiona przez papieża Jana Pawła II oraz katolikosa wszystkich Ormian Garegina II w katedrze Św. Grzegorza w Erewanie oraz wspólne modły z katolikosem w Eczmiadzyniu były bodaj najistotniejszymi wydarzeniami tej pielgrzymki z punktu widzenia religijnego. O otwartości Watykanu oraz osobiście Jana Pawła II na dialog z Kościołem ormiańskim może świadczyć fakt, iż do liturgii wprowadzono elementy obrządku wschodniego, które są częścią liturgii Ormian. W homilii papież zachęcał, by pamiętać o czasach, kiedy to Kościół oddychał *oboma płucami*, inspirowała chrześcijan Wschodu i Zachodu do wspólnego działania: *W jedności wiary i w poszanowaniu prawowitych różnic, wzajemnie się akceptując i wspierając jedni drugich*. Jak przesłanie zabrzmiały słowa papieskiej homilii: *Pracujmy razem w poszanowaniu naszej tożsamości i naszych tradycji. Nigdy więcej chrześcijanie przeciwko chrześcijanom, Kościół przeciwko Kościołowi! Niech Bóg błogosławi naszym krokom ku pełnej jedności*. Ojciec Święty w sposób niezwykle ciepły zwrócił się do przedstawicieli Kościoła ormiańskiego: *Zachowując i rozwijając własną tożsamość, Kościół ormiański bez wahania angażuje się w dialog z innymi chrześcijańskimi tradycjami, przyłączając się do ich dziedzictwa duchowego i kulturalnego*. Efektem tego dialogu jest, jak zauważył Jan Paweł II: *Rzeczywista i bliska jedność między Kościołem katolickim i ormiańskim, ponieważ oba zachowują ciągłość apostołską i sakramenty, zwłaszcza chrzest i Eucharystię (...). Świadomość tego powinna zachęcać nas do jeszcze bardziej intensywnego dialogu ekumenicznego*.

Podczas papieskiego spotkania z Armenią nie zabrakło modlitwy pod pomnikiem upamiętniającym Ormian – ofiary masakr i deportacji w latach 1915–1917 w Imperium Osmańskim. Ojciec Święty modlił się w tym miejscu po ormiańsku, a następnie powtórzył swoją modlitwę w języku angielskim. *Głęboko prouszeni i wstrząśnięci straszną przemocąadaną ludowi Armenii, zadajemy sobie pytanie: jakże świat może nadal być świadkiem tak niehumanitarnych występków* – mówił Jan Paweł II. Wydaje się, że było to nader wyraźne nawiązanie do sytuacji międzynarodowej, w której przyszło papieżowi kończyć swoją 95. pielgrzymkę apostołską.

* * *

Kończąc te notatki z Ukrainy, Kazachstanu i Armenii, czyli trzech krajów powstałych po rozpadzie byłego Związku Sowieckiego, które w roku 2001 gościły papieża, nie sposób nie zamieścić jeszcze uwagi na temat postawy Rosji, a ściślej Patriarchatu Moskiewskiego, wobec papieskiego pragnienia odwiedzenia także i ziem Federacji Rosyjskiej. Cerkiew prawosławna była w trakcie tych wizyt zdecydowanie przeciwna ewentualnym, przyszłym odwiedzinom Jana Pawła II w tym kraju. Bez zmiany postawy Cerkwi moskiewskiej wizyta Ojca Świętego w Rosji jest ciągle nierealna. Nie miejsce tu, by przedstawiać analizę powodów, dla których moskiewska hierarchia prawosławna zajmuje takie właśnie, nieprzychylne papieżowi i Watykanowi stanowisko. Trzeba wszakże zauważyć, że zarówno na Ukrainie, jak i w Kazachstanie, na spotkaniach z Janem Pawłem II obecni byli pielgrzymi z Rosji. Transparent przywieziony przez nich do Astany, na którym napisano cyrylicą: *Ojciec Święty – kiedy do Moskwy?* – miał w sobie coś z dramatycznego wołania także i o dialog katolicko-prawosławny. Wydaje się, że to wołanie jest wyzwaniem zarówno dla prawosławnych, jak i dla katolików.

KRZYSZTOF RENIK, ur. 1952, polonista, antropolog kultury. Od 1992 r. dziennikarz Polskiego Radia. Autor książek: „Podpolnicy” (1991), „Religie, które przeżyły” (1996), „Kathakali – sztuka indyjskiego teatru” (1997). Mieszka w Warszawie.



Tomasz Grodecki

Chrześcijańskie koncepcje filozofowania w starożytności (dokończenie)*

Ojcowie Kapadoccy – filozofia w służbie chrześcijaństwa

Sytuacja, w jakiej przyszło działać Ojcom Kapadockim, bardzo różniła się od tej, w jakiej tworzyli Justyn i Orygenes. Decydująca zmiana dokonana się nie na polu teologii czy filozofii, ale polityki. Zmianę tę wprowadził edykt mediolański z 313 r., który dawał chrześcijanom gwarancję trwałego pokoju. Przestali być grupą ludzi stojących poza prawem – gdyż taki był efekt ustawodawstwa anty-chrześcijańskiego wprowadzonego przez Dioklecjana i utrzymanego w mocy przez niektórych jego następców. Tym samym w oczach chrześcijan poganie, z biegiem lat, jakie upłynęły od momentu objęcia władzy na terenie całego imperium przez Konstantyna, przestali być wrogi, a przynajmniej niebezpieczną i nieobliczalną większością. Faktem jest, że filozofia i jej nauczanie o Bogu nigdy nie stały się w cesarstwie obowiązującym światopoglądem, jej związek z oficjalnym kultem państwowym, w obronie którego władcy nie wahali się sięgnąć po oręż masowych prześladowań, był wręcz żaden, faktem jest jednak również, że tylko filozofia mogła stanowić realną konkurencję w walce o „rząd dusz” między chrześcijaństwem a kulturą hellenistyczną. W momencie przyznania chrześcijanom prawa do istnienia, filozofia przestała być ideologiczną bronią strony przeciwnej – mogła być co najwyżej terenem walki. W IV w. studiowanie młodych chrześcijan na ateńskich uniwersytetach, jak to miało miejsce w przypadku Bazylego i Grzegorza z Nazjanzu, nie jest niczym szczególnym czy wymagającym pisania apologii – było to uzależnione jedynie od statusu finansowego studentów. Oburzenie chrześcijan, jakie wywołała próba „odwojowania” kultury, a co za tym idzie,

* Część I zob. „Przegląd Powszechny”, nr 1/2002, s. 90-99; część II – nr 2/2002, s. 215.

filozofii, dla pogaństwa i wyłączenia z niej chrześcijan, jaką podjął Julian Apostata, dobrze o tym świadczy¹³.

Druga zmiana, jaka dokonała się w IV w., związana jest już z dziedziną teologii. Sobór Nicejski swoim Credo spowodował nie tylko wybuch powszechnej dyskusji wokół twierdzeń Ariusza oraz statusu Logosu względem Boga, ale zmusił wszystkich do odpowiedzi na pytanie, jak głęboko można wprowadzić świecką kulturę – w tym filozofię – do chrześcijaństwa. Poważna część dysput na licznych synodach, które wypełniły okres między Soborami w Nicei i Konstantynopolu, dotyczyła tego, czy w ogóle terminy niebiblijne, w tym filozoficzne, mają prawo pojawiać się w chrześcijańskich wyznaniach wiary i być stosowane do opisywania rzeczywistości Boskich. Kwestia „sola Scriptura” pojawiła się więc w pewnym sensie właśnie wtedy w odniesieniu do języka religijnego.

Chrześcijaństwo a kultura antyczna

Problem wykorzystania filozofii w formułowaniu chrześcijańskich wyznań wiary, a więc wprowadzania jej do tekstów normatywnych sprawił, że dla Ojców Kapadockich problem stosunku chrześcijan do kultury antycznej stał się szczególnie palący: czy jest to dziedzina obojętna dla chrześcijaństwa czy wroga, potrzebna czy przydatna? Dekret Juliana, zakazujący chrześcijanom nauczania, powoływał do istnienia szkołę o charakterze wyznaniowym¹⁴. Sytuacja taka zmuszała chrześcijan do bardzo poważnej odpowiedzi na to pytanie. Stawało się ono szczególnie palące dla ludzi, którzy jak Bazyle czy Grzegorz z Nyssy podejmowali się trudu nauczania – Grzegorz był wszak zawodowym retorem.

Inwektywa skierowana przeciw Julianowi, napisana już po śmierci cesarza przez Grzegorza z Nazjanzu i Bazylego, opublikowana pod imieniem tego pierwszego jako „Mowa” 4, pozwala zrozumieć, czym była dla nich edukacja zdobyta w Atenach, cały świat literatury klasycznej, w który wchodził od najwcześniejszych lat szkolnych. Autorzy

¹³ W celu zorientowania się w reakcji na dekret Juliana warto zapoznać się z uwagami historyków chrześcijańskich Sokratesa Scholastyka *HE*, III, 16 i Sozomena, *HE*, V, 18.

¹⁴ Zob. H.-I. Marrou, *Historia wychowania w starożytności*, Warszawa 1969, s. 447.

porównują postępowanie Juliana do atlety, który oczekuje, że przeciwnik, z którym ma walczyć, zgodzi się na okaleczenie ciała przed walką. Trudno o mocniejsze wyrażenie, czym jest dla nich kultura słowa. Konfrontacja między chrześcijaństwem a pogaństwem dokonuje się na terenie słów, będących własnością wszystkich *istot obdarzonych rozumem*. Sztuka wymowy stanowi bezcenne dobro, które umożliwia funkcjonowanie w świecie i otwiera na niego. Jest tak cenna, że warto jej poświęcić wiele trudu. I choć Kapadocjanie zasadniczo kontynuują sposób, w jaki podchodził do kultury świeckiej Orygenes, na pewno trudno byłoby oczekiwać, by niezależnie od retorycznej przesady spod jego pióra mogły wyjść słowa takie jak te: *Inne bowiem rzeczy oddałem tym, którzy ich pragnęli, bogactwo, szlachectwo, sławę, wpływ i te rzeczy, które są w ziemskim obiegu i dają radość przelotną jak we śnie. Wyłącznie natomiast upodobałem sobie wymowę. I nie skarżę się na trudy przebyte na lądzie i na morzu, poprzez które do niej doszedłem. Obym osiągnął i ja, i wszyscy moi przyjaciele sławę krasomówstwa. Ten zawód ukochałem i nadal kocham jako rzecz pierwszą po tym, co [w ogóle] jest pierwsze, to jest po rzeczach Bożych i po nadziejach, wybiegających poza granice tego, co jest widoczne („Orat.” 4, 100).*

Brak kultury literackiej, wykształcenia szkolnego – opartego przecież na Homerze i frywolnych nieraz opowiastkach o przygodach bóstw greckiego pantconu – zostaje oceniony nie tylko jako dotkliwa rana utrudniająca walkę atlecie. Zajmowanie się retoryką zostało ukazane jako dobro, które po Bogu ceni się najwyżej.

Oczywiście, „Mowa” 4 powstała jako tekst polemiczny, inwektywa pełna obelg pod adresem Juliana i jako taka rządzi się swymi prawami. Bardziej wyważoną ocenę kultury świeckiej i jej znaczenia dla chrześcijaństwa znajdziemy w innym tekście, który napisał już sam Bazyli. Chodzi o „Mowę do młodzieńców, jak mogą odnieść pożytek z czytania książek pogańskich”, którą wygłosił do swoich uczniów – siostrzeńców. Poglądy wyrażone w tej mowie zostały uznane za normę, gdy chodzi o zasady korzystania przez chrześcijan z dóbr otaczającego ich świata intelektualnego. Warto więc w tym miejscu poświęcić nieco naszej uwagi temu tekstowi.

Celem mowy jest nie tyle zastanawianie się, czy korzystać z książek napisanych przez pogan, ale jak z nich korzystać. Bazyli chce pouczyć swoich słuchaczy, jak mają odróżniać to, co jest w nich pożyteczne, od tego, co należy ominąć, by nie oddawać pogańskim autorom *steru swego umysłu*. Kryterium stanowi oczywiście życie wieczne, które jest najwyższym dobrem: ponieważ chrześcijanie

wszystko czynią, by zyskać owo drugie życie, przekraczające pod każdym względem to, czego moglibyśmy się spodziewać po doczesnych bogactwach i zaszczytach, należy ubiegać się i kochać to, co może być pomocą w osiągnięciu życia wiecznego, inne zaś rzeczy uznać za bezwartościowe i godne pogardy.

W świetle tego kryterium Bazyli uznaje studiowanie pism pogańskich za przygotowanie do lektury Pisma Świętego. Są one tym, czym ćwiczenia dla żołnierzy, którzy nabierają w nich wprawę do prawdziwej walki. Czytelnicy pogańskiej literatury są przez nią przygotowywani do innej lektury niczym płótno, które farbiarze przed zabarwieniem poddają pewnym zabiegom, by potem nasycić je odpowiednią barwą. Zanim zaczniemy patrzeć w słońce, przygotowujemy oczy przez patrzenie na jego światło odbite w wodzie. Nie oznacza to oczywiście, że należy patrzeć w jakiekolwiek światło czy być biernym „biorcą” dowolnej formacji – należy wybierać tylko to, co pozytywne, jak pszczoła zbierająca pyłek z kwiatu. Celem bowiem studiów literatury jest zaznajomienie się z cnotą i przyzwyczajanie się do niej. Cnota jest bowiem tematem licznych pism autorów greckich, którzy zachęcają do jej zachowywania, jak choćby Prodikos, opowiadający o spotkaniu Heraklesa z Cnotą i Przewrotnością, który zachęca do pójścia za cnotą mimo jej surowości, przykrego wyglądu zewnętrznego i braku obietnic rozkoszy z jej strony. Mędrcy wskazywali, że prawdziwa mądrość i filozofia polega na realizowaniu w życiu jej wskazań, a ich nauki godne są przyjęcia, jako że ukazują sposób dobrego postępowania. Ten przykład płynie także z postawy życiowej niektórych starożytnych bohaterów, jak Sokrates czy Aleksander, których postępowanie przypominało niejednokrotnie zachowanie, jakiego oczekuje od nas Bóg za pośrednictwem przykazań ewangelicznych.

