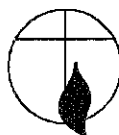


przegląd powszechny

4/968/2002

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI - Warszawa

ISSN 0209-1127

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 Stompor

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

OPRACOWANIE TECHNICZNE,

SKŁAD I ŁAMANIE

Joanna Kwiatkowska

ADMINISTRACJA

Teresa Pietrzak

„PRZEGLĄD POWSZECHNY”

Redakcja i Administracja

ul. Rakowiecka 61

02-532 Warszawa

tel. redakcji (022) 849-02-39

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

tel. administracji (022) 54-28-727

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

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 III 2002 r.

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

Spis treści

Żywot Adama i Ewy według synaksariów etiopskich 9

René Latourelle SJ

Cuda i świętość w procesach beatyfikacyjnych i kanonizacyjnych 14

Usunięcie wymagania cudu jako znaku Bożego uwiarygodniającego heroiczną świętość sługi Bożego, jest krokiem gwałtownym i zgubnym. Oddziela on cuda Jezusa od cudów współczesnych, zdając się na wszystkie słabości badań historycznych. Rozbrat cudu i świętości jest sprzeczny z teologią cudu i objawienia, ekonomią zbawczych znaków i istnieniem wewnętrznych powiązań, łączących cud i fundamentalne rzeczywistości życia chrześcijańskiego.

Fabian Błaszkiwicz SJ, Jacek Bolewski SJ

Patron u boku Zwycięskiej Królowej Różańca 31

Wprowadzenie obrazu Zwycięskiej Królowej Różańca do Sanktuarium Św. Andrzeja Boboli zaplanowane zostało na 16 kwietnia 2002 r. To dzień, który jest znamenną rocznicą – 300 lat temu zaczął się kult Andrzeja Boboli. Relikwie Świętego i maryjny obraz przebyły podobną drogę: ze Wschodu na Zachód, aby stamtąd – po odzyskaniu niepodległości w drugiej i trzeciej Rzeczpospolitej – znaleźć ostateczne miejsce w stolicy.

Dominik Ciołek SJ

Nowy garnitur starego państwa 43

Państwo wraca na arenę dziejów. Obdarzone misją do spełnienia, daną przez społeczeństwo nękane wiszącym nad nim mieczem międzynarodowego terroryzmu, ma po raz kolejny szansę odegrania kluczowej roli w walce o jutro cywilizacji świata zachodniego i jego wartości. Czy będzie to państwo dobrze nam znane, czy nowa jakość – rezultat nowego projektu i nowych wyzwań?

Artur Górecki

Początki mariawityzmu 55

Mariawityzm, chyba jako jedyna wspólnota religijna, ma pochodzenie czysto polskie. Warto przeanalizować specyficznie polskie elementy religijności. Tym bardziej że bardzo długo temat ten był poruszany albo od strony apologetycznej,

albo w celu ośmieszenia i zdeprecjonowania tego ruchu w oczach szerokich kręgów społeczeństwa.

Marek Woźniak

Wiersze

67

Matematyczna struktura wszechświata

70

Karol Baron – Z laudacji

Andrzej Lasota – Matematyka dziwnych obiektów

W czym tkwi przyczyna tego „wielkiego wybuchu” w sztuce i w matematyce? Zarówno sztukę, jak i matematykę tworzą ludzie pełni pasji i inwencji, którym „stare” nie wystarcza. Oczywiście są to cechy wszystkich twórców, ale matematyka jest mniej skrupowany zewnętrznym światem i to zbliża go do artysty.

Ferdinando Castelli SJ

Günter Grass, pisarz patrzący „od dołu”

76

Mimo swoich ograniczeń – przesady, braku ładu w materii opowieści, dłużyzn – Günter Grass jest pisarzem wybitnym. Stapiają się w nim pamięć, historia, przeszłość i niepojęta wyobraźnia. Postawił na to, by zobaczyć człowieka „od dołu”. I co zobaczył? Istotę głupią, wulgarną, brutalną. Temu nieszczęśnikowi ma do zaproponowania tylko strzępy nadziei.

Anna Pietrzak

Niestrudzony dobosz

91

Güntera Grassa można porównać do niestrudzonego dobosza. Widzi swoich rodaków bez upiększeń i ostrzega ich przed megalomanią, do której są skorzy, uczy opowiadania się za słabszymi, walczy o demokrację. Jego bębenek gra raz głośniejsze, raz ciszsze. Jednak nigdy nie milknie.

Zbigniew Florczak

Nowosielskiego styl wysoki

95

Ani urody, ani znaczenia dzieła Nowosielskiego nie da się trafnie ocenić bez dozy sceptycyzmu. Tego rodzaju domieszka ma zawsze skutki oczyszczające i przydaje się w odniesieniu do spraw z założenia trudnych, a taką „trudną sprawą” jest Nowosielski, ze swoim ilościowo nieprzebranym malarstwem i towarzyszącą mu periodycznie ogłaszaną refleksją teoretyczną.

*Jan Woleński***Wisząc na haku w łazience****Odpowiedź o. D. Kowalczykowi**

101

Wprawdzie wiszenie na haku w łazience, czy gdziekolwiek indziej, nie jest pozycją wygodną, ale mimo wszystko, jak mi nie mam i postaram się udokumentować, zapewnia lepsze widzenie faktów niż przebywanie w okolicach sfer niebieskich. Obie perspektywy są nieprzywiedne, m.in. dlatego, że bliskość nieba najwyraźniej sprzyja uznaniu tego, co być powinno, za to, co jest, natomiast im bliżej ziemi, tym fakty są bardziej dokuczliwe.

*Stanisław Obirek SJ***Właściwe prezentowanie wiary**

115

Osobista uwaga pod adresem wszystkich tekstów Dariusza Kowalczyka: moja wdzięczność jest ogromna, bo dzięki nim Jan Woleński mógł sformułować tak wyraziście swoje credo agnostyka, a ja mam zarówno w jednym, jak i w drugim przyjaciela, pozwalającego wierzyć, że również dzisiaj żyjemy w czasach, w których słowo stało się skutecznym środkiem międzyludzkiego porozumienia.

Teatr*Joanna Godlewska: Wspomnienie* 120

(Łomnicki)

Film*Jan Pniewski: Wielki Piątek w kinie* 122

(„Spotkanie z Jezusem”, reżyseria – Stanisław Sokołow, Derek Hayes)

Książki*Roman Rycar: Ekumenizm bez prawdy?* 124

(„Kalendarz ekumeniczny 2002”)

Jacek Prusak SJ: O mistyce, która wywędrowała z Kościoła 127

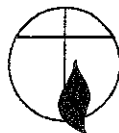
(Willigis Jäger OSB, „Fala jest morzem. Rozmowy o mistyce”)

Bartosz Kaliski: Nie-Polacy w państwie polskim 130

(Eugeniusz Mironowicz, „Polityka narodowościowa w PRL”)

Tadeusz Karabowicz: W kolebce spełniającego się czasu 133

(s. Urszula Michalak, „W kolebce czasu”)

Z życia Kościoła: Konsekwencja dla pokoju (*Dominik Ciołek SJ*) 136

Sommaire

La vie d'Adam et Eve selon les synaxaires ethiopiens 9

René Latourelle SJ

Les miracles et la sainteté dans les procès de béatification et de canonisation 14

L'élimination de l'exigence du miracle comme signe de Dieu rendant crédible la sainteté héroïque du serviteur de Dieu est une mesure radicale et pernicieuse. Elle sépare les miracles du christ des miracles contemporains en s'en remettant à toutes les faiblesses de l'étude historique. Le divorce du miracle et de la sainteté est le contraire de la théologie du miracle et de la révélation, de l'économie des signes salutaires et de l'existence des connexions internes reliant le miracles et les réalités fondamentales de la vie chrétienne.