Skoro nauka jest więc przygotowaniem do cnoty, ludzkim środkiem do jej zdobycia, nie pozostaje nam nic innego, jak *zostawić na boku wszystko, a troszczyć się o duszę*. Wyrazem tej troski jest zajmowanie się filozofią, za pomocą której możemy wyzwolić duszę od namiętności ciała. Filozofia pełni w edukacji, a więc i w rozwoju człowieka, rolę oczyszczającą – oczyszcza umysł i przygotowuje na przejście wyższej mądrości, pozwalającej, by człowiek mógł poznać samego siebie. Tu z kolei przykładami do naśladowania stają się Pitagoras i Platon, którego nauki o powstrzymywaniu namiętności ciała Bazyli porównuje do pouczeń św. Pawła.

Jak zauważyliśmy, niewiele tu nowego w stosunku do Orygenesusa. Kultura, filozofia są traktowane jako przygotowanie do czegoś wyż-

szego. Prawda o Bogu, duszy ludzkiej i życiu wiecznym znajduje się ostatecznie jedynie w Piśmie Świętym i to jego lektura stanowi cel każdego człowieka. I choć zasadniczo używanie pojęć związanych z filozofią przez Ojców Kapadockich nie niesie z sobą nowych elementów w stosunku do ich historii, daje się wyczuć, że korzystanie z edukacji, a wraz z nią z filozofii jest czymś oczywistym, nie wymagającym apologii podobnych do tej, jaką przedstawiał Orygenes biskupowi Aleksandrowi.

Filozofia stała się więc dla chrześcijan integralną częścią ogólnego wykształcenia. Tak jak opisywani w „Mowie” 4 Grecy przejmowali różne dobra kulturalne od poszczególnych narodów, tak też od Greków-pogan przejęli kulturę z całym dobrodziejstwem inwentarza Grecy-chrześcijanie. Filozofia oznacza więc dla Ojców Kapadockich przede wszystkim ćwiczenie myśli w jej najróżniejszych formach, osobistą refleksję, ocenę własnego życia w drodze do cnoty. Najczęstszym jednak kontekstem, w jakim używają tego słowa, jest opisywanie wysiłków ludzkiej inteligencji w celu udzielenia odpowiedzi na pytania, jakie pojawiają się nieustannie w toku codziennego życia. Filozofia może więc oznaczać dla nich także system odpowiedzi na te pytania, jaki sformułowano w poszczególnych szkołach.

Bardzo przypomina to stwierdzenie Orygenes mówiącego o mądrości Bożej udzielonej przez Stwórcę ludziom, znajdujące swe odbicie w ich intelektualnych wysiłkach. W przypadku Ojców Kapadockich przekonanie to opiera się jednak na nieco innych podstawach niż u ich wielkiego poprzednika. U jej źródeł znajduje się już nie doktryna Logosu, ale obrazu Bożego istniejącego w każdym człowieku. Owo ograniczone odbicie mądrości Bożej nadaje racjonalny fundament wszystkim bytom rozumnym. W przypadku człowieka oznacza to jednak znacznie więcej. Logos stanowił synonim władzy intelektualnej i tylko w tym względzie człowiek podobny był do Boga. Gdy mówimy jednak o obrazie Boga, podobieństwo do Stwórcy obejmuje znacznie więcej cech czy władz. Poznawanie Boga i stworzonego przezeń świata przestaje być li tylko kwestią operacji umysłowych i poznania zasad, z jakich składa się prawo moralne. Bycie obrazem Boga zakłada znacznie intensywniejsze odzwierciedlanie Jego doskonałości i znacznie bogatszą rzeczywistość, gdy chodzi o przybliżanie się do Niego. Grzegorz z Nyssy, mówiąc o naturze ludzkiej, wymienia także cechy, którymi człowiek upodabnia się do Boga, a są nimi: *czystość, beznamietność, szczęśliwość, obcość wszelkiemu złu i inne tego rodzaju właściwości (...). Takimi barwami Stwórca własnego obrazu ozdobił naszą naturę* („Op.hom.” 5).

Dlatego też poszukiwanie Go nie może ograniczać się do myślenia: *upodobnić się do Boga* znaczy *stać się sprawiedliwym, pobożnym, szlachetnym* („Orat. Dom.”, II, 4). Konsekwencją takiego spojrzenia będzie również odpowiednio szersze rozumienie filozofii, która jako droga człowieka do Boga będzie musiała mieć swój udział w dziele całościowego formowania ludzkiej natury.

Jak widać, tego rodzaju program filozoficzny sprawia, że rola filozofii wykracza poza czyste przygotowanie do studiów wyższych, mających już charakter teologiczny. Odzwierciedla ona zespół wartości moralnych i ludzkich, których zadaniem jest formowanie sumienia każdego człowieka, niezależnie od tego, czy czci bogów Olimpu, czy służy Chrystusowi. Oznacza także metodę samodoskonalenia człowieka – jest traktowana jako sztuka panowania nad sobą, opanowywania gniewu, znoszenia obelg i niesprawiedliwości. Uprawianie filozofii implikuje ujarzmianie zmysłów, odrywanie się od świata, zdobywanie wewnętrznej wolności. Filozofia ma przygotowywać człowieka do znoszenia cierpienia i być dlań źródłem siły w przeciwnościach. Nieco inaczej zaczyna się także prezentować portret idealnego filozofa. Zmiana płynie z przesunięcia akcentów w spojrzeniu na zasadniczy cel uprawiania filozofii – Boga: dla żyjących w III w. chrześcijan, uprawiających teologię Logosu, Bóg był najwyższym przedmiotem poznania, oświecicielem umysłu, dawcą prawdy, której poznanie umożliwiało dobre życie. Dla żyjących teologią obrazu Bożego w człowieku Ojców Kapadockich Bóg jest modelem, wedle którego kształtuje się życie, oczyszcza już nie tylko umysł, by zdolny był do kontemplacji wiecznych prawd, ale całe człowieczeństwo, które ma odbijać i ujawniać Boga w świecie.

Tak wzniosłe zadanie filozofii – bycia współuczestnikiem procesu kształtowania obrazu Boga w człowieku – nie oznacza bynajmniej, że jej twierdzenia formułowane przez pogan przyjmowane były bezkrytycznie. Kapadocczycy wyróżniali dwa rodzaje filozofii – „naszą”, chrześcijańską i filozofię pochodzącą „z zewnątrz”. Ta „zewnątrzna” filozofia stanowi etap inicjacyjny, poprzedzający studiowanie świętych dogmatów i Pisma. Grzegorz z Nyssy mówi o niej w „Żywocie Mojżesza”, że jest bezpłodna – krząta się, ale nigdy nie rodzi. O ile jest niezbędna na etapie nabywania dojrzałości, o tyle człowiek dojrzały nie może przyznawać się do bycia synem kobiety niepełnej. I choć filozofia może stać się towarzyszką życia chrześcijanina – jakby jego żoną – konieczne jest „obrzezanie” jej potomstwa przez odrzucenie wszystkiego, co może sprowadzić na chrześcijanina śmierć. Filozofia może być zajęciem pustym i marnym, o ile stanowi

źródło rozmaitych błędów – wobec Objawienia jest niczym. Może stanowić też źródło herezji, a najgorsza jest pycha człowieka, który jak Eunomiusz sądzi, że filozofia daje mu możliwość poznania natury Boga. W jego przypadku filozofia i herezja stały się jednym.

Jak to już mówiliśmy, spojrzenie na filozofię Ojców Kapadockich niewiele odbiega od tego, co proponowali ich poprzednicy, szczególnie Orygenes. Pewne różnice w akcentach, w podkreślaniu znaczenia ogólnego wykształcenia dla życia każdego człowieka, a co za tym idzie, także chrześcijanina, nie są w stanie zmienić tego zasadniczego faktu. Filozofia jest częścią powszechniej kultury, ma prowadzić i przygotowywać do podjęcia lektury Pisma, które daje nam prawdziwą filozofię – prawdziwą i pełną wiedzę o Bogu i świecie oraz o drodze, na której możemy dotrzeć do Boga i stać się do Niego podobni.

Bazyli z Cezarei i Grzegorz z Nazjanzu nie wychodzą zasadniczo poza ten schemat. Nieco bogatsze spojrzenie na filozofię prezentuje Grzegorz z Nyssy. Zdaniem Wernera Jaegera, Grzegorz rozumiał istotę wychowania klasycznego – a więc literackiego i filozoficznego – znacznie głębiej i szerzej niż jego brat i przyjaciel, nawet lepiej niż sam wielki Orygenes: *Jego podejście do problemu ukazuje, jak bardzo przesiąkła wielką tradycją filozoficzną Grecji i jej kulturowymi pojęciami, ale równocześnie stanowi nowy początek skierowany ku chrześcijańskiemu wychowaniu oraz próbę sprostania jego wymaganiom. Wychowanie chrześcijańskie nie oznacza tu po prostu nauczania doktryny chrześcijańskiej, ale świadome dążenie do zrozumienia zasady rozwoju osobowości człowieka tak, by zadowolił on najwyższe wymagania stawiane przez grecką filozofię edukacyjną*¹⁵.

Ponieważ Grzegorz, jak żaden chyba inny Ojciec Kościoła, opiera swoją antropologię przede wszystkim na rozumieniu ludzkiej natury jako obrazu Boga, postrzega proces edukacyjny jako proces całościowego kształtowania ludzkiej osobowości polegający na oczyszczaniu tego obrazu i ciągłym przybliżaniu go do doskonałości Oryginału. Rozumienie edukacji jako kształtowania czy formowania człowieka sprawia, że nie można traktować poszczególnych jej etapów jako zamkniętych całości, o których należy zapomnieć po ich zakończeniu – wszystko, czego człowiek się uczy, wszystko, co nadaje mu jakiś kształt duchowy, w jakimś sensie w nim pozostaje, stanowi jego wewnętrzne bogactwo, staje się jego częścią.

¹⁵ W. Jaeger, *Wczesne chrześcijaństwo i grecka „paideia”*, Bydgoszcz 1997, s. 98.

Proces upodabniania się człowieka do Boga i rolę, jaką odgrywa w nim filozofia, możemy śledzić, czytając „Żywot Mojżesza”. Mały Mojżesz zostaje puszczonej przez rodziców na fale rzeki w drewnianej skrzynce. Symbolizuje ona rozmaite dyscypliny nauk świeckich, które pozwalają dziecku utrzymać się na falach życia i chronią je przed zatonięciem. Ta skrzynka pozwala dziecku dobić bezpiecznie do brzegu. Mojżesz jest, jak wiadomo, figurą człowieka dążącego do cnoty – nauki świeckie mają więc zabezpieczyć wzrost w cnocie. Pewne minimum wiedzy o świecie i jego sprawach okazuje się niezbędne do tego, by móc w nim żyć i rozwijać się.

Kolejnym etapem życia Mojżesza jest opieka, jaką sprawuje nad nim córka faraona – filozofia. Mówiliśmy już o jej bezpłodności – nie może być jej synem. Człowiek dążący do cnoty nie może zatrzymać się na tym etapie wzrostu. Jednak filozofia moralna i naturalna może stać się wierną towarzyszką życia – żoną, oczywiście na zasadach, o których mówiliśmy powyżej. „Bogactwa Egiptu”, które Izraelici pożyczili od swoich sąsiadów, znów powracają w rozważaniach nad przydatnością filozofii – jest ona dobrem niechrześcijańskim, świeckim, ogólnoludzkim, nie znaczy to jednak przecie, że nie może być przez chrześcijanina wykorzystana w oddawaniu chwały Bogu. Nauki te są niczym ozdoby, którymi szczytą się obcy wierze. Jednak wszystkie one: filozofia moralna i naturalna, geometria, astronomia, dialektyka będą przydatne w momencie, gdy Boskie sanktuarium misterium będzie musiało zostać upiękzone bogactwami rozumu. Tak wielu przynosi do Kościoła swoje pogańskie nauki jako dar – takim człowiekiem był Bazyli, który nabył wiele dóbr Egipcjan w swej młodości i poświęcił je Bogu w celu przyozdobienia Kościoła.

Szczytem jest jednak obranie życia w pełni „filozoficznego”. Oznacza ono życie poświęcone całkowicie cnocie i Bogu. Jest to życie w prawdzie i wolności, z dala od sztuczek szatana i fałszu. Prawda zaś polega na znajomości tego, co jest – że jest, i tego, czego nie ma – że nie istnieje. Oznacza także właściwe pojmowanie prawdziwego Bytu jako tego, który istnieje na mocy własnej natury. Są to już jednak najwyższe zagadnienia filozoficzne. To życie oddane cnocie i Bogu przypomina jednak owoc granatu – z zewnątrz okryte twardą i kwaśną skorupą, wewnątrz pełne słodczy. Życie filozoficzne zewnętrznie wydaje się surowe i nieprzyjemne, jednak gdy dojrzeje, staje się wewnątrz pełne dobrych nadziei i słodczy. Na tym etapie dokonuje się jednak kolejna zmiana – to wyższe życie polega na połączeniu filozofii praktycznej z kontemplatywną.

Program, jaki zarysowuje Grzegorz, przypomina do złudzenia omawiany wyżej schemat trzech gałęzi filozofii i ich następstwa w pis-

mach Orygenesesa. Także u Nysseniczyka porządek wzrostu dokonuje się od nauk pomocniczych i filozofii naturalnej przez filozofię moralną do filozofii kontemplatywnej. Także u niego poznanie świata poprzedza ugruntowanie cnoty, za którą idzie jako zwieńczenie procesu rozwoju człowieka filozofia kontemplatywna. Istnieje jednak ważna różnica między Grzegorzem a Orygenesem: dla Orygenesesa ucieleśnieniem tego programu są trzy księgi mądrościowe autorstwa Salomona, filozofia i nauki świeckie mimo swej niewątpliwiej wartości pełnią w tym procesie jedynie rolę przygotowawczą. Grzegorz idzie krok dalej: interpretuje filozofię jako *próbę pełnej realizacji ideału chrześcijańskiej doskonałości*¹⁶. Oczywiście, Biblia pozostaje podstawą chrześcijańskiej „paideia”, ale jednocześnie ramami tej chrześcijańskiej treści stają się podstawowe kategorie filozofii greckiej, w których Grzegorz łączy cel, jaki stawiał filozofii Platon – upodobnienie do Boga, z chrześcijańską antropologią opartą na wierze, że człowiek został stworzony przez Boga na Jego obraz i podobieństwo.