Fabian Błaszkiwicz SJ, Jacek Bolewski SJ

Un patron aux côtés de la Reine Victorieuse du Rosaire 31

L'introduction, au Sanctuaire de Saint André Bobola à Varsovie, du tableau de la Reine Victorieuse du Rosaire a été fixée pour le 16 avril 2002, date qui marque un anniversaire significatif: il y a trois siècles commença le culte de saint André Bobola. Les reliques du Saint et l'effigie mariale ont fait un chemin semblable: de l'Est vers l'Ouest, pour trouver un refuge définitif – après recouvrement de l'indépendance de la Pologne dans la première comme dans la seconde moitié du XX^e siècle – dans la capitale de la Pologne,

Dominik Ciołek SJ

Les nouveaux habits d'un vieil Etat 43

L'Etat revient sur le théâtre de l'histoire. Investi d'une mission à remplir qui lui est confiée par une société menacée par l'épée du terrorisme international, il a une nouvelle fois la chance de jouer un rôle crucial dans la lutte pour l'avenir de la civilisation du monde occidental et pour ses valeurs; sera-ce un Etat qui nous est bien connu ou une qualité nouvelle – résultat d'un projet nouveau et de nouveaux défis?

*Artur Górecki***Les débuts du mariavitisme**

55

Le mariavitisme est vraisemblablement la seule communauté confessionnelle à avoir une origine purement polonaise. Il vaut en analyser les traits purement polonais, d'autant plus que ce mouvement a été, pendant longtemps, abordé soit sous l'angle apologétique, soit pour le mettre en dérision sous les yeux la société polonaise.

*Maciej Woźniak***Poésies**

67

La structure mathématique de l'univers

70

*Karol Baron – Eloges**Andrzej Lasota – La mathématique d'objets étranges*

A quoi peut-on attribuer cette „grande explosion” dans l'art, et dans les mathématiques? Tant l'art, que les mathématiques sont l'oeuvre de gens pétris de passion et d'invention qui ne se suffisent pas de l'ancien. Bien entendu, ceci est le propre de tous les chercheurs, mais le mathématicien est moins gêné par le monde extérieur, ce qui le rapproche de l'artiste.

*Ferdinando Castelli SJ***Günter Grass, un écrivain qui regarde „par le bas”**

76

En dépit des limites qui sont siennes – tendance à l'exagération, un certain désordre de la matière romanesque, des prolixités, Günter Grass est un écrivain de qualité. De la mémoire, de l'histoire, du passé et une imagination irréfrénée – autant d'éléments qui se fondent en lui. Il a misé sur une vision de l'homme „par le bas”, et qu'a-t-il vu? Un être sot, vulgaire et trivial. A ce malheureux, il n'a à proposer que des bribes de l'espoir.

*Anna Pietrzak***Un tambour inlassable**

91

Günter Grass se laisse qualifier de tambour inlassable. Il voit ses compatriotes sans enjolivures, les met en garde contre la mégalomanie pour laquelle ils ont le penchant, leur enseigne l'art de tenir le parti des faibles, lutte pour la démocratie. Son petit tambour se fait entendre tantôt de plus en plus fort, tantôt de plus en plus faiblement. Mais il ne se tait jamais.

Zbigniew Florczak

De Nowosielski le style haut

95

Ni la beauté ni l'importance de l'oeuvre de Nowosielski ne se laissent apprécier sans un brin de scepticisme. Une telle manière de voir a toujours en effet purificateur, et se montre utile dans des cas par excellence difficiles. C'est bien le cas de Nowosielski avec sa peinture quantitativement débordante, et sa réflexion théorique périodiquement formulée.

Jan Woleński

En pendant a un crochet dans une salle de bain

En réponse à D. Kowalczyk

101

Certes, il n'est guère confortable de pendre à un crochet dans une salle de bain ou ailleurs, mais malgré tout, cette position assure une meilleure vision des faits que le fait de séjourner dans des sphères célestes. Les deux perspectives sont incompatibles, dans la mesure où la proximité du ciel favorise l'optique de ce qui faire se doit, et plus on est près d'ici-bas, les faits se font de plus en plus coriaces.

Stanisław Obirek SJ

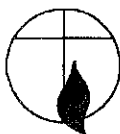
Une juste manifestation de la foi

115

Une observation personnelle à l'adresse de tous les textes de Dariusz Kowalczyk: grande est ma gratitude, dans la mesure où ils ont permis à Jan Woleński de formuler avec une si grande netteté son crédo d'agnostique et qu'ils me permettent de considérer l'un comme l'autre des amis dans la mesure où ils me montreront que de nos jours aussi la parole est un moyen efficace de communication entre les gens.

Comptes rendus

120



Żywot Adama i Ewy według synaksariów etiopskich*

W tym samym dniu¹ nasi ojcowie polecili nam świętować wspomnienie śmierci naszego ojca Adama i naszej matki Ewy. Jeszcze przed stworzeniem Adama, naszego ojca, Bóg stworzył dla niego niebiosy, ziemię i wszystko, co się na niej znajduje². Uczynił też aniołów i archaniołów. Potem zasadził dla niego ogród Eden, którego wygląd był zróżnicowany i różne były jego owoce. A gdy sporządził wszystko, co było konieczne, stworzył go (Adama), biorąc proch ze środka ziemi, tzn. z Golgoty, o trzeciej godzinie w piątek. A uczynił go z czterech elementów, tzn. z wody, ognia, powietrza i prochu. A uczynił go na swój obraz i swoje podobieństwo [Rdz 1,26 n.; 5,1]. I tchnął w jego oblicze tchnienie życia [Rdz 2,7], przyodził go w światłość i nazwał królem, kapłanem, prorokiem i zarządcą wszystkiego, co stworzył. Potem przyprowadził do niego wszystkie zwierzęta, dzikie i udomowione, oraz ptaki niebieskie, aby je obejrzał i nadał im nazwy [Rdz 2,19]. I nazwał Adam każde z nich jego własnym imieniem, zgodnie z tym, co podyktował mu duch prorocki, który był w nim. A gdy Bóg zechciał uczynić dla niego pomoc, zesłał na niego oświecenie i Adam zasnął [Rdz 2,21]. Wówczas Bóg wziął kość z jego boku, oblepił ją jego ciałem i postawił przed nim. A kiedy Adam zbudził się ze snu, zaczął prorokować, mówiąc: Kość

*Tłumaczenie z klasycznego języka etiopskiego (gy'yz), na podstawie wydania w: *Patrologia Orientalis*, t. 46/4 (208), Paris 1995, s. 509-513.

¹To znaczy w 6 dniu etiopskiego miesiąca miyāzyā, czyli w kalendarzu gregoriańskim 14 kwietnia.

²Opowieść o Prarodzicach oparta została na danych biblijnych, ale liczne jej elementy zostały zaczerpnięte z literatury pozatestamentalnej, głównie apokryficznej *Księgi Jubileuszy*, oraz *Jaskini skarbów*, starożytnego dokumentu z kręgów syryjskich, który wywarł znaczny wpływ na rodzimy dokument etiopski, *Księgę tajemnic nieba i ziemi*.

z mojej kości i ciało z mego ciała. Ta niechaj będzie moją żoną. I dał jej imię Ewa [Rdz 2,23; 3,20].