Tym samym zmienia się rozumienie tego, co od wieków nazywano filozofią praktyczną i filozofią teoretyczną: nie oznaczają już one dla Grzegorza dwóch odmiennych form życia, ale obowiązek chrześcijanina poznania prawdy chrześcijańskiej i życia nią, jako że poznanie prawd wiary w Piśmie domaga się realizacji w życiu codziennym, niezależnie od tego, czy ktoś jest mnichem, czy zanurzonym w codziennym trudzie rolnikiem lub retorem. Każdy chrześcijanin powinien realizować oba te aspekty filozofii, a więc każdy chrześcijanin jest poniekąd filozofem.

I tak wydawać by się mogło, że wróciliśmy do ideału prezentowanego przez Justyna. Jednak postawy Justyna i Grzegorza są z gruntu odmienne – by posłużyć się celną uwagą A.-M. Malingreya: dla Justyna filozofia oznaczała chrześcijaństwo, dla Ojców Kapadockich oznacza bardzo odmienne i rozległe dziedziny chrześcijaństwa¹⁷. Justyn aspirował do miana filozofa, chcąc obronić chrześcijaństwo przed zarzutami ze strony kultury pogańskiej, zarzucającej nowej religii bezbożność, amoralność, a co najgorsze – ciemnotę. W końcu IV w. to chrześcijanie stają w obronie kultury pogańskiej, oczyszczając ją z podejrzeń o bycie próżną marnością i mactwem demonów. Filozofia zostaje wciągnięta w służbę chrześcijaństwu jako pewne

¹⁶ Tamże, s. 101.

¹⁷ A.-M. Malingrey, *Philosophia. Etude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des Présocratiques au IV^e siècle après J.-C.*, Paris 1961.

ogólnoludzkie dobro, którego nie ma powodu odrzucać, ale przyznawszy właściwe miejsce w Kościele, należy z niej korzystać, a nawet poddać się jej rygorom w tym, co pozwala na lepsze zrozumienie człowieka i jego Stwórcy. Mielibyśmy tu tym samym odpowiedź na postawione wcześniej pytanie: czy można wprowadzać terminy filozoficzne – niebiblijne – do tekstów normatywnych, do wyznań wiary? Odpowiedź jest pozytywna – można, gdyż filozofia i terminy, którymi się posługuje, są jednym z darów Bożych danych człowiekowi, służących do lepszego poznania Go i przywiązywania się do Niego całym sobą. Jeśli lepiej i precyzyjniej opisują Boga, który się objawia, należy je podjąć i wykorzystać, bez obawy popadnięcia w próżną technologię. Zawsze jednak muszą to być pojęcia wyrażające chrześcijański dogmat i chrześcijańskie misteria, nigdy zuchwałe spekulacje.

Filozofia stanowi część chrześcijaństwa – chrześcijaństwo nie jest szczególnym przypadkiem filozofii.

TOMASZ GRODECKI, ur. 1968, dr filozofii, patolog, absolwent Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej w Krakowie i Papieskiego Wydziału Teologicznego, sekcja „Bobolanum” w Warszawie, prowadzi zajęcia na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Mieszka w Warszawie.



sesje - sympozja

**CHRZEŚCJAŃSTWO
W PAŃSTWIE ŚRODKA**

*Spotkanie
chrześcijaństwa
z Chinami*

**Konferencja
w Kolegium jezuickim
Warszawa 19 listopada 2001 r.**

Organizatorami konferencji były Papieski Wydział Teologiczny „Bolanum” oraz Kolegium Europejskie w Gnieźnie. W spotkaniu uczestniczyło liczne grono profesorów i studentów z kilku ośrodków akademickich w Polsce oraz kilkuosobowa grupa z Niemiec.

Chiny, Państwo Środka lub Państwo Smoka, liczą dziś ponad 1 300 mln mieszkańców. Do tradycyjnych religii należą: taoizm, konfucjanizm i buddyzm. Kraj ten zamieszkują także wyznawcy wielu innych religii. Na kontynencie azjatyckim chrześcijaństwo stanowi zaledwie 3% populacji, jednak postęp ekonomiczny sprzyja otwarciu się, Chińczycy interesują się kulturą Zachodu i studiują jego tradycje demokracji, filozofii i religii. W Europie również daje się zauważyć fascynacja Wschodem i chęć poznania cywilizacji, która w obecnym milenium będzie odgrywała w świecie znaczącą rolę. Kościół katolicki również interesuje się

Chinami z punktu widzenia ewangelizacji i sytuacji chrześcijaństwa w tym kraju, co u władz chińskich budzi obawę ekspansji i ingerencji w wewnętrzne sprawy kraju.

Pierwszy referat wygłoszony przez prof. Mieczysława Künstlera z Uniwersytetu Warszawskiego wprowadził uczestników w wymiar kulturowy i filozoficzno-religijny starożytnych Chin. Prelegent ukazał trudności, jakie napotyka mentalność europejska w dialogu z kulturą Wschodu. W kulturze Zachodu człowiek jest najważniejszy w hierarchii stworzeń, natomiast dla Chińczyków, uznających „jedność natury”, jest zaledwie jednym z elementów przyrody. Chinom obcy jest europejski dualizm ducha i materii. Nie ma pojęcia dobra i zła, gdyż to, co jest dobre w danym czasie i okolicznościach, może być złe w innych, tak więc *dobro jest to coś, co przychodzi o właściwym czasie*. Nic mówi się też o przykazaniach, obowiązujących w sposób absolutny. Najbardziej charakterystycznymi przejawami religijności Chińczyków są kult nieba oraz kult przodków. Kult nieba oznaczał cześć oddawaną bóstwom opiekuńczym kraju i był zastrzeżony jedynie dla cesarza i jego męskich potomków. Kult przodków, praktykowany jako składanie ofiar pokarmowych i odżywianie dusz zmarłych, również ograniczony jest do indywidualnego kultu sprawowanego przez męskich potomków danej rodziny.

Kolejnym gościem konferencji był jeden z najbardziej znanych sinologów w Europie, ks. prof. Roman Malek, dyrektor werbistowskiego Instytutu Monumenta Serica w Sankt Augustin w Niemczech. Wygłosił dwa referaty, nakreślając

w nich problem ewangelizacji w Państwie Środka. Podkreślił, że podstawową trudnością, którą napotyka chrześcijaństwo w Chinach, jest brak pojęcia Stwórcy i grzechu w zachodnim rozumieniu tego słowa. Zgodnie z tradycją konfucjańską *człowiek ze swej natury jest dobry*. Rodzi to trudności w zrozumieniu chrześcijańskiej koncepcji grzechu i potrzeby odkupienia. Mówca stwierdził, że mimo pewnych różnic kulturowych Chiny potrzebują chrześcijaństwa *na płaszczyźnie etycznej, ekonomicznej i politycznej*. Istnieje np. coraz większy głód transcendencji – osobowego Boga. Właśnie ten brak był i jest przyczyną zastoju kraju na płaszczyźnie społecznej, jak też tego, że w *Chinach nie ma idealistów*, czyli ludzi, którzy chcieliby wprowadzać głębokie przemiany w społeczeństwie. Jednak coraz więcej Chińczyków interesuje się kulturą Zachodu, której ideały mogą stać się pożyteczne także dla ich kraju. Wiedzą zarazem, że nie będą mogli tego wszystkiego zrozumieć bez chrześcijaństwa.

Prof. Malek zarysował także pięć okresów ewangelizacji Chin. Pierwszy to czas misji nestoriańskiej, stłumionej w VII w. Drugi okres stanowi działalność franciszkanów i dominikanów, którzy dotarli w głąb Chin w XIII w. Największym powodzeniem cieszyła się misja jezuicka w XVI w. prowadzona przez Matteo Ricci, Adama Schalla czy Ferdynanda Verbiesta. Czwarta faza nastąpiła po „wojnach opiumowych” po 1840 r. Piąty etap ewangelizacji rozpoczyna się w 1949 r., po dojściu do władzy komunistów. W wyniku prześladowań w 1957 r. Kościół katolicki doświadczył rozłamu na oficjalny

akceptowany przez państwo, oraz podziemny, nie godzący się na współpracę z władzami.

Obecnie oba Kościoły liczą około 15 mln wiernych. Podział Kościoła jest bolesną raną, a jego pojednanie sprawą niezwykle trudną, wymagającą łaski. Według ks. Malka również Kościół w Polsce może i powinien przyczynić się do tego pojednania. Prof. Malek wyróżnia sześć wymiarów, przez które chrześcijaństwo może wzbogacić Chiny:

1. chrześcijańska koncepcja grzechu;
2. chrześcijańska koncepcja zbawienia;
3. idea transcendentnego Boga;
4. chrześcijański wymiar eschatologiczny (jako krytyka materializmu, który jest według jednego z chińskich biskupów *największą przeszkodą w ewangelizacji Chin*);
5. ekumenizm chrześcijański (otwierający Chińczyków na inne narody);
6. chrześcijańskie rozumienie miłości bliźniego i absolutnej miłości Boga (Chińczycy pojęcie miłości ograniczają tylko do więzów rodzinnych).

Popołudniowa część konferencji poświęcona była polskiemu jezuitcie Michałowi Boymowi, zasłużonemu misjonarzowi, dyplomacie i badaczowi Chin w XVII w. Jego sylwetkę przedstawił urodzony w Chinach Edward Kajdański z Gdańska, autor trzech książek o Boymie, oraz grupa filologów klasycznych z Uniwersytetu im. A. Mickiewicza w Poznaniu, zajmujących się tłumaczeniem łacińskich dzieł tego badacza.

Michał Boym (1612–1659) był obok Andrzeja Rudominy i Mikołaja Smoguleckiego jednym z pierwszych polskich jezuitów pracujących w Chinach. U nas prawie nieznan, w świecie uważany za *jednego*

z pionierów europejskiej sinologii. Prowadził badania z zakresu filozofii, nauki, botaniki, geografii i wielu innych dziedzin. Jako ambasador ostatniego władcy z dynastii Ming, był wysyłany z misjami dyplomatycznymi do Europy w czasie, gdy dynastia, otwartej wobec Zachodu, zagrażała inwazja Mandżurów. Boym był postacią niezwykle barwną i tragiczną, biorąc pod uwagę przeciwności, cierpienia oraz niepowodzenie jego misji. Z dzisiejszej perspektywy jego dorobek jest kopalnią wiadomości o XVII-wiecznych Chinach i dowodzi, że także Polska ma swój wkład w najlepsze tradycje ewangelizacji w tym kraju.

W czasie konferencji zastanawiano się również nad sposobem, w jaki Kościół w Polsce może nieść pomoc budzącej się demokracji i Kościołowi w Chinach. Oprócz modlitwy pomoc tą może realizować się na płaszczyźnie akademickiej, np. przez wymianę studentów. Zgromadzenia zakonne mogłyby zapraszać chińskich katolików, świeckich i duchownych do naszego kraju. Pomoc przydać się może także chińskim emigrantom w Polsce. Konieczne jest organizowanie konferencji i sympozjów, które przybliżyłyby polskiemu społeczeństwu kulturę i problemy współczesnych Chińczyków. Jan Paweł II wzywa katolików, by nie czekali, aż Chiny otworzą się na nas, lecz sami starali się otworzyć zamknięte drzwi od naszej strony. Troska o Kościół w Chinach przez duchową solidarność i modlitwę powinna być wyrazem troski o cały Kościół.

Jarosław Duraj SJ

teatr

NIE CAŁKIEM TA GABRIELA

Teatr Polski w Warszawie

Ta Gabriela...

Tamary Karren

opracowanie –

Irena Eichlerówna

scenografia –

Łucja Kossakowska

reżyseria – **Andrzej Łapicki**

premiera 9 grudnia 2001 r.

Zawsze zazdrościłam Anglikom głębokiego przekonania, że obywatel brytyjski powinien nieźle znać twórczość i koleje życia wielkich swojej kultury czy historii. W licznych utworach angielskich, nawet tych bulwarowych, pełno jest aluzji do postaci usadowionych w wyspiarskiej tradycji. Zazdroszczę Anglikom także buty, która powoduje, że ich autorzy, i elitarni, i masowi, nie odczuwają obowiązku udzielania doraźnych korepetycji ignorantom. Jeśli z powodu swojej niewiedzy odbiorca czegoś nie zrozumie – jego strata. U nas inaczej, u nas zbyt często uważa się za naturalne pospieszne dokształcanie publiczności.

Spektakl o autorce „Moralności pani Dulskiej” w Teatrze Polskim zaczyna się jak telewizyjny program oświatowy, od tzw. rysu biograficznego. Z programu wynika, że tę niemal encyklopedyczną pogadankę o Zapolskiej przyrządziła Irena

Eichlerówna; wielka aktorka sztukę Tamary Karren „opracowała” dwadzieścia kilka lat temu na potrzeby wystawienia, w którym grała rolę tytułową. Tę wersję znów wykorzystał reżyser tamtego i obecnego spektaklu, Andrzej Łapicki.

Podobną żenującą prelekcję można by, choć z oporami, zaakceptować, gdyby chodziło o przypomnienie podstawowych faktów – przed zstąpieniem do głębi. Ale sztuka niemiłosiernie spłaszczą postać Zapolskiej, ukazuje ją jako rozhisteryzowaną, pretensjonalną aktorycę, zawistną i małostkową, bardzo kobietą – w mizoginicznym rozumieniu tego słowa.

Scenariusz został najwyraźniej pomyślany jako rzecz czysto rozrywkowa, w której przedmiotem chichotów jest jakaś kuzynka kobietek z tekstów Samozwaniec czy Grodzieńskiej; nie nie ujmuję tym autorom, jednak w większości ich utworów przeważają nie kobiece portrety, lecz (udatne) karykatury. W scenariuszu Karren nie ma natomiast tej właściwej Gabrieli, kobiety zuchwałej, łamiącej konwenanse artystyczne, zdobywającej się w twórczości na odwagę, do jakiej niewielu mężczyzn było zdolnych. Nie ma pisarki, która morderczo przenikliwie, z zabójczą namietnością, przyglądała się światu, jest jedynie parę jej weredycznych powiedzeń (niektóre są bardzo smaczne – nazwanie Krakowa *gniazdem pijanych pluskiew* sprawia cichą satysfakcję mieszkańcom Warszawy, którym krakowianie przywykli wytykać poziome myślenie i brak kultury). Nie ma w scenariuszu kobiety głęboko pochłoniętej sprawami

teatru, starającej się, z pomocą własnej grupy teatralnej, wprowadzać w kraj nowatorski repertuar (choćby utwory Maeterlincka, Maupassanta, Goncourt'a) i nowatorskie pomysły sceniczne, z którymi spotkała się, pracując we Francji, w Théâtre Libre wielkiego reformatora, Antoine'a. Nie ma kobiety ciągle odczuwającej niedosyt, wciąż szukającej. Krótko mówiąc – w sztuce nie ma prawdziwej Zapolskiej.