A gdy Adam przebywał w pobliżu Golgoty³, usłyszał głos swojego Boga. A oto świetlisty obłok otoczył jego i jego żonę Ewę, i przeniósł ich do ogrodu Eden, a zastępy aniołów, cherubinów i serafinów oddawały mu chwałę i wysławiały Boga, że tak bardzo uczcił Adama. Powiedział Bóg do Adama i Ewy: *Będziecie jeść ze wszystkich drzew, które znajdują się w ogrodzie, jednak nie będziecie jedli z drzewa, które jest pośrodku ogrodu, albowiem w dniu, w którym byście zjedli, z pewnością umrzecie* [Rdz 2,16]. Adam został opiekunem ogrodu, jedząc wszystkie jego owoce i oddając chwałę wraz z aniołami. A szatan, nieprzyjaciel wszelkiego dobra, został strącony ze swego urzędu i [odsunięty] od zaszczytów z powodu pychy, którą się uniósł, albowiem odmówił składania czci Adamowi i oddawania mu chwały. I udał się, [tam] gdzie była Ewa, pod postacią węża, i nakłonił ją do zjedzenia z drzewa, które Bóg zakazał i obiecał jej, że stanie się Bogiem. A kiedy ujrzała drzewo, spodobał się jej jego owoc. Zjadła i dała do zjedzenia Adamowi. A szata światłości⁴ opadła z nich. I poznali, że byli nadzy i okryli swoje miejsca wstydlive liśćmi figowymi. A gdy Bóg poznał ich przewinienie, przeklął ponownie węża i wprowadził nieprzyjaźń pomiędzy nim i potomstwem Ewy. Ją także przeklął mówiąc: *W bólach będziesz rodzić dzieci, a twój mąż będzie twoją ostoją i będzie panować nad tobą* [Rdz 3,16]. Do Adama powiedział: *Niechaj ziemia będzie przeklęta z twego powodu. Chleb jeść będziesz w pocie twego oblicza, albowiem jesteś prochem i do prochu powrócisz*. I sporządził im odzienie ze skóry i wydalil ich [Rdz 3,21]. A oni wyszli z ogrodu Eden w porze zachodu słońca, zanim zaczęło się siedem lat radości i szczęścia. Rankiem zaś, o wschodzie słońca, Adam spalił

³ Golgota stanowi centrum całego kosmosu, jest osią świata.

⁴ Motyw szaty chwały pierwszych Rodziców bogato rozwinięty w *Jaskini skarbów* pojawia się także w starożytnej literaturze apokaliptycznej, zarówno żydowskiej, jak i chrześcijańskiej; zob. A. Kowalski, *Szata chwały Adama i Ewy. Egzegeza św. Efrema i jej źródła*, SACH nr 7/1986, s. 159-171.

kadzidło i galbanum, pachnącą gumę i zioła aromatyczne⁵. I zamieszkał Adam w kraju Elda, uprawiając ziemię, która rozciągała się za ogrodem Eden.

Potem Adam poznał Ewę i urodziła mu Kaina, a po nim Abła [Rdz 4,1]. Kiedy Kain i Abel dorosli, zanieśli swoje ofiary przed Boga. A kiedy Bóg przyjął ofiarę Abła, Kain zabił go przez zazdrość. Adam rozpaczał po śmierci swego syna przez cztery tygodnie w roku⁶. Później zrodził Seta w miejsce swego syna Abła, i stał się (Set) darem dla niego [Rdz 4,25]. Potem zrodził Adam jeszcze wielu synów⁷. Kiedy zaś Adam opuścił ogród, gdy Bóg ujrzał jego łzy i jak pokutował, udzielił mu obietnicę zbawienia i rzekł do niego: *Ża pięć tysięcy pięćset lat⁸ przyjdę na świat, narodzę się z twojej córki, zniżę się do ciebie i odkupię ciebie przez mój krzyż*. Adam zabrał z raju złoto, mirrę i kadzidło, i przekazał je Setowi, swojemu synowi i spisał dla niego te słowa: *W dniach ostatnich przybędzie Syn Boży i narodzi się z Dziewicy. A wówczas magowie przyniosą mu w darze to właśnie złoto, mirrę i kadzidło*. Przechodząc z pokolenia na pokolenie pismo to dotarło do naszej Pani, Najświętszej Maryi Panny. Ona dała je naszemu ojcu Piotrowi, on zaś przekazał je Klemensowi⁹.

Kiedy nasz ojciec Adam poczuł, że jego śmierć jest blisko, wezwał swego syna Seta; ten zaś i przyszedł do niego do Jaskini skarbów¹⁰. Rzekł do niego Adam: *Przyprowadź do mnie twoich synów i synów twoich synów, zanim umrę*. Kiedy Set usłyszał polecenie swego ojca, opuścił go, wylewając łzy ze

⁵ Całe zdanie prawie dosłownie zaczerpnięte z *Księgi Jubileuszy* 3,27; tt. pol. w AST 269.

⁶ Tamże, 4,7.

⁷ Tamże, 4,10.

⁸ Zob. J. Naumowicz, *Geneza chrześcijańskiej rachuby lat. Historyczno-teologiczne podstawy systemu Dionizego Mniejszego*, Kraków 2000, s. 28 n.

⁹ Chodzi o Klemensa, biskupa Rzymu, któremu oprócz dwóch *Listów do Koryntian* przypisywane są *Homilie* oraz tzw. *Recognitiones*.

¹⁰ Według syryjskiego dokumentu (III-VI w.?) wzgórze Golgoty jest centrum kosmosu; w jaskini, która się tam znajdowała, po potopie pochowano szczątki Adama, a na tym samym wzgórzu ofiarowany został Chrystus. Jaskinia ta miała być też miejscem przechowywania darów, jakie przynieśli trzej królowie.

swoich oczu. Zgromadził też swoich synów i synów swoich synów i przyprowadził ich do niego. A gdy Adam ich zobaczył, płakał bardzo z powodu swego od nich oddzielenia. A gdy oni zobaczyli go płaczącego, wszyscy płakali jednym głosem do Boga, upadali na twarze i wołali: *Jakże to, że ziemia cię zakryje i że znikniesz z naszych oczu?* Wówczas nasz ojciec Adam pobłogosławił ich, wszystkie swoje dzieci, i rzekł do Seta: *Synu mój, skoro świat cały pełny jest boleści i słabości, strzeż sprawiedliwości i czystości, mając ufność w Bogu i nie składając się ku wołaniu szatana oraz jego złudzie, jaką ci pokaże. A kiedy ja umrę, weź moje ciało, zawiń je wraz z mirrą i balsmem oraz ziołami i pochowaj mnie w Jaskini skarbów. Nadejdzie woda potopu i wszystkie stworzenia zostaną zatopione. Pozostanie tylko osiem dusz. Synu mój, bądź obrońcą twego ludu, kieruj nim i strzeż wiary w Boga. Prowadź go na drogach zbawienia i chroń go przed zakusami szatana, aby on go nie zniszczył. Oddzielisz twoich synów i synów twoich synów od synów Kaina i nigdy nie pozwolisz, aby się mieszały. Niechaj nigdy nie łączą się z tym, co czynią synowie Kaina, ani z ich niegodziwością.* Wtedy Adam zwrócił się do swego syna Seta i swej żony Ewy i powierzył im złoto, mirrę i kadzidło, aby złożyli je razem z nim; i rzekł do nich: *W dniu, w którym przyjdzie potop, niechaj moje ciało zostanie złożone w arce wraz ze złotem, kadzidłem i mirrą, aby później zostało pochowane w środku ziemi. Wiele lat potem wzniesione będzie miasto i zabiorą złoto, kadzidło i mirrę wraz z łupami, i będą ich strzeżli aż do czasu, gdy przyjdzie Słowo Boże i stanie się ciałem. Wtedy królowie wezmą je i ofiarują Mu: złoto, bo jest królem; kadzidło, ponieważ jest Bogiem nieba i ziemi; mirra zaś jest znakiem Jego cierpienia.*

Gdy Adam miał dziewięćset trzydzieści lat, Maleleel zaś sto trzydzieści pięć lat, umarł w dziewiątej godzinie dnia, w piątek, w dniu, w którym został stworzony, a godziną jego śmierci była godzina wyjścia z Ogrodu¹¹. A zastępy aniołów przyłączyły się wówczas do jego synów. I zawięli go w przepiękny całun, i pokryli go wonnościami z drzew, (co rosną) na górach świę-

¹¹ Zgodność początku i końca, upadku i odkupienia, obietnicy i wypełnienia.