Jednakże, na szczęście, prawdziwa Zapolska pojawia się na scenie. Teresa Budzisz-Krzyżanowska wykorzystwała do cna wszystkie szanse, jakie stwarza aktorce „Ta Gabriela”, a ponadto wzniosła się ponad tekst, grając postać o wiele bogatszą i inteligentniejszą niż ta, która się z samych słów wylania. Zapolska Budzisz-Krzyżanowskiej mieni się nastrojami, frapuje niedopowiedzianymi uczuciami i myślami. Ma w sobie siłę, pociągającą i niezłomną, mimo pozornych słabości, siłę, która pozwala zrozumieć fascynację, jaką ta kobieta budziła w ludziach sobie współczesnych. Jedyne, co raz w świetnej roli Budzisz-Krzyżanowskiej, to nieliczne chwile, gdy aktorka zbyt mocno gra, a właściwie parodiuje, afektację Zapolskiej (afektacja była przecież w tamtej epoce powszechnym sposobem bycia, nie zaś szczególną cechą autorki „Sezonowej miłości”).

W roli „męża swojej żony”, czyli Stanisława Janowskiego, wystąpił Leszek Teleszyński. O drugim małżonku Zapolskiej właściwie niewiele wiadomo, poza tym, że był niegdyś nader popularnym malarzem i że bardzo pomagał żonie w jej teatral-

nych pracach. Nie jest więc pewne, czy postać ze sztuki – zadowolony z siebie bęćwał, pochłonięty przyjemnościami życia – to wierny konterfekt Janowskiego, ale też ta akurata kwestia zanadto nie dręczy widza. Teleszyński zagrał męża Zapolskiej żywo, dowcipnie, charakterystycznie.

Scenariusz zatytułowany „Ta Gabriela...” to oburzająco nonszalancki i powierzchowny felieton na temat jednej z najwybitniejszych osobowości polskiego teatru i literatury. Przedstawienie jednak, dzięki aktorom – głównie oczywiście Buddysz-Krzyżanowskiej – pozwala przeczuć i odczuć zapach wielkości TEJ, prawdziwej, Gabrieli Zapolskiej.

Joanna Godlewska



DYSKRETNY UROK MAGII

Harry Potter i Kamień Filozoficzny (*Harry Potter nad the Philosopher's Stone*)

USA 2001,

reż.: Chris Columbus,

wyk.: Daniel Radcliffe,

Rupert Grint, Emma Watson,

Robbie Coltrane,

Richard Harris i in. 152 min.

Warner Bros. Poland

Stworzony przez Joanne K. Rowling Harry Potter w krótkim czasie stał się idolem nastolatków na całym świecie. W ciągu zaledwie kilku lat książki opowiadające o jego przygodach przetłumaczono na 46 języków, a ich łączny nakład przekroczył zawrotną liczbę 100 mln egzemplarzy. Autorka, jak się okazało, idealnie utrafiła w gusta młodego czytelnika i to bynajmniej nie dlatego, by tworzyła swe powieści „pod publiczkę”, podporządkowując się obowiązującym modom.

Owszem, uwzględniła tylko wrażliwość współczesnych odbiorców. I nagle okazało się, że pokolenie, niemal od kołyski wychowywane przed komputerem, potrafiło odłożyć bezmyślne gry sprawnościowe, wyłączyć magnetowid, w którym tkwiła kolejna produkcja ze Stallo-

nem bądź Schwarzeneggerem i sięgnąć po książkę. (Wielkość tego sukcesu mogą chyba tylko docenić poloniści, bezskutecznie usiłujący przymusić swoich uczniów do przeczytania jakiegokolwiek lektury). Co więcej, w nieco nowocześniejszej szacie podała danie całkiem tradycyjne: bajkę (a wyrażając się bardziej fachowo – baśń), w której dobro zmagą się ze złem i nikt nie ma wątpliwości, po której stronie się opowiadać.

Cieszący się takim zainteresowaniem materiał literacki nie mógł nie zwrócić uwagi filmowców, którzy przygody Harry'ego Pottera postanowili przenieść na ekran. Już na samym początku przyjęto założenie, że ekranizacja ma być wierna duchowi pierwowzoru. Dlatego też od razu odrzucono rozmaite pomysły, sprowadzające się do tego, by powieść potraktować tylko jako pretekst czy punkt wyjścia. (Jedna z propozycji chciała przenieść Hogwart do Hollywood, a bohaterami opowieści uczynić amerykańskich studentów). Zachowano jednak nie tylko ducha, lecz i dokładny, poza koniecznymi skrótami i drobnymi zmianami, przebieg historii, a także brzmienie dialogów.

Nie oznacza to bynajmniej, że twórcy filmu nie wnieśli tu nic od siebie. Przeciwnie! Książka Rowling, pisana zgodnie z oczekiwaniami niecierpliwego czytelnika, który pragnie jak najszybciej podążyć za akcją, minimalizuje warstwę opisową. I tu właśnie pole do popisu mieli scenografowie, autorzy kostiumów i plastycy, którzy wykreowali przepiękny bajkowy świat. Jego przedsmak poznajemy już na ulicy

Pokątnej, gdzie Harry wraz ze swoim nowym opiekunem udaje się po zakupy przed rozpoczynającym się rokiem szkolnym, a także w lochach banku Gringotta. Jednak to tylko zapowiedź tej rzeczywistości, która roztacza się przed nami od momentu, gdy razem z Harrym schodzimy na peron 9 3/4 londyńskiego Dworca King's Cross, a na ekranie pojawiają się malowane miękkimi barwami obrazy, przypominające sielankowe, lecz nie kiczowate ilustracje. Bardziej surowa jest za to sama szkoła magii mieszcząca się w starym zamczysku. Tu, zwłaszcza na zakazanym trzecim piętrze i w podziemnych salach, potrafi wiać rzeczywistą grozą, znacznie większą niż na kartach książki.

W takiej oto pełnej magii i niesamowitej atmosferze rozgrywa się prosta, jak na bajkę przystało, historia walki jedenastoletniego Harry'ego i jego przyjaciół ze złym czarnoksiężnikiem Voldemortem, który pragnie przejąć władzę nad Hogwartem i całą krainą czarów. Twórcy filmu, podobnie jak autorka powieści, nie przybierają mentorskiego tonu. Swoje przesłanie przemycają, jakby mimochodem, między drobnymi zdarzeniami, czym niewątpliwie zjednują sobie młodego odbiorcę (i nie tylko), który nie ma poczucia, że jest pouczany i umoralniany, chociaż dzieje się to na każdym kroku. Zgromadzone magiczne przedmioty (dobrze znane z bajek słyszanych w dzieciństwie): różdżki, miotły, lustra, płaszcze, gadające zwierzęta, to nie sztuka dla sztuki, nie chęć pograżania się w odrealnionym świecie czarów, lecz środek do

wyrażania zupełnie poważnych treści.

Widać to choćby na przykładzie szkoły, do której uczęszcza Harry. Młodzi adepci czarodziejstwa w pocie czoła, całymi godzinami, wymachują na lekcjach różdżkami, wypowiadając rozmaite zaklęcia i... nic. Bez rezultatu. Nic się nie dzieje, albo, co gorsza, efekty są zupełnie różne od oczekiwanych. Czyż nie jest to bardzo obrazowe, żeby nie powiedzieć „łopatologiczne”, pokazanie, iż w życiu do wszystkiego dochodzi się ciężką pracą i nie ma drogi, po której idzie się bez wysiłku! (choć czasem nam się marzy, by nasze problemy rozwiązały się właśnie jak za dotknięciem czarodziej-skiej różdżki).

Zagorzali przeciwnicy „Harry’ego Pottera” utrzymują, że Rowling, a za nią twórcy filmu, propagują okultyzm, New Age i parę innych bezbożności. A najbardziej martwi ich to, że jakiś nastolatek będzie próbował podyskutować ze zwierzęciem (jak Harry w ZOO z węzem) lub, co gorsza, spróbuje coś zaczarować. Przyjmując ten punkt widzenia, należy zakwestionować także „Czerwonego Kapturka” i wiele innych baśni, na których, całkiem nieźle, wychowało się wiele pokoleń. I jakoś nikomu dotąd nie przyszło do głowy, że mogą one komukolwiek zaszkodzić. Przeciwnie, widziano w nich zawsze doskonały środek wychowawczy, skuteczniejszy od grożenia palcem i ciągłego pouczania.

„Harry Potter” pełni podobną funkcję, choć oczywiście ze względu na czas powstania i założonego odbiorcę, ma swoją specyfikę. Nie

zaczyna się od zwyczajowego „za górami, za lasami...”, bo akcja dzieje się tu i teraz, a miotła, która jest marzeniem młodych czarodziejów to „Nimbus 2000”. Świat czarów i magii jest równoległy do naszego. Lecz nie ma obawy, że nastoletni czytelnik zostanie uwiedziony marzeniem o nim. Na to także znajduje odpowiedź tak w powieści, jak i w filmie.

Oto pewnego dnia, błędząc po zamku, Harry znajduje w opuszczonej sali stare lustro. Chłopiec staje przed nim i ku swemu zdziwieniu spostrzega, że do jego odbicia dołączają nieżyjący rodzice, których nawet nie znał. Gdy przed zwierciadłem staje jego przyjaciel Ron, widzi siebie jako kapitana zwycięskiej drużyny, który trzyma w ręku puchar szkoły. Prof. Dumbledore tłumaczy, że lustro ukazuje nasze najskrytsze tęsknoty i dlatego zgubiło już wielu. Bo nie daje ono ani wiedzy, ani prawdy, a tylko pogrąża w kontemplacji marzeń, które odrywają od życia. Czyż ta scena, tak bardzo nasycona emocjonalnie, nie odsyła czytelnika i widza z powrotem do jego życia, teraz już bogatszego o nauki płynące z wyimaginowanych perypetii mieszkańców Hogwartu?

Jan Pniewski



TRZY RAZY „TAK”

Sergiusz Sterna-Wachowiak
Papierowy lampion

Stowarzyszenie
Pisarzy Polskich,
Poznań 2000, ss. 63

Julian Kornhauser
Było minęło

Wydawnictwo Nowy Świat,
Warszawa 2001, ss. 42

Zbigniew Jankowski
Wielkie tło

Towarzystwo Przyjaciół Sopotu,
Sopot 2001, ss. 39

Trzech poetów, trzy wizje świata, trzy wrażliwości. Jeden przed pięćdziesiątką, drugi po, trzeci – siedemdziesięcioletni. Pełna dojrzałość i pełnia starości, nie schyłek życia, lecz szczyt twórczych spełnień. Sterna-Wachowiak, Kornhauser, Jankowski. Poeci ważni i godni uwagi. Pierwszy z nich mówi najwięcej, jego poezja jest potokiem wymowy, psychodelicznym transem wysłowień. Sterna-Wachowiak nawet w krótkich wierszach wierny jest tradycji poematu rozkwitającego

Peipera. Kornhauser – od początku ascetyczny, najbardziej z pokolenia nowofalowców lapidarny, a przecież podejmujący grę ze słowem, czerpiący z języka poezji ludowej potoczność, śpiewność, dowcip. Jankowski przywiązany do żywiołu morza, w nowych wierszach ten żywioł poskramia, pacyfikuje, wyciszając swoje tęsknoty za metafizyką totalną na miarę szeptu przybrzeżnej fali. Ale metafizyka tak czy inaczej kształtuje porządek wewnętrzny wszystkich tych poezji.

W posłowniu do „Papierowego lampionu” Wacław Oszańca SJ napisał: *Metafizyka Sterny-Wachowiaka rozwija się wokół wielkiego paradoksu, niesprzeczności kruchej, „mocnej” materii świata i mocnego „kruchego” jego ducha, sensu, tajemnicy. Niesprzeczność tę oddaje metafora i symbol: papierowy lampion.* Tytułowy wiersz jest dowodem wiary poety w ewangeliczną prawdę o potrzebie „stania się jak dzieci”: *Dziecko nie patrzy pod nogi, nad głowę, nie wątpi. Patrzy / w żywe serduszek papierowego lampionu.* A więc patrzy w światło. Dla Sterny-Wachowiaka ta właśnie postawa jest wzorem, upragnionym sensem tajemnicy, jaką jest nasze życie tu i teraz. Bo poeta własniciu tu, na ziemi, skłonny jest widzieć królestwo Bóże: *Powinienem bowiem powiedzieć, że mój świat / trwa. Że oddalam domysł rzeczy bezkresnej, ciemności.* Cały wysiłek wyobraźni i poznawczej energii poety skupia się na tym paradoksie: trwać przy tym, co ziemskie, nie pozwolić się uwieść pokusie Nieskończoności. Wiersz „Jeszcze nie, jeszcze śpij” to właśnie przewrotna apostrofa do tej

niepoznawalnej sfery duchowości czy bezduszności, której nie jesteśmy w stanie objąć ani zmysłami, ani rozumem. Sterna-Wachowiak nie boi się wszakże „cienia”, ciemnej strony rzeczywistości, gotów jest płacić cenę goryczy, rozpacz, głodu za doświadczenie pełni istnienia. Wie, że tylko takie – całościowe – doświadczenie przybliży go do ściganego pośród rzeczy i szczegółów ducha.

Synonimem zmartwychwstania jest dla poety *poduszka kamienna pod głową, / na znak dobrej śmierci*. Kres życia, dobra śmierć to jest właśnie znak wieczności, początek nowego życia. Aby wejść w Inną Rzeczywistość, nie można ominąć rzeczywistości ziemskiej. Retoryka pytania: *Komu potrzebny / ten mały sekret pod ogromnym niebem?* – z wiersza „Ach, Wielorybie” jest oczywista. Sterna-Wachowiak wierzy w najlepszą wolę Stwórcy. Dopełnienie tej wizji znajdujemy w wierszu „Widzenie”, w którym bohater liryczny tkwi rozdarty między tym i tamtym światem: *Tam nie swój, lecz i tu obcy. Mały, / niekształtny cień, doprawdy nic ważnego*. Miarą tego – ostatecznego – doświadczenia staje się wtajemniczenie w najwyższą mądrość istnienia-nieistnienia: *Widocznie i tamten świat / potrzebuje ziarenka gorzycy. Szczypia ciemności, bez której światło // bywa mdłe / i bez smaku*. Ludzkie poznanie oderwane od ziemskiego konkretnego, ziemskiej ciemności grobu i ziemskiego doznania grzechu byłoby jedynie iluzją – dobrymi chęciami odartymi z możliwości przemienienia, wejścia w pełnię Światła. *Światło znaki spod*

ziemi daje – mówi Sterna-Wachowiak. I to jest główna idea jego poetyckiej metafizyki. A jest to jednocześnie opis spełnienia proroctwa Izajasza, jak powiada w postłowie o. W. Oszejka.

Julian Kornhauser jest nie tylko wyznawcą, jest apologetą rzeczy, wymiernego, dotykalnego konkretnego. W tomie „Było minęło” tworzy wiersze-pomniki na cześć kawałka szkiełka, kulki masła, oderwanego guzika, dziecięcego bucika. Zawsze są to wszakże przedmioty naznaczone ludzkim istnieniem, utrwalające ludzki ból, kruchość i przemijanie. Przez te rzeczy właśnie poeta sięga ku metafizycznej Tajemnicy Istnienia. Rzeczy, będąc osobno, pozbawione bliskości ich użytkowników, tracą wartość, gasną, *rozsypują się w nicości*. Tak jak szkiełko podniesione z podłogi, które *ma krew na sobie / ledwo widoczną kropelkę krwi (...)* *należało do szklanki / ach to były czasy (...)* *teraz pozbawione całości / ze śladem ludzkiego bólu / wpada w przepaść kubła*. Kornhauser, opisując smutny los niepotrzebnych już rzeczy, sugeruje dyskretnie przemijalność nas – ludzi, nieuchronność podobnego do przedmiotów losu. W końcu sąsiadujący z wierszami o tych drobiazgach utwór „Moja kochana mama” jest opowieścią o życiu niekochanego chłopca, którego *mamusia pije*, a on, czując się niczyj, najbardziej chciałby, żeby go *ktos kochał troszeczkę*. Julian Kornhauser, *kochając troszeczkę* zbędne przedmioty, odwraca porządek uczuć, jakby stosował przewrotną magię: jeśli pokocham szkiełko, guzik, porzucony bucik, może ktoś pokocha niekochanego chłopca.

Podobnie dzieje się w wierszach Kornhausera z czasem, który minął, i opuszczoną przestrzenią. Wiersze z tytułowej części zbioru dotyczą mijających chwil życia, uczuć, zdarzeń, widoków. Wiersz tytułowy najwyraźniej pokazuje tę przepaść między *było minęło*, gdzie w zapisie wierszowym jest tylko *mała biała szczelina / wąski przesmyk nic nie znacząca pauza / a przecież tyle się tam wydarzyło / wzloty i upadki uczuć*. Aby zapamiętać tę pauzę znaczącą treścią, poeta tworzy litanie zdarzeń, pragnąc na nowo przywrócić im blask, przeżyć wszystko raz jeszcze. Taka jest zresztą zawsze zasadnicza rola wiersza, owa zemsta *ręki śmiertelnej*, jak mówi Szymborska, to główny cel poety. Kornhauser w swojej obsesji uświęcania nieistotnych drobiazgów przez przywołanie ich przed obiektów pamięci idzie wszakże dalej. On odtwarza w wizji minionego nie tylko to, co było ważnym momentem trwania, on reanimuje również zjawiska niewiele na pozór znaczące: *było długo / minęło raz dwa / a w środku sucha trawa dotknięta kosą słońca / klasztor nad rzeką niepokojące dudnienie pociągu / drobny żwir na drodze doliny*. Niech więc przeszłość, skoro ją przywołujemy, wróci ze wszystkim, z każdym najdrobniejszym elementem doznawanego świata, bo to wszystko należy do kosmosu naszych przeżyć. I w tym szczegółowym odtwarzaniu minionej rzeczywistości dostrzegamy nagle powrócony raj. Nie tylko bowiem diabeł miesza w szczegółach, w szczegółach także znajdujemy ziemskie niebo.

W części trzeciej „Elegie Edmوندskie” Kornhauser podobną tech-

niką przepatruje przeszłość i trwające życie – *wieczną podróż*. Wiersz pod takim tytułem zadedykowany jest Ewie Kuryluk i okazuje się, że i tu szczegóły, drobiazgi wyluskiwane z własnej i cudzej pamięci tworzą klimaty doznań i decydują o kształcie całości konkretnych losów:

Poszukiwanie, ucieczka, śmierć.
(...)

*Wieczna podróż ponad dymami,
klebiąca się cienka nitka życia,
gra łódów, męskich pożegnań,
[nagich ciał
odbitych na tkaninie.*

(...) *Coraz bliżej kawaleczka stołu
i wąskiego okienka, za którym
[widać
tylko wesole oczy małej żydóweczki
i dwa uniesione skrzydełka szarlotki.*

„Niezmienność zmienność” – oto Kornhauserowska diagnoza istnienia, któremu poeta również mówi „tak”, choć inaczej niż Sterna-Wachowiak dobiera słowa i w innym rytmie wodzi się z jego niepojętością.

Wydaje się, że najstarszy z tych trzech poetów – Zbigniew Jankowski – już ostatecznie WIE. Nie w paradoksach, oksymoronach i metaforach, po prostu – wie, zdobywszy tę wiedzę nie tyle w błysku epifanii, ile w żmudnym dochodzeniu do istoty rzeczy. Jego ton jest kategoriyczny, chciałoby się powiedzieć nie dopuszczający sprzeciwu, gdy w tytułowym wierszu „Wielkie tło” mówi: *Więc najważniejsze było / tło, / ogarniające i przenikliwe, / oddane i ciche / jak Bądź wola Twoja. (...) To ono / Enargia, Atman, Boże Tchnienie? / mieniło się nami, / uzewnętrzniało na*

*chwilę. / Byliśmy salsą, zmarszczką,
dreszczem / wielkiego ła, / które
zapada się w siebie / i z siebie wy-
nurza, / jakby otchłań ocierała się
o otchłań / w wiecznym tarle życia.*

„Wielkie tło” – zbiór wydany w 45-lecie pracy twórczej poety – podobnie jak książka Kornhausera podzielony jest na trzy części. Przez wszystkie przewija się tytułowa myśl z pierwszego utworu. *Najważniejsze jest wielkie tło* – przenikające ludzkie życie Boże Światło, dzięki któremu idziemy w stronę prawdy. Religijna liryka Jankowskiego nie ma nic wspólnego z bigoterią, przysłowiową „kruchą”. To precyzyjna, wyważona gra umysłu i serca o najwyższą stawkę. Stawkę godnego, odpowiedzialnego za jego poznawczy sens życia. Mówi poeta w wierszu „Posłaniec”:

*Wciąż jeszcze jestem
tym nieposłusznym słowem,
które nie pozwala się wymówić
swemu Bogu.*

Karkołomne wyznanie. Przeniknięta odwagą mówienia bezwzględnej prawdy, prawdy odwinętej z powiązków zakłamań i uników liryka Jankowskiego została wydestylowana ze świadomego, podejmującego swój-Boski krzyż życia, jak również z doświadczeń mistyków, z których każdy przeszedł własną drogę krzyżową. Poeta potrafi więc powiedzieć „tak” najtrudniejszym wyzwaniom, jak w wierszu „Teraz”: *A teraz, gdy jest tylko nic, / powiedz NIC, / ale tak bez siebie, jakby uśmiech osuwał się w pustkę / po dawno zasypanej twarzy.* Potrafi także powiedzieć „tak” konieczności śmierci widzianej

naturalistycznie jak w wierszu „Modlitwa ze śmiercią”: *Dwie garski piachu / wobec obfitości Boga, który / – módlmy się razem – zapuści w nas korzenie...*

Taka wizja Boga to najbardziej konkretny konkret: być glebą dla Boskich korzeni to więcej nawet – w sensie absolutnej ufności – niż spać *na poduszcze z kamienia*, którą Sterna-Wachowiak wyłuskał z żydowskiego „Tanach”. I obu tym poetom – miemy nadzieję – śnić się będą *POTEM sny pełne wniebowziętej ziemi*, jak czytamy w cytowanym już parę razy komentarzu o. Wacława Oszajcy.

Adriana Szymańska

TEATRUM BYTU

Andrzej Stasiuk
Zima

Wyd. Czarne,
Wołowiec 2001, ss. 50

W twórczości prozatorskiej Andrzeja Stasiuka dominują dwa zasadnicze wątki. W jednym zestawie swoich powieści i tomów opowiadań pisarz czyni literacki użytek z własnych przeżyć i doświadczeń, których życie mu nie poskapiło, szczególnie w czasach upadającego już PRL-u, kiedy to dezercerując z armii i odmawiając służby wojskowej, spotkał się z obfitością szykan, włącznie z odsiadką w karcercze, i kiedy łagodził swe bóle egzystencjalne alkoholem, nocnymi sesjami muzy-

czynnymi i różnymi wybrykami w środowiskach uznawanych za margines społeczny. W tych utworach Stasiuk rozlicza się ze sobą i światem, w jakim mu przyszło żyć – czasem w formie bezpośrednich wyznań i refleksji (m.in. „Jak zostałem pisarzem”, tekst omawiany przeze mnie na łamach „PP” przed dwoma laty), częściej w formule epickiej metafory czy paraboli lub pozornie realistycznej trawestacji tematu („Mury Hebronu”, „Biały kruk”, „Dziewięć”). W drugim zestawie swoich książek Stasiuk wyraża zainteresowanie, fascynację czy wręcz oczarowanie światem, takim, w jakim znalazł się po wydostaniu się ze zdradliwej matni życia wielkomięskiego i otrząśnięciu się ze zmór wegetacji w warunkach zwanych cywilizacyjnymi, światem, który świadomie wybrał, przenosząc się w swoje beskidzkie ustronie, żyjące własnym, uzależnionym od długotrwałej tradycji i bliskości przyrody rytmem.

W tym drugim cyklu prozatorskim mieści się najnowszy tom czy raczej tomik krótkich opowiadań zatytułowany „Zima” – kolejny literacki dokument lokalnego „ukorzenia” pisarza, wprowadzający czytelnika w społeczno-obyczajową specyfikę beskidzkiej małej ojczyzny, ale i przynoszący generalną zadumę nad kształtem ludzkich losów w warunkach życia mniej motywowanego układami politycznymi, bieżącą koniunkturą ustrojową, a świadomego przemijalności ziemskich kwestii, zwłaszcza przedmiotów, ich znikomości i podrzędności wobec porządku wszechświata i Opatrzności. Na ziemię

i wchodzące w jej ekwipunek przedmioty materialne, jak pisze Stasiuk w jednym z tekstów: *Z kosmosu prosi metaliczny blask księżyca, jakby on sam był prostą i elegancką maszyną, i błogosławił swoich ziemskich braci, a przy okazji resztę znieruchomiałych raz na zawsze rzeczy, zarytych w aluwialnych warstwach czasu. I nie wiadomo, czy rzeczy, które żyły i umarły, będą zbawione (...) czy też ich nieskończoność będzie miała pogańską formę powrotu do prażródeł, czyli rozkładu na elementarne cząstki...* W tytułowym opowiadaniu (najpiękniejszym w tomie) pisarz przyznaje się do inspirującej go artystycznej obsesji „rzeczami”, włączając w ich krąg także „nic nie warte” zdarzenia, „biedne” okolice.

„Zima” nawiązuje w swej filozofii i jej artystycznej ekspozycji – zwiędłym, epifanijnym stylu opowieści o ludzkim mikrokosmosie, skupionym pod bezkresem Nieba – do wydanych przed siedmioma laty „Opowieści galicyjskich” i późniejszej „Dukli”, w których to książkach Stasiuk dowiódł, że potrafi swą ciekawość świata, docieklivość poznawczą i oryginalność zmysłów estetycznych przeobrazić w kruszec prozy – wspartej o autentyzm przeżyć, obchodzącej żywo jego samego, a nie wykoncypowanej, wystylizowanej na dobry tekst (co dziś w modzie). Ten nurt Stasiukowej prozy – widoczny również w najlepszych tekstach „Zimy” (bo są tu i słabsze, dość chyba przygodne, można rzec „małorealistyczne” opowiadania) – próbuje jak intencjonalny „reflektor” ujawniać skryte, niełatwo postrzegalne i odczuwalne

metafizyczne podłoże powszedniego widnokładu rustykalno-naturalnej egzystencji. Obcując w tych utworach z na ogół wręcz przyziemnymi tematami (jak np. przedstawiony w jednym z nich zapis dnia życia rencisty, który codzienną szarżyznę swej doli urozmaica sobie wycieczkami do pobliskiego miasteczka i przyglądaniem się w nim ludzkiej krzątaninie), banalnymi obserwacjami (np. szczegółowo rejestrowanych w „Zimie” wszelkich przedmiotów, otaczających bohaterów), jesteśmy tu angażowani równocześnie do swoistego theatrum bytu, odwołującego się również do archetypów świadomości kulturowej i zostawiającego nam w spadku ziarno nostalgia metafizycznej. Ludzki świat przedstawiony czy wyobrażony w „Opowieściach galicyjskich” pozostaje w symbiozie z odwiecznymi prawami dyktowanymi przez przyrodę, ale i przez porządek społecznych rytuałów, ma mityczne korzenie.