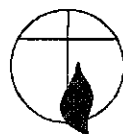
tych. I złożyli jego ciało na wschód od Jaskini, paląc przed nim jaśniejącą lampę, i złożyli z nim złoto, mirrę i kadzidło, i opieczętownali wejście do Jaskini pieczęciami Adama, Ewy i Seta. Set zaś i jego synowie pozostali tam, aby pełnić służbę przed ciałem naszego ojca Adama, aż do czasu potopu. Wówczas to Noe zabrał ciało do arki i postąpił z nim według polecenia Boga, aż do czasu, gdy (arka) spoczęła na górze Ararat. I zabrali je Sem wraz z Melchizedekiem¹², a anioł Pański prowadził ich. I zstąpili do ziemi Krane. Melchizedek pozostał tam, aby pełnić służbę i aby składać ofiary. Kiedy zaś przyszedł Syn Boży i gdy narodził się z jego (Adama) córki, odkupił go przez śmierć swoją, i przeniósł go do pierwotnego dziedzictwa. Jest on (Adam) bowiem ojcem proroków i apostołów, ojcem sprawiedliwych i męczenników. Ze względu na niego Syn Boży przyszedł na świat. Niechaj Bóg przez jego modlitwę da zmiłowanie nad drogim Atnatewosem i Kotolikawitem na wieki wieków. Amen.

Tego samego dnia narodzili się także Noe i król Dawid, ojciec Salomona. Niechaj ich święte błogosławieństwo i dar ich wspomnienia będą ze świętym Atnatewosem przez wieki wieków.

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.

¹² Według *Jaskini skarbów* Melchizedek towarzyszył Semowi w wyprawie ze szczątkami Adama ku Golgocie, gdzie pozostał, pełniąc służbę Bożą, por. Rdz 14, 18-22.



René Latourelle SJ

Cuda i świętość w procesach beatyfikacyjnych i kanonizacyjnych*

Od czasów Grzegorza IX (XII w.), a zwłaszcza od procedur prawnych stopniowo ustanawianych przez Urbana VIII (1623-1644), Aleksandra VII (1655-1667), Innocentego XI (1676-1689) i Benedykta XIV (1740-1758), Kościół złączył kanonizację z wymaganiem cudownym Boskim znakiem uzyskanym przez wstawiennictwo sługi Bożego.

Dawny Kodeks Prawa Kanonicznego (kan. 2117) wymagał do beatyfikacji minimum dwóch cudów, i dwóch innych do kanonizacji (kan. 2138, par. 1). Od czasu reformy w 1983 r., Kościół zredukował liczbę wymaganych cudów, wystarczy jeden do beatyfikacji i jeden do kanonizacji. Teolodzy jak Paolo Molinari i Peter Gumpel chcą jeszcze radykalniejszej reformy. Twierdzą, że nie widzą powodu, dlaczego Kościół utrzymuje w mocy wymaganie cudów do beatyfikacji i kanonizacji sługi Bożego. Wystarczy, uważają, że kandydat osiągnął solidną reputację, zaświadczałą o jego świętości, prawnie skontrolowaną przez Kongregację do spraw świętych i oficjalnie zadeklarowaną przez papieża.

Proponując rozwiązanie równie zasadnicze, Molinari i Gumpel inicjują debatę teologiczną. Przed przyjęciem podobnego stanowiska trzeba być pewnym, że rozważyło się wszystkie problemy, jak również wszystkie ewentualne konsekwencje takiej decyzji: to, czego nie ma w długim artykule opublikowa-

* Artykuł ten jest wyrazem czci dla wieloletniego przyjaciela, prof. Claude'a Summery, wykładowcy filozofii na Uniwersytecie w Addis Abebie, w Etiopii. Ukazał się w „Science et Esprit” L/3 (1998).

nym przez P. Molinariego w „Periodica” na temat funkcji i konieczności cudów w procesie beatyfikacyjnym i kanonizacyjnym¹.

Molinari zauważa, że wielu teologów zadaje sobie pytanie na temat konieczności cudów *do poparcia i udowodnienia świętości osoby* (s. 344). Istotnie, eksperci od historii i nauk medycznych są bezradni, nawet po wydaniu przychylnego werdyktu (s. 345).

W Kościele pierwotnym, przestrzega Molinari, *kult świętych nie był w żaden sposób związany z istnieniem cudów* (s. 347). Kult oddawany męczennikom opierał się na wierze publicznej, powszechnym przekonaniu, że śmierć upodobniła ich do Chrystusa przez przelanie krwi (s. 348). Ten kult rozciągnął się następnie na wyznawców wiary (s. 349). Głos ludu, który proklamował świętość sługi Bożego, powołując się na niego i przypisując mu moc uzdrawiania, wystarczał do narodzin jego kultu (s. 350). Taka forma kanonizacji była jedyną obowiązującą aż do XII w. To właśnie wtedy od czasów Klemensa III, procedura stawała się coraz bardziej surowa, aż do momentu, gdy przybrała definitywną formę, za pontyfikatu Benedykta XIV. Papież ten był autorem pięciotomowego dzieła: „De Servorum Dei beatificatione et beatorum canonisatione”, opublikowanego w Bolonii w latach 1734–1738, pod rodzowym nazwiskiem Prosper Lambertini.

Molinari podkreśla, że kryteria autentyczności cudów, stosowane w minionych wiekach, nie opierały się przecież na wymaganiach współczesnych nauk medycznych i nie byłyby uznane za „znaki Boże” przez teologów i kanonistów naszych czasów (s. 360). Po tak wielkim rozwoju badań naukowych i środków, anachronizmem jest upieranie się przy wymaganiu cudów do kanonizacji. Jednakże postępy krytyki historycznej stawiają nas w roli wykonawców wywiadów i śledztw dużo bardziej surowych, niezbitych i ostatecznych na temat heroiczności cnót (s. 359–362, 367). Krótko mówiąc, trzeba rozważyć zmianę dogłębną, jeśli chodzi o konieczność cudów w procesach beatyfikacyjnych i kanonizacyjnych.

¹ Zob. P. Molinari, *Observationes aliquot circa miraculorum munus et necessitatem in causis beatificationis et canonisationis*, „Periodica”, nr 63/1974, s. 341–384.

Nacisk musi być przeniesiony przede wszystkim na badania historyczne, dotyczące heroicznego cnót. Stwierdzenie heroicznego jest wystarczającym Boskim znakiem. A zatem, dlaczego mamy wymagać innego Boskiego znaku, jakim mógłby być cud, aby uautentycznić pierwszy? (s. 367) Zresztą, wnioskuje Molinari: *Opinia świętości i sława cudów (uzyskanych przez wstawiennictwo Sługi Bożego) są dwiema rzeczywistościami i dwiema ideami całkowicie różnymi i nie pomieszanymi* (s. 370).

Nie ma zatem powodu wymagania innego znaku niż opinia świętości, uznana za autentyczną przez Dekret Kościoła, połączona z wzywaniem orędownictwa sługi Bożego przez część wierzących (s. 370-371). Jeśli chcemy zajmować się tym głębiej, to będziemy zwracać uwagę raczej na „łaski nadzwyczajne” niż porządek kosmiczny (np. nagle zatrzymanie pożaru niszczącego cały region, ale oszczędzającego jedno miasto, które leży na jego obszarze), albo porządek moralny i duchowy (np. nawrócenia, które się dokonują za przyczyną sługi Bożego) (s. 375-377).

Nie mamy zamiaru wchodzić tutaj w polemikę z Molinarem, którego kompetencje teologiczne² doceniamy, ale jego argumenty nie wydają się całkiem przekonujące, aby rozstrzygnąć tak poważną debatę. Ogólnie zgadzamy się z tym, co mówi (z pewną jednak rezerwą), ale żałujemy, że brak w tym wszystkim poważnych argumentów przemawiających za utrzymaniem wymogu cudów. Brak szczególnie teologii cudów, która rzuca światło na głębokie pokrewieństwo wiążące te dwie rzeczywistości: cud i świętość. Brakuje również refleksji nad smutnym skutkiem rozdziału między cudami Jezusa a cudami dokonującymi się od wieków w Kościele, co pozostawia cuda Jezusa, wyizolowane w czasie i przestrzeni, w obliczu coraz bardziej bezlitosnej krytyki, która skupia się głównie na zaprzeczaniu ich istnienia.

Brak także eklezjologii wspólnoty świętych i stałej obecności działania i życia na trzech płaszczyznach (moc, mądrość, świę-

² Aluzja do artykułu A. Eszer, *Miracoli ed altri segni divini. Considerazioni dommatico-storiche con speciale riferimento alle cause dei santi*, w: *Studi in onore del cardinale Palazzini*, Pize 1987.

tość) na przestrzeni historii ludzkiej. Chcemy skomentować wagę tych faktów w debacie skoncentrowanej (zbyt jednostronnie) na cudzie jako pieczęci Boga na kandydacie do świętości. Argumenty Molinariego, powtarzające się i naciągane, nie pozwalają przejść obojętnie nad tym, co zostało przemilczane.

Związek współczesnych cudów z cudami Jezusa

Wiadomo, jakiego zniszczenia dokonuje krytyka życia Jezusa, szczególnie Jego cudów. Przypomnimy jedynie tę najgłośniejszą literaturę, która pełna jest wątpliwości i podejrzeń, i kończy na głoszeniu idei, przez skądinąd szczerego chrześcijanina, że opisy cudów przekazywane w Ewangeliach straciły swoją aktualność. Myślimy tutaj o zgubnym a wciąż znacznym wpływie R. Bultmanna, dla którego *zdecydowana większość opowiadań o cudach, które zawarte są w Ewangeliach, to legendy albo w każdym bądź razie upiększone legendy*³. Myślimy, jeśli chodzi o czas nam najbliższy, o E. Drewermannie⁴, który przyznaje opowiadaniom ewangelicznym wartość jedynie symboliczną: cud otwiera na doświadczenie wewnętrzne, bez podłoża historycznego, które go wspiera. Zastanawiamy się również nad interpretacją Messadiégo⁵, który stara się zdementować kolejno wszystkie elementy wiary w opowiadaniach ewangelicznych, aby je następnie zredukować do trywialności i groteski. Dla biblistów z Jesus Seminar⁶ cuda nie istnieją: trzeba czytać opowiadania ewangeliczne przez pryzmat socjologiczny. I tak, uzdrowienie trędowatego jest symbolem protestu Jezusa przeciwko uprzedzeniom społecznym tamtej epoki, które izolowały tych chorych. Zmiana dokonuje się jedynie w ich stosunku wobec chorych i biednych. Z perspektywy New Age nie potra-

³R. Bultmann, *Jesus, mythologie et démythologisation*, Paris 1950, s. 149.

⁴E. Drewermann, *De la naissance des dieux à la naissance du Christ*, Paris 1986, s. 97-99.

⁵G. Messadié, *L'homme qui devint Dieu*, Paris 1988.

⁶R. Latourelle, *Du prodige au miracle*, Montréal 1995, s. 18-19.

fimy mówić o cudach chrześcijańskich, ponieważ Bóg osobowy zniknął, Jego miejsce zajęła anonimowa energia kosmosu⁷.

Katolicka krytyka historyczna jest w stanie zbadać spójność historyczną cudów Jezusa, począwszy od logiów, w których Jezus sam pokazuje realność i sens swoich cudów, wychodząc od kryteriów autentyczności używanych przez historię powszechną, biorąc pod uwagę ten szczególnie przypadek, jakim są Ewangelie. Te kryteria są dobrze znane, są to kryteria różnorodności świadectw, dorywczości albo unikalności, podobieństwa, styl Jezusa, wyrazistość i zrozumiałość wewnętrzna opowiadania, zgodność co do istoty mimo różnych interpretacji, kryterium koniecznego wyjaśnienia albo racji dostatecznej. Każde z tych kryteriów, uznane przez nauki historyczne i, od niedawna, egzegezę, znajduje w opisach cudów znakomity przykład zastosowania. Jest to trudne do podważenia, zwłaszcza że w większości tekstów ewangelicznych widoczna jest zbieżność wszystkich kryteriów.

Ważne jest też podkreślenie, że cuda Jezusa nie są znakami odizolowanymi, ograniczonymi do Jego czasów. Istnieje współzależność między znakami, jakimi są cuda, a innymi znakami dokonywanymi przez Jezusa (nauczanie, świętość, zmartwychwstanie), koherencja jak i ciągłość między czasami Jezusa i czasem Kościoła, który jest ich kontynuacją, łącznie z cudami i świętością.

Rozdzielanie cudów Jezusa oraz świętości i cudów z Jego czasów od świętości i cudów we współczesnym Kościele jest całkowicie samowolne i nieuprawnione. Redukowanie znaczenia współczesnych cudów, w kontekście, w którym przybierają one znaczenie najgłębsze – to związane ze świętością – jest a posteriori pozbawianiem mocy autentyczności cudów Jezusa. Zrywanie ciągłości między cudami, których sprawcą był Jezus, a cudami pojawiającymi się aż do naszych czasów, jest przeciwnie misji Jezusa i darom, które trwają w Jego Kościele: Jego Osobie, nauczaniu, mocy, świętości. Utrzymywanie, że cud

⁷Tamże, s. 20-22. Na temat historii współczesnej krytyki opowiadań ewangelicznych zobacz: tenże, *Miracles de Jésus et théologie du miracle*, Montreal 1995.

i świętość to dwie koncepcje, rzeczywistości oddzielone od siebie, nie należy do wizji Jezusa ani Kościoła.

Rozwój i aktualne wymagania nauk medycznych dalekie są od stawiania przeszkód w uznaniu realności cudu, stanowią raczej element POTWIERDZAJĄCY go, pod warunkiem że dobrze zdefiniuje się rolę ekspertów medycznych, i określi się im dokładnie granice. Szczegółowe badanie elementów składowych cudu jest przedsięwzięciem interdyscyplinarnym. Nawijając do kompetencji specjalistów z historii, medycyny, teologii i prawa kanonicznego, nie należy obawiać się drobiazgowych i starannych badań naukowych, pamiętając, że ostatnie słowo na temat kandydatury do przypadku, któremu nadaje się tytuł cudu, należy do instytucji kościelnej.

Kościół nie pozostaje w tyle za nauką. Lekarz nie używa słowa „cud”. Od lekarza, który obserwuje, pisze i rozsądza od strony medycznej, a ma do dyspozycji wszystkie nowoczesne techniki, nie zapominając o skanerach ani radiografach podłączonych aż do momentu wyzdrowienia, jak również i po, wymaga się mówienia językiem medycyny. Im bardziej ekspertyzy medyczne będą kompletne, tym bogatsza będzie zebrana dokumentacja i tym bardziej roztropnie wykorzysta je Kościół. Medycyna może wyciągnąć wniosek, że uzdrowienie z jej punktu widzenia jest niewytłumaczalne, nic więcej. Kwalifikacja cudu należy do osądu Kościoła, który korzysta także z innych źródeł badań i analiz.

Wbrew presji mnożących się ekspertyz medycznych, opisujących uzdrowienia jako naukowo niewytłumaczalne, a uznane przez Kościół za cuda w przypadkach beatyfikacji, my zapraszamy do uznania (poza przypadkiem ślepoty na własne życzenie) interwencji Boga, która zaistniała za wstawiennictwem służi Bożego⁸.

Święci i święte wszystkich wieków odwołują się do Chrystusa jako źródła i zasady ich życia. Tak samo zaświadcza, że wszystko, czym i kim są, przejęli od Kościoła. Cuda, które się dokonały za ich wstawiennictwem, mają sens jedynie dzięki ich

⁸Tenże, *Du prodige au miracle*, s. 199-209.

zjednoczeniu z Chrystusem. Cudowne uzdrowienia dzisiaj są KONTYNUACJĄ pierwotnych cudów Jezusa i mają sens jedynie w łączności z nimi.