W „Opowieściach galicyjskich” życie bohaterów, mieszkańców pewnego osiedla zlokalizowanego na terenie byłej Galicji, toczy się jakby wokół tarczy zegara, na którym centralnie położona w miejscowości wieża kościelna imituje godzinę dwunastą, a przebieg dnia rozgrywa się w zgodzie z obracającym się jak wskazówki cieniem-promieniem wieży; codziennie o podobnych porach mieszkańcy wykonują swe stałe zajęcia z drobnymi odchyleniami od reguły. W „Zimie” podkreślone są już nie tyle rytualne zwyczaje i zachowania, ile przede wszystkim trwałe, niezmiennie horyzonty, w których dzieją się mikroskopijne

w tej skali, a jakże zasadnicze dla bohaterów ich codzienne perypetie; nawet luzinkowa, kolejna wyprawa wspomnianego rencisty – nie mającego w niej żadnego interesu i nie liczącego na żaden konkretny pożytek – do miasteczka w dzień targowy nabiera w pewnym momencie charakteru prawie hieratycznego: *Stał z zadartą głową i obrót rzeczy wciągał go w swój wir. Mijały minuty, a on krążył w KOSMOSIE przedmiotów, domniemań, wyobrażeń i pragnień, bo przecież nawet proste „sprzedam malucha w bardzo dobrym stanie” przywoływało wizję spokojnej porannej podróży („Paweł”, podkr. moje). Mały złodziejaszek Grzesiek usprawiedliwia sobie jakby we własnych oczach swój proceder ogoławania słupów z miedzianych kabli, snując wizję o przemijalności materialnych przedmiotów, postrzegając niełatwo uzyskiwaną nocą na polach zdobycz w wyobraźni już w postaci podlegających niszczyielskim procesom drutów, leżących na stertach innych nic nie wartych przedmiotów. Wszystko razem, cały stos błyskotek, rzeczy tego świata – osuwa się ze wzgórków, osuwa do potoków, woda nadgryza to wolno swoim delikatnym zębem i zgarnia w nurt Ryjaka, Wilszni i Wisłoki, by ponieść na północ, w krainę zimnej śmierci i najgłębsze zapomnienie („Grzesiek”). I tak wszystko razem tu się toczy – tylko w cichą, zimową noc słysząc, jak świat się starzeje...*

Mieczysław Orski

WYPĘDZENIE CZY WYSIEDLENIE?

Bernadetta Nitschke *Wysiedlenie ludności niemieckiej z Polski w latach 1945–1949*

Wyd. WSP,
Zielona Góra 1999, ss. 312

Problem losów Niemców w Polsce po II wojnie światowej od lat budził namiętne spory. Już sama terminologia była przedmiotem zasadniczych kontrowersji, nie mówiąc choćby o kwestii odpowiedzialności za to, co się stało, czy np. klótni wokół stosowanych metod przesiedleń oraz skali wynikłych z tego cierpień i ofiar. Sprawy te przez dziesiątki lat miały w Polsce i w Niemczech określony emocjonalny, ale i polityczny posmak, z którego wielu badaczom było bardzo trudno wyjść.

Niewątpliwie sporo zmian w postawach przyniósł nie tylko nieubłagany bieg czasu, lecz także polityczne przewartościowania i zmiany w świadomości po obu stronach granicy po 1989 r. Otworzyły one nową kartę w dyskusjach naukowych na temat tego, co się stało z Niemcami w Polsce w pierwszych latach powojennych. Zaowocowało to wieloma publikacjami historyków polskich i niemieckich (w tym ogłoszeniem rezultatów wielu wspólnych badań), odchodzących od emocjonalnego i politycznego zaciętrzewienia. Dowodem tego jest omawiana tutaj publikacja Bernadetty Nitschke,

oparta na szerokiej i wszechstronnej kwerendzie źródłowej w najważniejszych polskich i niemieckich zespołach archiwalnych. Ponadto praca wykorzystuje ogromną już przecież literaturę przedmiotu.

Prezentowane studium podejmuje w sposób kompleksowy pełen sprzecznych stereotypów problem wysiedlenia Niemców z Polski. Ukazuje trudne i skomplikowane położenie ludności niemieckiej i ludności rodzimej na ziemiach, które po Konferencji Poczdamskiej przypadły Polsce, analizuje meandry polityki władz polskich wobec tej społeczności. Należyne miejsce w książce zajmują problemy usuwania skutków polityki germanizacyjnej wobec ludności rodzimej oraz kierunków zabiegów polonizacyjnych wobec ziem zachodnich i północnych. Autorka poświęca również sporo miejsca relacjom między Polakami a Niemcami na tych terenach. Wreszcie przedstawia szczegółowo cele polskich władz dotyczące wysiedlenia Niemców oraz metody ich realizacji. Bardzo ważną częścią pracy są obliczenia statystyczne dotyczące wysiedleń, w wielu częściach dokonywane szacunkowo przez samą autorkę. Posługując się fragmentarycznymi danymi z różnych źródeł stara się zaprezentować całościową statystykę wysiedleń. Dochodzi do wniosku, że w latach 1945–1949 wysiedlono z Polski w sposób zorganizowany 2,617 mln Niemców, do tego w 1945 r. (przed Konferencją Poczdamską) ok. 1 mln. Szczyt zorganizowanych wysiedleń przypadł na lata 1946–1947.

Autorka w swoich rozważaniach nie waha się podejmować spraw

kontrowersyjnych. Analizuje bezduszny i często zbrodniczy stosunek uciekających organów administracji i partii nazistowskiej do własnych rodaków, co spowodowało tysiące ofiar. Nie stroni od sygnalizowania aktów barbarzyństwa, gwałtu itd. popełnianych na Niemcach przez żołnierzy Armii Czerwonej. Podkreśla, że wysiedlenie Niemców było skutkiem wojny przegranej przez III Rzeszę, a decyzja podjęta została przez zwycięskich aliantów, na których spada również część odpowiedzialności za jej następstwa. Próbuje zrozumieć postawę wielu Polaków, dotkniętych osobiście prześladowaniami nazistowskimi, którzy później mścili się na ludności niemieckiej. Stanowiło to szerszy objaw rozluźnienia więzów moralnych i społecznych po barbarzyńskiej wojnie. Sygnalizuje także, że było sporo normalnych, ludzkich stosunków między Polakami a Niemcami, co często umyka uwadze zacietrzewionych historyków i polityków. Wszelako relacjonuje prześladowania, gwałty na ludności niemieckiej oraz rodzimej po 1945 r. Przedstawia okrutne często warunki, w jakich Niemców wysiedlano. Dokumentuje też, posługując się relacjami samych przesiedleńców, tragedię oderwania od ziemi rodzinnej, zerwania więzów społecznych i sąsiedzkich. Zwraca uwagę na los ludności rodzimej, np. Ślązaków, Mazurów, którą często traktowano jak Niemców. Gorzka to ironia losu, że ci, którzy przetrwali ciężki ucisk germanizacyjny, w wymarzonej przez nich Polsce zostali zrównani ze swoimi prześladowcami. Taki obraz być może wielu dzisiej-

szym Polakom lepiej wytłumaczy, dlaczego w Niemczech określa się to zjawisko dosyć powszechnie jako wypędzenie. Ten termin budził i budzi u wielu naszych rodaków oburzenie. Mam nadzieję, że studium B. Nitschke pomoże zweryfikować te skrajne postawy.

Niewątpliwie wiele też postawionych przez autorkę, dotyczących np. szacunków liczby wysiedlonych, winno być przedmiotem weryfikacji. Praca pokazuje ponadto, jak sporo jest luk w historiografii dotyczącej tamtego okresu po stronie polskiej i niemieckiej. Można dyskutować np. z fragmentami poświęconymi postawie polskiego Kościoła katolickiego wobec wysiedleń, które są wyraźnie słabiej udokumentowane niż reszta rozważań – z tego powodu sporo niejasnych sformułowań i błędów. Pozostaje też do gruntowniejszego zarysowania skomplikowany problem relacji władz radzieckich wobec ludności niemieckiej i polityki wysiedleńczej w pierwszych latach powojennych. Niemniej jednak książka B. Nitschke to studium wnikliwe i rzeczowe, oparte na solidnym warsztacie badawczym, i bogatej bazie źródłowej. Praca ta przynosi wiele nowych ustaleń w polskiej historiografii i nie boi się stawiania też kontrowersyjnych, idących niekiedy mocno wbrew potocznej wiedzy historycznej w Polsce.

Jarosław Macuła

INNA KSIĄŻKA

Jerzy Prokopiuk
Labirynty herezji

Warszawskie Wydawnictwo
Literackie Muza SA,
Warszawa 1999, ss. 316

Chciałem zacząć od prowokacyjnej deklaracji autora, ale poprzedzę ją uwagą katolickiego teologa, ks. Wacława Hryniewicza: *Rozwój dogmatyczny dokonuje się w dużej mierze dzięki twórczości teologów. Wśród nich są – jak podkreśla S. Bułgakow – nie tylko Ojcowie i nauczyciele Kościoła, ale również osądzeni przez niego heretycy. Teraz łatwiej przywołać Jerzego Prokopiuka: Niech więc będzie jasne od samego początku: Ja piszący te słowa – przeciwko wszelkiej ortodoksji – uważam się za heretyka i za gnostyka, i szczerę się tym, że nim jestem. Jakże bowiem nie być dumnym, jeśli należy się do – niewielkiej, przyznaję – grupy ludzi, która nazwę swą bierze od umiłowania wolności i poznania?* (s. 7). Książkę tę traktuję jako zaproszenie do spotkania, do sporu, a może raczej po prostu do dialogu. Tych kilka uwag traktuję jako skromne podjęcie tego zaproszenia.

Nim zacznę zajmować się książką, parę słów o jej autorze. Może warto zacząć od nieobojętnego (dla sposobu czytania tej książki) wyznania: przyjaźnimy się. Przypadliśmy sobie do gustu. Najpierw, przed kilku laty, przypatrując się sobie z pewną nieufnością (on – redaktor naczelny heretyckiego, jak to nazy-

wa, nieregularnika „Gnosis”, a ja – również redaktor naczelny pisma nader ortodoksyjnego „Życie Duchowe”) na sesji poświęconej nowej duchowości, a potem, już z coraz mniej skrywaną sympatią na sesji poświęconej aniołom jako duchowej osnowie świata. Jerzy Prokopiuk mówił o aniołach w gnozie i w antropozofii, a ja o aniołach u św. Ignacego Loyoli. Kończąca dyskusja ujawniła, że jesteśmy sobie jakoś dziwnie bliscy. To pewnie zasługa „gnostycko-loyolowych” aniołów. Potem spotkaliśmy się znowu. Tym razem to Jerzy zaprosił mnie na faustowskie spotkanie. Pretekstem była dyskusja nad nowym, znakomitym i jubileuszowym jednocześnie przekładem Adama Porębskiego „Fausta” Goethego.

Te powyższe uwagi tylko pozornie nie mają związku z „Labiryntami herezji”, tak naprawdę to zacząłem mówić o sposobie jej powstania. Nie jest to książka pisana „od deski do deski”, to raczej rejestr takich przyjaznych spotkań-rozmów ze znaczącymi ludźmi, jak Rudolf Steiner, Robert Walter czy Fritjof Capra, z dziennikarzami, autorami tłumaczonych czy czytanych tylko książek. Są też wcześniej publikowane artykuły z różnych raczej trudno dostępnych czasopism. Dobrze się więc stało, że mamy to wszystko zebrane i poukładane w trzech, wzajemnie się dopełniających częściach. Najpierw poznajemy różne ścieżki gnozy, następnie autor wtajemnicza nas w wyznawaną przez siebie wiedzę duchową, czyli antropozofię, by zakończyć całość gorącym apelem o przyjęcie nowego paradygmatu cywilizacyjnego, nazywanego paradygmatem wyobraźni.

Ważność i istotność książki J. Prokopiuka polega moim zdaniem na postawieniu kluczowego zagadnienia – stosunek chrześcijaństwa ortodoksyjnego do inaczej, a więc nieortodoksyjnie, czy heretycko myślących. Autor książki jest w swym oglądzie bezlitosny, ale rzadko niesprawiedliwy. Wytyka grzechy naprawdę popełnione. Można się nie zgadzać z ogólną diagnozą, ale na pewno warto ją usłyszeć: *Tragedią dziejów Europy stał się rezultat procesu, do którego doszło w młodym chrześcijaństwie: chodzi tu o klęskę, jaką w pierwszych kilku wiekach jego istnienia poniosła ezoteryka chrześcijańska (przede wszystkim gnoza) w konflikcie z egzoteryczną jego ortodoksją. Zwycięstwo „Kościoła biskupiego” – biurokracji kościelnej sprzymierzonej ze zindoktrynowanym „ludem bożym” – nad duchową, gnostyczo-charyzmatyczną, elitą ówczesnego Kościoła oznaczało zarazem zwycięstwo materii nad duchem, cywilizacji nad kulturą* (s. 311).

„Labirynty herezji” wyrosły z protestu wobec nadużyć władzy, zwłaszcza tej duchowej, lektura tej książki może nauczyć pokory, której tak bardzo oczekiwał od swoich uczniów Mistrz z Nazaretu. W każdym razie taką lekcją stała się ta książka dla mnie. Bynajmniej nie stałem się adeptem antropozofii czy neognozy, ale mam poczucie, że właśnie te pojęcia przestały być zbiorami pustymi czy kaznodziejскими straszakami. Autor mówi o swoich przekonaniach z pasją, ale również z jasnością, której nie jeden teolog mógłby tylko pozazdrościć.

Najwięcej miejsca w refleksji Prokopiuka zajmuje antropozofia,

a zwłaszcza jej twórca Rudolf Steiner. Obecnie czytelnik polski jest w lepszej sytuacji, bo sporo pism Steinera już się po polsku ukazało, można więc wyrobić sobie zdanie na ich temat, a tak nie było, gdy swoje konferencje i artykuły ogłaszał Prokopiuk. Osobiście nie mam zamiaru „rozprawiać” się z antropozofią, bo się za mało na niej znam, kusi mnie jednak, by przywołać „osiem procesów psychicznych”, przez które jej adept winien przejść, bo przypominają zasady ascezy nader ortodoksyjnej, albo raczej są przykładem zwykłego zdrowego rozsądku, oto one: *Właściwe myślenie: baczenie na własne myśli, odróżnianie w nich tego, co istotne, od tego, co nieistotne, wsłuchiwanie się w myśli rozmówców połączone z unikaniem negatywnej postawy wobec nich.*

Właściwy sąd: decydowanie się nawet w najdrobniejszych sprawach tylko na podstawie dokładnego ich rozważenia, tępienie własnej bezmyślności, pielęgnowanie konsekwencji w myśleniu i działaniu.

Właściwe słowo: mówienie tylko rzeczy znaczących, rezygnacja z mówienia dla spędzenia czasu, nauka milczenia, umiejętność przysłuchiwania się innym i rozmyślenia nad ich słowami.

Właściwy czyn: działanie rozropne, postępowanie realizujące wartości wieczne, działanie dla dobra ludzi, działanie przede wszystkim z własnej przemyślanej inicjatywy.