Trzeba podkreślić, że aktualnie wydarzające się cuda są następstwem, potwierdzeniem realności cudów Jezusa. Cuda współczesne i cuda Jezusa są jak podpory wspaniałych katedr, a Chrystus jest zwornikiem sklepienia, które podtrzymuje wszystko.

Zmniejszanie wagi cudów związanych z beatyfikacjami i kanonizacjami albo zaprzeczanie im to negowanie kontekstu, przez który zyskały one głębszy sens. Wskazuje to na bardzo małe rozumienie roli cudów w ekonomii zbawienia, pozbawia pytanie o wiarygodność cudów Jezusa mocy poparcia; porzuca się je zatem jako łatwe do odrzucenia. A przecież istnieje zauważalna ciągłość cudów Jezusa i cudów współczesnych.

Wrażliwość badań na heroiczną cnotę

Po zakwestionowaniu konieczności zaistnienia cudów jako znaku potwierdzającego świętość, chroniąc się w śledztwie historycznym, teologicznie interpretowanym, jako wymaganiu jedynym i wystarczającym, wchodzi się na drogę pełną przerażającego ryzyka. Nie chodzi o niedocenianie krytyki historycznej; chodzi po prostu o dostrzeżenie ograniczeń, zwłaszcza w materii określenia świętości. Historycy, którzy praktykują metodę historyczną, wiedzą bardzo dobrze, że zgromadzonemu na temat badanej osoby faktom zawsze towarzyszy interpretacja, która obciąża na sądzie szczególnie wybór perspektywy i początkowe opcje uczuciowe. Kiedy chodzi o kanonizację świętego z własnego kraju albo wspólnoty, nie jest łatwo wyeliminować pokusę naginania tekstów, odrzucania niewygodnych świadków. Jednak gdy gromadzi się zeznania korzystne, staje się podejrzane, że ich liczba zawsze jest imponująca.

Na czym opiera się ocena opinii świętości na poziomie kryteriów? Konsultanci teologiczni opłakują, że nie widać jasno, w „poglądach” (udokumentowane życie, zeznania świadków, rewizja pism), jak kandydat rozwijał w sobie świętość, którą kwalifikuje się jako heroiczną. Czy trzeba zatem utrzymać

tradycyjny schemat cnót teologalnych i kardynalnych, ustanowiony przez Benedykta XIV w 1740 r.? Jest to metoda o wiele prostsza, ale w rzeczywistości zbyt rygorystyczna i surowa, aby brać pod uwagę niespodzianki łaski Bożej. Czy nie chciałoby się raczej uprzywilejowania badania cnót ewangelicznych, które są skondensowane w Błogosławieństwach?

Dzisiaj wybiera się inne podejście, które wydaje się bardziej sprawiedliwe. Szuka się w prezentacji biografii przede wszystkim tego, co pozwala uwidocznnić unikalny charakter i specyfikę każdego świętego. Chodzi więc o odkrycie głębi osobowości sługi Bożego⁹. Ogólnie rozumie się trafność tego podejścia, ale na wycucie, spotyka się także całkowity brak akceptacji, gdy chodzi o definicję norm analizy i interpretacji tego podejścia.

Dowód heroiczności cnót powinien być wyprowadzony, po winien wynikać z życia samego kandydata bardziej niż z opinii świadków o nim. Wątpliwości, którym trzeba zatem stawić czoło, są olbrzymie i złożone. Chodzi tu przecież o rozpoznanie jedyne go planu życia opanowanego przez łaskę i wolność, którą sługa Boży odpowiedział, mimo walki i słabości, wyjątkowemu Twórcy, który nie powtarza nigdy swoich modeli. Jak śledzić wzrastanie duchowe, które dokonuje się w intymności duszy, a jest trudno dostrzegalne zwłaszcza u aktywnych ludzi? Jak badania historyczne i teologiczne, którym powinno towarzyszyć głębokie pokrewieństwo wiary ze sługą Bożym, mogą osiągnąć wystarczający stopień pewności, aby mówić o heroicznej świętości? Jaką wartość mają złożone zeznania, albo i nawet doradcy, którzy są bardziej archiwistami niż teologami? Krótko mówiąc, jeśli istnieje wzajemne porozumienie w podejściu do sprawy, istnieje też często niezgoda co do zastosowanych norm i wielka jest pokusa, aby powrócić do schematu cnót. Jest pewne, że stanowiska ludzi niewtajemniczonych są dalekie od przyjęcia wniosków ekspertów¹⁰. Jest tyle nierozwiązanych pytań, dotyczących spraw zasadniczych, jak nie podtrzymywać dłużej

⁹ K.L. Woodward, *Comment l'Église fait les saints*, Paris 1992, s. 238-242.

¹⁰ Tamże, s. 263.

wątpliwości co do procedury naznaczonej słabościami metody historycznej, niejasnościami sposobów analizy i kanonów interpretacyjnych, elementami subiektywnymi, które osłabiają albo przeceniają zeznania, a także niezgłębionością tajemnicy każdego świętego? Dowód heroicznej świętości oparty wyłącznie na bazie badań historycznych i teologicznych jest zbyt mocno obciążony wątpliwościami, aby mógł zostać uznany za jedynie konieczny i wystarczający.

Na horyzoncie pojawia się zawsze konieczność znaku pochodzącego od samego Boga: cudu. Zresztą papież może zawsze od tego wymogu dyspensować, jak w przypadku Jakuba Lawała i Kateri Tekakwitha. W każdym razie zaistnienie cudów nie opóźnia procesu beatyfikacyjnego czy kanonizacyjnego, które mnożą się obecnie w tempie niespotykanym.

Prawdziwym problemem jest zagadnienie głębokiej refleksji nad teologią cudu, będącej częścią refleksji bardziej rozległej nad ekonomią znaków objawiających działanie Boga, oraz liczne i głębokie powiązania, które łączą cud i świętość, cud i życie chrześcijańskie, cud i misterium chrześcijaństwa, szczególnie wspólnota świętych i życie w Trójcy Świętej.

Nierozerwalny dwumian cud-świętość

Powoływanie się na stosunkowo nowe zjawisko przechodzenia od norm prawnych, dotyczących konieczności cudu w procesach kanonizacyjnych, do pomniejszania ważności tradycji w tym względzie, wydaje się wnioskowaniem zbyt szybkim i słabo ugruntowanym.

Molinari sam uznaje (s. 350), że począwszy od VI w., po epoce prześladowań i męczenników (tzn. do epoki merowińskiej i karolińskiej) opinii świętości sługi Bożego towarzyszyło przekonanie o cudach dokonujących się za przyczyną jego wstawiennictwa. Zwłaszcza w średniowieczu, epoce chciwej na niezwykle wydarzenia, łatwowiernej i ogołoconej ze zmysłu krytycznego, cuda szły w parze ze świętością¹¹.

¹¹Na temat koncepcji cudu w średniowieczu zwłaszcza w *Złotej legendzie* J. de Voragine'a, zob. R. Latourelle, *Du prodige au miracle*, s. 134-136.

My interpretujemy inaczej to, co się tyczy stałego powiązania utrzymywanego przez tradycję między cudami a świętością. Wiemy dobrze, że pojęcie cudu w tamtej epoce nie miało takiego technicznego sensu jak dzisiaj. Ale znaczenie wspólnego związku świętości i cudu jest istotniejsze niż sama definicja cudu, której nie znajdziemy nigdzie w dokumentach Magisterium Kościoła. Chrześcijanie wszystkich wieków, których zmysł wiary jest często bardziej ostry niż u kanonistów i teologów, uważali za pewnik, w swej wierze opartej na osobistym doświadczeniu, że cuda i świętość są ściśle powiązane jak za czasów Jezusa.

W życiu Jezusa cuda rzeczywiście są zaproszeniem do wejścia do królestwa Bożego przez pokutę i nawrócenie. Cud jest zaproszeniem do przyjęcia zbawienia, które przychodzi, które nadeszło w Chrystusie. Tam, gdzie jest Chrystus, działa moc Boga, zdolna ożywiać umarłych, oczyszczać tych, którzy trwają w grzechu. Bez cudów Chrystusa, bez uzdrowienia ciała, wyzwolenia, oczyszczenia, nie byłibyśmy w stanie zrozumieć, że Chrystus przyszedł przemienić i uświęcić całego człowieka. Cuda i świętość to są dwa oblicza jednego misterium zbawienia.

Zależność prawna, ustanowiona przez Benedykta XIV w 1740 r., pozwala zrozumieć związek czasów Jezusa i pozostałych wieków wraz z ich przeróżnymi tradycjami, mimo że pojęcie cudu jest tam wciąż płynne.

Kościół ma zatem słuszość, że konfrontuje, zbliża do siebie cud i świętość w procesie beatyfikacyjnym i kanonizacyjnym. Cud i świętość są znakami nowego świata, zapoczątkowanego przez przyjście Chrystusa: świętość urzeczywistnia w człowieku to, co cud wywołuje w kosmosie i ludzkim ciele.

Święty jest jednym spośród nas, mieszka wśród nas. A z drugiej strony, należy do świata nowego, uprzedza nasz stan zmartwychwstania. Święty jest prorokiem czasu, który się zbliża. Przez swoje życie świadczy o nowym położeniu dzieci Bożych: on uobecnia, pośród ludzi, stan przyszły, do którego jesteśmy wezwani. Nie ma w tym nic dziwnego, że cud jest zwyczajnym towarzyszem obecności świętości w naszym świecie. Cud ukazuje się jako znak, dobra wola Chrystusa w stosunku do tych,

którzy są przez Niego ukształtowani, a także jako znak ich udziału w chwale Zmartwychwstałego. Cud jest raczej współczesnym oddziaływaniem ich życia w Chrystusie niż dowodem ich świętości. U Chrystusa cuda są promieniami Jego chwały¹², to znaczy Jego Boskiego bycia przez Jego ziemskie istnienie, podobnie cuda uzyskiwane przez wstawiennictwo świętych są odbłaskiem chwały, w której uczestniczą i która przechodzi na proszących. Średniowiecze rozumiało lepiej niż my tę skomplikowaną więź, spajającą cud i świętość.

Jedną z ukrytych słabości argumentacji Moliniego jest to, że praktycznie uznaje on jednokierunkową funkcję cudu: Cud jest dla niego znakiem poświadczającym, rodzajem Boskiej pieczęci stawianej na życiu, aby wskazać świętość. W rzeczywistości cud ma funkcje różnorodne i nieskończenie bogatsze.

Ekonomia znaków zbawczych

Jest błędem odseparowywanie od siebie cudu i świętości, ponieważ znaki zbawcze nie są całkowicie niezależne. Są one zawsze ze sobą łączone i wzajemnie się oświełają. W czasach Jezusa historycznego połączyły się one w Chrystusie doczesnym. Po Jego śmierci, wszystkie znaki rozpościerające się od zesłania Ducha Świętego do paruzji wiążą się z Chrystusem zmartwychwstałym i Jego Kościołem jako Jego Oblubienicą i Jego Mistycznym Ciałem. Są promieniami chwały Chrystusa i Jego Oblubienicy¹³.

Cuda, których Jezus dokonał w swoim imieniu, poświadczają prawdziwość Jego życiowej sytuacji Syna posłanego przez Ojca, są także widzialną stroną Jego nauczania. Nauczanie świadczy o tym, że Chrystus przyszedł wyzwać, oczyszczać, zbawić całego człowieka. Cuda po kolei pokazują praktyczną stronę tych słów o zbawieniu: Jezus dokonuje na oczach ludzi wyzwolenia i odnowienia ciała. On też, na swój sposób, jest

¹² Tamże, s. 160-161.

¹³ Tenże, *L'économie des signes de la révélation*, w: *Le Christ et l'Église, signes du salut*, Tournai 1971, s. 39-69.

dobrą nowiną, przestaniem, światłem, słowem. Cud, tak jak i nauczanie ewangeliczne, jest elementem konstytutywnym królestwa Bożego, które nie jest statyczne, jest rzeczywistością dynamiczną, która zmienia kondycję ludzką i stawia Chrystusa ponad wszystkimi rzeczami, włączając w to ciało i cały kosmos. Podkreślamy, że to z nauczania Jezusa cud czerpie całe bogactwo swoich znaczeń¹⁴.

Świętość, ze swej strony, jest blisko związana z nauczaniem, ponieważ to właśnie przez nauczanie nabiera mocy i życia; także z Ewangelią prawdziwie wewnętrznie przeżytej, głoszona Ewangelia nabiera wiarygodności. Taki jest głębszy sens beatyfikacji i kanonizacji. Kościół traci wiarygodność, jeśli nie wydaje owoców zbawienia, czyli świętych.

Cud nie może być oddzielany od świętości, jest nieodłączalny, jak promieniowanie aktualnej działalności Chrystusa w świętych, jak znak ich udziału w chwale Jego zmartwychwstania. Jak Chrystus dzieli moc i świętość Boga jako Słowo wcielone, tak święci uczestniczą w mocy i świętości Chrystusa działającego w nich.

Jedynie w Chrystusie ukazuje się w najbardziej odpowiedni sposób ten związek znaków ze świętymi, bo wszystkie znaki emanują centralnym światłem, jakim jest Jego Osoba. Oni nie są, jak jakieś rzeczywistości autonomiczne, obcy dla Chrystusa, oni są samym Chrystusem w promieniach Jego mocy, świętości, mądrości. W tych promieniach my odkrywamy Jego synowską chwałę¹⁵.

Ekonomia znaków nie jest zamknięta wraz z końcem ziemskiej obecności Chrystusa. Przeciwnie, jest przedłużona i trwa w Kościele, który jest sakramentem Chrystusa przemierzającego wieki. Chrystus przedłuża swoją działalność w innym Ciele, w Kościele, który jest Jego Ciałem i środkiem do ciągłego wyrażania się w historii. Tak jak Chrystus historyczny był jednocześnie Objawicielem i Znakem objawienia, także Kościół jest znakiem objawienia. Istnieje taki sam związek między znakami Kościoła a znakami Chrystusa, jak między Ciałem

¹⁴II Sobór Watykański, Konstytucja Dogmatyczna o Objawieniu Bożym: *Dei Verbum*, nr 2, 4.

¹⁵Tamże, nr 4.

Mistycznym Chrystusa i Jego Ciałem Chwalebnym i Zmartwychwstałym. Ponieważ Kościół jest Oblubienicą i Ciałem Jezusa Chrystusa, treści, które Bóg objawił w Jezusie Chrystusie, mają swoją kontynuację w Kościele. Podczas gdy znaki, w Chrystusie historycznym, skupiają się wokół określonej przestrzeni czasu i trwania, znaki w Kościele rozciągają się historycznie i geograficznie. Ale jednocześnie nie gubią głębokich powiązań, łączących je między sobą. Aby oddzielać cuda i świętość, trzeba naprawdę nie rozumieć ich ekonomii: to właśnie Osoba Jezusa Chrystusa i Oblubienica Chrystusa stanowią centrum promieniowania wszystkich znaków. One działają jak wiązka zbieżnych promieni wywodzących się z tego samego ogniska. Nie można więc traktować ich jak rzeczywistości niezależnych, rozłączalnych według uznania. Jeśli to zrobimy, będzie to sprzeczne z ekonomią zbawienia.

Związek cudu z rzeczywistością chrześcijaństwa

Znaki zbawienia są nie tylko wszystkie powiązane ze sobą, jak elementy obszernej konstelacji, ale jeszcze są powiązane rzeczywistością fundamentalną życia chrześcijańskiego.