Właściwy punkt widzenia: nierozpraszcianie się w życiu tandetnym, działanie zgodnie z prawami ducha i natury, unikanie niepokoju i zbędnego pośpiechu, życie jako pole do rozwoju.

Właściwe dążenie: działanie w granicach możliwości, ale niezaniechanie żadnej sposobności do działania, realizowanie ideałów (obowiązków), pomaganie ludziom.

Właściwa pamięć: uczenie się od życia (świadome), poprawianie swych błędów, uczenie się działania od innych (od dzieci i dorosłych).

*Właściwa samoobserwacja: obserwowanie swego wnętrza (codziennie) – 5 minut dziennie; samokrytyczne sprawdzanie własnych ideałów i ich realizacji (s. 132-133). Cytat może i przydługi, ale wskazujący na interesującą zbieżność różnych tradycji duchowościowych. Tak więc, nim potępimy wszelkie herezje, gnozy, New Age i antropozofie, poświęćmy im trochę uwagi choćby po to, by własną wiarę i religię oczyścić i wzmocnić. Jerzy Prokopiuk jest w tym nader pomocny i mogę chyba odnieść do niego opis, którym opatrzył bohaterów książki Anne Bancroft, „Współcześni mistycy i mędrcy”: *Każdy z nich bowiem jest „pontifexem” – i to w podwójnym znaczeniu. Przede wszystkim zatem jako nosiciel wiedzy i doświadczenia, które wskazuje człowiekowi drogę – most właśnie – ze świata, w którym żyje: świata ułudy i upadku, do świata boskiego, jedynie prawdziwego. Ponadto jednak niemal każdy z nich buduje most między owym boskim światem, światem duchowym, a światem każdego z nas, zwykłych ludzi (s. 297). I ostatnie słowo z książką tylko pośrednio związane. Dziesięciolecia trwająca działalność translatorska Jerzego Prokopiuka wzbogaciła humanistykę polską o ważną obecność wielu wybitnych uczonych, by**

wspomnieć tylko Carla Gustawa Junga.

Stanisław Obirek SJ

NA ANTYKOŚCIELNYM FRONCIE

Barbara Fijałkowska *Partia wobec religii i Kościoła w PRL t. I 1944-1955*

Uniwersytet
Mazursko-Warmiński
w Olsztynie,
Olsztyn 1999, ss. 256

Procesem zmagania się komunistycznej partii z Kościołem i wysiłkami uczynienia z Polski kraju laickiego zajęła się Barbara Fijałkowska w ambitnym cyklu trzech tomów, obejmujących całe dzieje PRL-u. Autorka stawia tezę niezbyt wygodną dla byłych działaczy PZPR. Utrzymuje bowiem, że walka z Kościołem i religią katolicką była niezmiennie jednym z głównych celów strategicznych komunistów polskich, poczynając od 1944, a kończąc na 1989 r., i stara się udokumentować to twierdzenie bogatym materiałem aktowym ze zbiorów Archiwum Akt Nowych w Warszawie, załączając wiele interesujących dokumentów w aneksie.

Obie strony od początku zdawały sobie dobrze sprawę, z jak trudnym przeciwnikiem będą miały do czynienia. Kościół nie ukrywał, że walczyć będzie nie tylko o prawa dla siebie, ale także dla całego narodu.

Komuniści stosowali przeciw Kościołowi wyszukaną taktykę. Początkowo, gdy gruntowali dopiero swoją władzę, przedstawiciele władz państwowych nie wzbraniali się od udziału w mszach polowych i procesjach, rzucając się gorliwie na kolana przed Najświętszym Sakramentem. Duchowni katolicy uczestniczyli z kolei w uroczystościach państwowych. Ta idylla nie trwała jednak długo. Bardziej ostre ataki rozpoczęto w 1947 r., a więc po sfałszowanych wyborach. Od 1949 r. partia zaostrzyła walkę z „ostoją reakcji”, nękając Kościół coraz to nowymi dekretnami i rozporządzeniami, a zwłaszcza dekretem o „wolności religijnej”, ograniczającymi swobodę uprawiania kultu religijnego oraz stan posiadania. W grze psychologicznej wytoczono najcięższe działa propagandy, używając najgorszych epitetów i inwektyw z arsenału komunistycznej nowomowy.

Zbiegły we wrześniu 1954 r. na Zachód funkcjonariusz bezpieki Józef Świątło utrzymywał, że plan walki z Kościołem w Polsce został opracowany w Moskwie, jeszcze przed 1945 r. Jego twórcą miał być gen. NKWD Iwan Sierow. W wystąpieniu przeciw polskiemu Kościołowi zaangażowani byli sowieccy funkcjonariusze służb specjalnych, pełniący często funkcję doradców, których nie brakowało wtedy w Polsce. 9 I 1953 r. utworzono Departament XI, który zajmował się Kościołem rzymskokatolickim, innymi wyznaniem oraz środowiskami katolików świeckich. Na jego czele stanął Karol Więckowski, oficer wywiadu sowieckiego.

Wszyscy przedstawiciele polskiego frontu antykościelnego cieszyli się zaufaniem NKWD.

Bolesław Bierut swoją gorliwość zaskakiwał nawet Stalina. Pilnie wypełniał dyrektywy Wielkiego Wodza, jak choćby w sprawie dokonania rozłamu w Kościele. W Polsce wkrótce pojawiła się sterowana przez aparat bezpieczeństwa grupa księży-patriotów, którzy utworzyli przy ZBoWiD Komisję Księży i w zamian za aktywne wspieranie komunistycznej władzy otrzymywali opiekę i korzystali z licznych przywilejów. Do współpracy zwerbowano też Bolesława Piaseckiego, który, stojąc na czele Stowarzyszenia Pax, lansował koncepcję zjednywania katolików dla idei socjalizmu.

W polityce partii komunistycznej wobec Kościoła nie brakowało paradoksów. *Wiele wskazuje na to – pisze Fijałkowska – że istotnie Stalin w jakimś stopniu powściągał, hamował radykalizm planów Bieruta wobec Kościoła. Jako stary i doświadczony gracz polityczny sowiecki dyktator wiedział, że nieprzekraczalną granicą prześladowań Polaków, jeżeli chce się mieć w Polsce spokój, jest pozostawienie możliwości w miarę normalnej egzystencji polskiemu Kościołowi. Dlatego też dopóki żył Stalin, Prymas Wyszyński i członkowie Episkopatu byli w miarę bezpieczni.* Grozę tego stwierdzenia uzmysłowić może fakt, że w samym tylko 1950 r. aresztowano 132 księży.

Atakowany Kościół zdecydował się na podpisanie 14 IV 1950 r. z rządem porozumienia, gdyż prymas Wyszyński uważał, że po tak straszliwej wojnie Kościół nie

jest przygotowany do konfrontacji z reżimem komunistycznym. Nie przekreśliło to represji wobec duchownych. Komuniści utworzyli Urząd do Spraw Wyznań na czele z ministrem Bida. Zarówno centrala, jak i ekspozytury w terenie stały się ważnym organem w walce z Kościołem. 5 V 1953 r. ukazało się zarządzenie Rady Ministrów w sprawie wykonywania dekretu o obsadzaniu stanowisk kościelnych, dające państwu władzę odwoływania zarówno księży, jak i biskupów. Nie brakowało także oskarżeń o organizowanie dywersji i szpiegostwa i o pospolite przestępstwa kryminalne. Zapadały kary długoletniego więzienia.

Po śmierci Stalina i opublikowaniu przez biskupów memoriału „Non possumus” komuniści postanowili przystąpić do ostatecznej rozgrywki z Kościołem. 25 IX 1953 r. aresztowano prymasa Wyszyńskiego, a decyzję tę uzgodniono z towarzyszami radzieckimi. Ten bezprzykładny akt samowoli władze nazwały eufemistycznie *opuszczeniem Warszawy* przez prymasa i *zamieszkaniem* w wyznaczonym klasztorze. Z pełną hipokryzją utrzymywano, że postępowanie takie miało być wyrazem troski o normalizację stosunków między państwem i Kościołem. O atmosferze tamtych czasów niech świadczy fakt, że w dwa dni po aresztowaniu prymasa samokrytykę złożył Episkopat Polski. W specjalnym oświadczeniu odcięto się od biskupa Kaczmarka i nie wymieniono z imienia – prymasa Wyszyńskiego. 17 grudnia biskupi polscy złożyli w Urzędzie Rady Ministrów ślubowanie na wierność Polsce Ludowej.

Metody walki z Kościołem były rozmaite. Nie dopuszczano do zakładania nowych jednostek duszpasterskich, poddawano szczególnie ochronie tzw. księży pozytywnych, stosowano wobec duchownych maksymalne stawki podatkowe, podsluchiowano, czytano cudze listy, pisano anonimy, werbowano konfidentów, kompromitowano księży, którzy nie chcieli iść na współpracę, manipulowano opinią publiczną. Wszystko to robiono pod płaszczykiem zwalczania wrogiej działalności Kościoła. Z pełną hipokryzją twierdzono, że wrogi stosunek reakcyjnej części kleru, tzn. *agentury imperializmu amerykańskiego*, do Polski Ludowej przejawiał się w propagandzie z ambony i *czynnym udziale księży w organizacjach podziemnych (terrorystycznych)*.

Wicedyrektor V Departamentu Henryk Chmielewski instruował w marcu 1949 r. aktyw MBP, jak walczyć skutecznie z duchowieństwem. Radził skupić się na najważniejszych zakonach, takich jak jezuici czy dominikanie, oraz nastawić się na długofalową pracę z agenturą werbowaną w środowiskach kościelnych. Trudno się dziwić, że wychowany w takiej atmosferze syn Chmielewskiego – Waldemar stał się trzydzieści lat później jednym z zabójców ks. Jerzego Popiełuszki.

Walka z Kościołem katolickim osłabła nieco po 1954 r., gdy nastąpiła rozprawa ze wszechwładną bezpieką i dokonano licznych aresztowań czołowych funkcjonariuszy ministerstwa.

B. Fijałkowska słusznie podkreśla, że częste zmiany stosunku partii do Kościoła nie oznaczały nowej

linii politycznej. *Metody pracy aparatu bezpieczeństwa* – konkluduje autorka – w okresie całego 45-lecia PRL nie zmieniały się w sposób zasadniczy. Można mówić jedynie o pewnym osłabieniu metod i zwyczajnego terroru w krótkich okresach odwilżowych, związanych z kolejnymi kryzysami politycznymi. Odnosi się to również do walki z Kościołem. Z biegiem czasu mniejszą rolę odgrywała przemoc, coraz szerszy zasięg przyjmowało natomiast nękanie duchowieństwa metodami administracyjnymi i karno-administracyjnymi.

Trudno się zgodzić z inną tezą autorki, że zmiana taktyki była postrzegana przez społeczeństwo jako złagodzenie kursu wobec Kościoła i religii. Złudzeniu temu mogły ulegać pewne kręgi i to tylko na początku ciemniowej drogi socjalistycznego rozwoju. Po kolejnych politycznych zwrotach i przetłomach ci, którzy tak twierdzili, byli albo politycznymi ślepcami, albo karierowiczami, dla których PRL, zwłaszcza w swoich schyłkowych latach, stanowił prawdziwą oazę. Profity uzyskiwano w zamian za czerwoną legitymację i publiczne slogany, w które nikt już nie wierzył. Dla takich ludzi nawet zabójstwo ks. Popiełuszki i kilku innych duchownych w latach 80. nie stanowiło wstrząsu, który mógłby ich zmusić do wyrzutów sumienia. Najsmutniejsze jest to, że ludzie ci nie pomylili się w swoich rachubach, bo przeżyli upadek PRL-u i pozostali na wyżynach społecznych, należąc dzisiaj do partii postkomunistycznej. Ze względów wyborczych zabiegają o poparcie ludzi wierzących, a ci, jakby

dotknięci amnezją, gotowi są udzielić im rozgrzeszenia.

Jerzy Gaul

Z życia Kościoła

Miłość zbuduje Ukrainę

11 listopada 2001 r. zorganizowano we Lwowie, już po raz drugi, Dzień Pojednania, tym razem pod hasłem: „Miłość zbuduje Ukrainę”. Lwów jest miastem wielonarodowym: żyją tu Ukraińcy, Rosjanie, Polacy, Ormianie, Żydzi, Cyganie; mieszkańcy tworzą mozaikę konfesyjno-religijną, są tu wyznawcy podzielonego wewnątrznie prawosławia, katolicyzmu bizantyjsko-ukraińskiego, łacińskiego i ormiańskiego, wyznawcy Ormiańskiego Kościoła Apostolskiego, protestanci, wyznawcy judaizmu, islamu i Kriszny. Organizatorem Dnia Pojednania zależało na tym, aby mieszkańcy prawie milionowego Lwowa nie naśladowali budowniczych wieży Babel, ale żyli według słów zaczerpniętych z Księgi Przysłów Salomona: *Zawali się pałac zachwanych, a namiot potulnych rozkwitnie* (Prz 14,11).

Jednym z głównych inicjatorów Dnia Pojednania był mer miasta Lwowa, p. Wasyl Kujbida. W ramach obchodów odbyła się uroczysta procesja z przedstawicielami władz, różnych religii i wyznań chrześcijańskich. Kiedy procesja dotarła aż do ratusza, z jego balkonu poszczególni przedstawiciele kierowali swoje postanie do zebranych. Zaniciono również ekumeniczną modlitwę o miłość we wspólnocie: *Gromadnie, Panie, stoimy przed ogromem Twojej mocy na środku miasta, które z Twojej woli powstało przed wieloma wiekami, a z Twojego błogosławieństwa zostało nazwane imieniem, jakie nosi aż do dziś. Stoimy, Panie, wobec nieskończonej wielkości Twojej – ci, którzy narodzili się tu, i praojcowie, jacy mieszkali tu od początku, i ci, którzy przybyli tu z wszystkich stron w poszukiwaniu swojego miejsca na ziemi. Stoimy i modlimy się, Panie, abys Ty dał szczęście temu miastu i nam [mieszkającym] w nim – z wielkiej łaskawości Twojej, bo wierzymy, że cierpienie Twoje jest głębokie, a miłość Twoja – niedościgniona. Prosimy Ciebie, Panie, abys uczynił z nas jedną wspólnotę, jeden żywy organizm, napętniwszy prądy naszej świadomości ożywiającą krwią miłości. Pokrop nas miłością, Panie, ożyw nas Duchem Twoim, jak ożywiłeś na początku wieków ojców naszych i niechaj nigdy pod Twoją opieką nie spotka nas anemia złośliwości i gniewu, niechaj nigdy nie będzie dotknięta nasza miłość ślepotą nienawiści. Uczyń nas, Panie, wspólnotą wśród wspólnot, narodem wśród narodów, państwem wśród państw, a my wystawiać będziemy imię Twoje, Panie, na wieki wieków. Amen.*

Posłanie kard. Lubomyra Huzara

Zwierzchnik Ukraińskiego Kościoła Greckokatolickiego, arcybiskup większy Lwowa, kard. L. Huzar wystosował specjalne posłanie, w którym zauważył, iż sukces Dnia Pojednania zależy od duchowego przygotowania. Przypomniął o tragicznych wydarzeniach z 11 września ub.r. w USA, które każą się zastanowić nad stanem swojej duszy. Na ich podstawie można zaobserwować, do czego doprowadza nienawiść. Dlatego kard. Huzar w Dniu Pojednania zachęca, aby każdy odpowiedział sobie na pytanie, czy nie zionie do kogokolwiek jadem nienawiści? Proces jednoczenia rozpoczyna się bowiem w sercu każdego człowieka. Wiele na temat pojednania mówi Pismo Święte, a zwłaszcza Nowy Testament pokazuje, iż zjednoczyć się z Chrystusem oznacza znaleźć samego siebie, otworzyć się na bliźniego i przyjąć miłość Bożą. Dzień Pojednania to czas błogosławiony, który trzeba maksymalnie wykorzystać w tym świecie, który coraz bardziej moralnie degraduje ludzkość, gdzie nienawiść staje się ideologią postępowania, a człowiek patrzy na innego krzywym okiem. Dlatego pojednanie jest jedyną prawidłową chrześcijańską odpowiedzią, która winna prowadzić do sakramentu spowiedzi jako sakramentu pojednania, a następnie do sakramentu Komunii św. Do takiego przeżywania Dnia Pojednania kard. Huzar zachęcił zwłaszcza wiernych Ukraińskiego Kościoła Greckokatolickiego.

Posłanie bp. Stanisława Padewskiego

Biskup pomocniczy archidiecezji lwowskiej obrządku łacińskiego Stanisław Padewski w swoim posłaniu nawiązał do słów francuskiego myśliciela i kaznodziei G. Lacordeura, który powiedział: *Chcesz być szczęśliwy przez chwilę – zemścij się, chcesz być zawsze szczęśliwy – przebacz*. Te słowa stały się punktem odniesienia posłania bp. Padewskiego. Nienawiść jest zjawiskiem psychopatycznym i dlatego wymaga terapii przez uzdrawiający wpływ pojednania i wybaczenia. W politycznym świecie mamy do czynienia z wojnami lokalnymi, a w mniejszych rozmiarach z wojnami w czterech ścianach naszych domów. Po wielokrotnym doświadczeniu niesprawiedliwości człowiek cierpi i trudno mu wybaczyć, ale nie ma innego wyjścia jak przebaczenie. Osoba, która nienawidzi, gnije od środka i nosi w sobie śmiertelny zarodek zepsucia. Przykładem jest współczesny terroryzm. Bp Padewski podkreślił, iż granica dobra i zła przebiega przez serce człowieka, a nie przez granice państwowe. Tutaj w swoim posłaniu

odwołał się do myśli Kartezjusza, który wskazał, iż nienawiść w sposób istotny szkodzi nie tylko psychicznemu, ale i fizycznemu zdrowiu. Człowiek jako osoba społeczna potrzebuje akceptacji. Psychopatycznym zjawiskiem jest ksenofobia, podkreślił bp Padewski, czyli stworzona przez osobę rzeczywistość oglądana przez okulary zła. Trzeba rozróżniać prawdziwą nienawiść od krótkotrwałego gniewu, który ma charakter oburzenia spowodowanego drobną niesprawiedliwością. Również św. Paweł pisał do Efezjan: *Gniewajcie się, ale nie grzeszcie. Niechaj słońce nie zachodzi nad waszym gniewem* (Ef 4,26). Wybaczenie nie oznacza bowiem zrzeczenia się swoich słuszných praw, bo pokój jest dziełem sprawiedliwości. Na zakończenie swego posłania bp Padewski zauważył, że najłodszą chrześcijańską zemstą jest przebaczenie.

Posłanie abp. Makarego

Abp Makary jest ordynariuszem archidiecezji lwowskiej oraz diecezji równieńsko-wołyńskiej i tawrojskiej Ukraińskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego, który nie jest uznawany przez świat prawosławny za Kościół kanoniczny, ale jest traktowany jak Kościół schizmatyczny. Abp Makary wskazał w swoim posłaniu, iż potrzebne są zmiany, które pomogłyby skonsolidować społeczeństwo, niezależnie od podziałów religijnych i konfesyjnych oraz narodowych. W tym kontekście abp Makary nawiązał do modlitwy arcykapłańskiej Jezusa: *Aby wszyscy stanowili jedno* (J 17,21). Częstoć leczymy się z choroby braku tej jedności, ale nie szukamy przyczyn choroby, upodabniając się do owych pięciu nierozsądnych panien z przypowieści (Mt 25,1-13). A przecież chrześcijaństwo to religia miłości: na przykazaniu miłości opiera się całe Prawo i Prorocy (Mt 22,40). Chrześcijanin jako członek Ciała Chrystusowego nie może zatem być obojętny na cierpienia innego chrześcijanina, podkreślił abp Makary, a za św. Janem Chryzostosem powtórzył, iż miłość jest źródłem wszelkich dóbr i rodzi pokój.

Przedstawiciele innych wyznań chrześcijańskich i religii

Oprócz przedstawicieli Ukraińskiego Kościoła Greckokatolickiego, Kościoła rzymskokatolickiego i Ukraińskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego w Dniu Pojednania wzięli czynny udział i wy-stosowali swoje odezwy również przedstawiciele innych wyznań

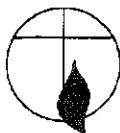
chrześcijańskich i religii. W imieniu abp. Grigorisa z Ormiańskiego Kościoła Apostolskiego postanie wystosował proboszcz kościoła ormiańskiego we Lwowie ks. Tadeos Geworgian. Swoje postanie wystosował również zwierzchnik Związku Kościołów Ewangelicznych Chrześcijan Baptystów, bp I. Romaniuk. Również ze swoją odezwą zwrócił się biskup Kościoła Chrześcijan Wiary Ewangelicznej, Wasyl Bojenko, pastor Kościoła chrześcijańskiego „Objawienie Chrystusa”, Andrij Borodatyj, oraz dyrektor oddziału informacji Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego, redaktor Ukraińskiego Towarzystwa Biblijnego, pastor B.F. Kaczmar. Spośród przedstawicieli innych religii z posłaniem do mieszkańców Lwowa zwrócili się: zwierzchnik wspólnoty progresywnego judaizmu miasta Lwowa „Ture Zahav” M. Holdman, zwierzchnik wspólnoty religijnej muzułmanów Lwowa Iżberdiejew Nabiulla Abdullowycz oraz zwierzchnik wspólnoty religijnej świadomości Kriszny we Lwowie Ihor Krawec.

Wizyta katolikos-patriarchy Ormiańskiego Kościoła Katolickiego

Na zaproszenie zwierzchnika Ukraińskiego Kościoła Greckokatolickiego, arcybiskupa większego Lwowa, kard. L. Huzara w listopadzie 2001 r. przybył na Ukrainę zwierzchnik Ormiańskiego Kościoła Katolickiego, katolikos-patriarcha Nerses Bodros XIX. Miejszem stałego pobytu patriarchy-katolikos jest Liban, skąd przybył do Kijowa, następnie udał się do Chmielnicka, Kamieńca Podolskiego, Czerniowiec, miasteczka Kuty, Iwano-Frankiwska (Stanisławowa), Charkowa i wreszcie do Lwowa. Tutaj dostojny gość odprawił uroczystą Eucharystię w greckokatolickiej katedrze Św. Jura oraz panichidę, czyli nabożeństwo w intencji zmarłego przed 100 laty arcybiskupa Ormiańskiego Kościoła Katolickiego Izaaka Izakowicza. Następnie oficjalna delegacja z katolikosem-patriarchą na czele udała się na cmentarz, gdzie spoczywają doczesne szczątki abp. Izakowicza oraz innych duchownych i wiernych Ormiańskiego Kościoła Katolickiego. Podczas spotkania z merem miasta katolikos-patriarcha poprosił go, aby pomógł w odnalezieniu grobu ostatniego arcybiskupa Ormiańskiego Kościoła Katolickiego Józefa Teodorowicza, ponieważ jak dotąd miejsce jego spoczynku jest nieznane. Mer miasta odpowiedział: *Przykro mi, ale podobne problemy mamy i my z miejscami pochówku ukraińskich duchownych oraz wybitnych działaczy politycznych. Mer*

spodziewał się, że katolikos-patirarcha wesprze utworzenie we Lwowie diecezji ormiańskiej. Jednakże katedra, która do II wojny światowej należała do Ormiańskiego Kościoła Katolickiego, obecnie jest wykorzystywana przez Ormiański Kościół Apostolski, który nie jest w pełnej jedności z Kościołem rzymskokatolickim. Obecnie Ormiański Kościół Katolicki nie ma we Lwowie swojej świątyni, ale jako tymczasową siedzibę ma zamiar wykorzystać greckokatolicką katedrę Św. Jura, a sam katolikos-patriarcha myśli o tym, aby reaktywować we Lwowie arcybiskupstwo dla katolickich Ormian.

Marek Blaza SJ



ŻYCIE DUCHOWE

W temat numeru 30/2002 „Któż mnie wyzwoli?” wprowadza J. Augustyn SJ, podkreślając, że chrześcijaństwo zna tylko jedną odpowiedź na to pytanie – jest nią Jezus Chrystus. Nakreślony w artykule wstępnym temat podejmują następnie: ks. D. Jastrząb, D. Kowalczyk SJ, L. Grygiel, P. Góralczyk SAC, W. Żmudziński SJ. Refleksją na temat ekumenizmu jako nowego kształtu miłości dzieli się S. Obierek SJ, a P. Adamczyk SJ pisze o tym, co dzieje się w Nowym Jorku w kolejnych dniach upływających od zamachu 11 września.

W dziale „Duchowość Ćwiczeń” K. Osuch SJ pisze o ignacjańskim rachunku sumienia, a w dziale „Modlitwa i życie” K. Wons SDS analizuje powołanie paschalne chrześcijanina. Owocami adoracji Najświętszego Sakramentu dzieli się tutaj także Brat Moris ze wspólnoty Małych Braci Jezusa. W dziale tym nie zabrakło także fragmentów z pism klasyka duchowości – bł. Jana van Ruysbroeka.

Interesujące są zamieszczone w tym numerze „Rozmowy duchowe” ze S. Stuligroszem, założycielem Poznańskich Słowików; z L. Fabre, założycielem międzynarodowej wspólnoty „Chemin Neuf”; z J. Augustynem SJ na temat relacji między dojrzałością osobową a świętością.

Dział „Pytania i odpowiedzi” podejmuje tym razem problem „świętego i nieświętego gniewu”.

Cena 1 egz. w sprzedaży wynosi 16,00 zł, w prenumeracie 13,00 zł. Koszt prenumeraty rocznej 52,00 zł, półrocznej 26,00 zł.

e-mail: z-d@wydawnictwom.pl

„SZUM Z NIEBA”

Marcowo-kwietniowy numer (2/2002) podejmuje temat zmartwychwstania, poczynając od naszego codziennego zmartwychwstania z grzechu. Przeczytamy w nim m.in. o ewangelizacji w więzieniu oraz o historii nawrócenia jednej z więźniarek – Kamili, co po wyjściu na wolność doprowadziło ją do służby innym.

Amerykański charyzmatyk, o. Robert DeGrandis SSSJ opowiada w wywiadzie o darze uzdrowienia i otwieraniu się na Pana Boga w każdym wymiarze naszego życia. Kontynuując cykl modlitw o uzdrowienie międzypokoleniowe jego autorstwa, tym razem zachęamy do pojęcia Modlitwy o uzdrowienie dzieci oraz Modlitwy uzdrowienia naszej seksualności.

„Na pomoc rodzinie” – o. D. Ange mówi, jakie zagrożenia stoją przed współczesną rodziną oraz komentuje moralne aspekty wejścia naszego kraju do Unii Europejskiej.

W tym numerze znajdziemy także stałe cykle formacyjne Odnowy w Duchu Świętym, m.in. „Śladami Ducha” autorstwa o. J. Kozłowskiego SJ – dotyczący rozeznania duchowego; oraz relacje i świadectwa z mszy z modlitwą uzdrowienia, jaka odbywa się w Łodzi w każdy ostatni poniedziałek miesiąca, gromadząc do 4 tys. wiernych z kraju i zagranicy.

Dwumiesięcznik „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-mail: ih@odnowa.jezuici.pl. Cena 1 egz. 4,00 zł, rocznej prenumeraty: 24,00 zł.

„POŚLANIEC SERCA JEZUSOWEGO”

Marzec w kalendarzu Kościoła jest czasem kontemplacji krzyża. Tym charakteryzuje się okres Wielkiego Postu. W bieżącym numerze PSJ M. Majewski przybliży nam nabożeństwo Gorzkich Żali. Różnice pomiędzy Ukrzyżowanym i Oświeconym akcentuje ks. A. Posacki SJ, zaś ks. St. Groń SJ ukazuje historię procesji z palmami w Niedzielę Palmową. Oprócz stałych rubryk: „Zamyśleń”, „Wędrowej biblijnych”, „Patrona miesiąca”, „Przez wstawiennictwo S.B. Rozalii Celakówny”, „Kult Serca Bożego” czy „serce za Serce” na uwagę zasługuje wywiad z człowiekiem bezdomnym oraz świadectwo Duszpasterza wobec problemu Korespondenta zatytułowane „Posłuchajcie, synowie, rad ojca”.

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.

e-mail: psj@wydawnictwom.pl

Warunki prenumeraty „Przeglądu Powszechnego” na rok 2002

PRENUMERATA KRAJOWA

Prenumerata roczna 88,00 zł. Za pierwsze półrocze 48,00 zł. Cena jednego egzemplarza w prenumeracie wynosi 8,00 zł. Poza prenumeratą 10,00 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 2002

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. 363.**