W Ewangelii cuda, nawrócenia i wiara łączą się ze sobą. Kiedy Chrystus czyni cuda, zaprasza jednocześnie do nawrócenia i uwierzenia. Więź tę szczególnie podkreśla w uzdrowieniu paralityka (Mk 2,1-12) i w opowiadaniu o ślepcu uzdrowionym przy sadzawce Betesda: *Oto wyzdrowiałeś. Nie grzesz już więcej* (J 5,14). Taki związek jest również wyrażony w zarzutach kierowanych przez Jezusa do zuchwałych miast w Galilei: Korożain, Kafarnaum i Betsaidy. Jezus przyjmuje odrzucenie ze strony trzech miast, które nie chciały rozpoznać w uzdrowieniach i egzorcyzmach znaków nadchodzącego królestwa Bożego. Otóż jeśli królestwo jest tutaj, trzeba się przygotować, aby do niego wejść przez pokutę i nawrócenie. Jeśli rzeczy zmieniają się, to w celu zaznaczenia, że ludzie także muszą się zmienić. Nawrócenie, do którego Jezus nas zaprasza przez swoje cuda, jest wyrzeczeniem się tego wszystkiego co jest przeciwne królestwu Bożemu. Nawrócenie zakłada radykalną

zmianę wewnętrznej sytuacji, uzdrowienie samego siebie, ponieważ królestwo, o które chodzi, to królestwo Boże, a nie grzechy. Przyjęcie cudu jako apelu do nawrócenia jest zarazem zobowiązaniem do wejścia na drogi świętości.

Cud jest także wewnętrznie związany z życiem teologicznym, szczególnie z WIARĄ. Cud zaprasza do wiary, ale służy też jej ożywianiu, pobudzaniu; chrześcijanin powinien żyć wiarą w całej pełni. Wiara nie jest rzeczywistością nabytą raz na zawsze, ale zdobywaną codziennie, słabą i wymagającą ochrony, ponieważ zawsze jest zagrożona, wystawiana na próby, i to zarówno wiara osobista, jak i wspólnotowa. Na łonie wiary cud upomina chrześcijan dzisiejszych, tak jak tych z czasów Kościoła pierwotnego.

Cud, ponieważ zakłada ingerencję z tamtego świata w nasz świat, wieczności w nasz czas, wzbudza w człowieku pewnego rodzaju napięcie między przywiązaniem do ziemi, znaku jego stanu obecnego, a rzeczywistością stanu przyszłego i ostatecznego.

Cud jest jak wezwanie przychodzące od świata odległego, sprawia, że przeczuwamy coś wspaniałego. Zachowuje w człowieku bardzo żywe przeczucie, że jego prawdziwe mieszkanie jest w „górze”. Zbawienne napięcie uniemożliwia człowiekowi zamieszkanie na stałe na ziemi jako miejscu ostatecznym jego egzystencji. Cud, tak jak świętość, utrzymuje człowieka w stanie niepokoju, w czekaniu na Oblubieńca.

Przez cud człowiek jest zaproszony do oparcia swojego życia nie na zabezpieczeniach determinowanych fizycznie, ale na misterium Boga i Jego najwyższej wolności, która może wzbudzić i odnowić życie. Wyraźny sprzeciw wprowadzony przez cud dostrzega Blondel, objawia on faktyczne pogwałcenie, które porządek łaski i miłości wprowadza w relację do człowieka i do Boga... *Bóg czyni jawną, przez swoje niezwykle znaki, swą niezwykłą dobroć*¹⁶. Cud jest ukazaniem się, w naszym świecie, łaski zbawienia i świętości.

¹⁶ A. Lalande, *Vocabulaire philosophique*, Paris 1956, s. 631-632, hasło: „Miracle”.

Przez napięcie, które cud utrzymuje między czasem a wiecznością, światem obecnym a światem, który nadchodzi – zmarłychwstaniem i życiem w chwale – cud jest w najwyższym stopniu uzdolniony do rozwijania naszego życia duchowego. Przekształcenie ciała przez cud, przekształcenie mężczyzn i kobiet przez świętość, są znakami współczesnego świata, które pojawiają się na naszych oczach. Znak przychodzi do nas z „Ziemi Obiecanej”, jak światło międzygwiazdne, które docierając, pozostawia ślad, pozwalający widzieć niewyraźnie niesłychane niezwykłości.

Cud jest w głębokiej relacji z artykułem wiary o świętych obcowaniu. Kościół jest z istoty swojej ludem pielgrzymującym. Kroczy przez wieki i kieruje swoje spojrzenie w stronę horyzontu, który otwiera się na królestwo ostateczne. Kościół jest w drodze. A dokładniej mówiąc, ponieważ my jesteśmy w drodze, jak pociąg wpuszczony w ciemny tunel, chcemy wiedzieć, co znajduje się na jego końcu. Czy to prawda, że przeznaczeniem naszej podróży jest szczęście i życie wieczne? I to właśnie w tym mają udział święci: ci i te, którzy zakończyli swoją ziemską podróż i którzy już wiedzą. Prawda o świętych obcowaniu zapewnia nas, że wszyscy, żyjący w świętości i doskonałości raju, albo w świętości oczyszczającej zmarłych, albo w świętości dojrzewającej i stającej się, którą jest nasza świętość, są uczestnikami zasobów świętości zdeponowanej w Kościele przez Jezusa Zbawiciela. Co więcej, istnieje solidarność życiowa i tajemnicza wymiana wewnątrz tej wspólnoty. Chrystus i zastępy Jego świętych, gdziekolwiek są, komunikują się ze sobą. To właśnie w ten sposób święci i święte, którzy już dotarli do kresu podróży, zaświadcniają, przez swą zażyłość z Bogiem i przez otrzymywane dobrodziejstwa dzięki ich wstawiennictwu, szczególnie cuda, że obietnice szczęścia to nie są próżne słowa, które każą nam tu, na ziemi, wytrzymać cierpienia czasami bliższe piekłu.

Podkreślamy w końcu powiązanie cudu z centralną tajemnicą chrześcijaństwa: Trójcą, od której pochodzi cała ekonomia zbawienia.

Św. Jan, przedstawiając cuda Jezusa jako dzieła wspólnoty Ojca i Syna, objawienia tajemnicy miłości, wprowadza nas w ostateczny sens cudu chrześcijańskiego¹⁷. W swojej wrażliwości na znak czasowo-przestrzenny, cud daje nam dostęp, jak przez uchylone drzwi, do głębokości tajemnicy życia Bożego.

Cuda Jezusa, które nakreśla historia Kościoła, konkretyzują chrześcijanom wszystkich wieków aktywność Boga w Trójcy jedynego. To właśnie On stworzył człowieka i odkupił go w sposób jeszcze bardziej zadziwiający. Cud pokazuje, że ta moc stwórcza i odkupieńcza nie może się wyczerpać, jest zawsze aktualna i działająca. Ona działa zawsze przez Słowo, które stało się ciałem, przez Chrystusa. Słowo Chrystusa ma skuteczność fiat: ono stwarza, odnawia, uzdrowia, przywraca do życia, uwalnia z grzechu. Cudu dokonuje Jego Słowo, które będąc słowem Logosu, jest żywe i skuteczne, jak słowo Boga żyjącego (Hbr 4,12). Z drugiej strony, to Duch Święty jest tym, który sprawia, że słowo Chrystusa jest skuteczne. Bez Ducha, który roztopia serca ludzkie i przysposabia je do rozpoznawania cudownego dzieła zbawienia, Chrystus jest ogołocony. Wobec upartej ślepoty faryzeuszów (J 9,41) cud nie przynosi owoców. Bez połączonego działania człowieka, który rozpoznaje swoją słabość i potrzebę zbawienia, i bez działania Ducha, który pociąga człowieka do Ojca i do Chrystusa, cud pozostaje nieskuteczny.

Cud jest dziełem, które angażuje całą Trójcę Świętą: Ojca, Syna i Ducha, i które stale kontynuuje i zacieśnia nieprzerwany dialog Ojca i Jego dzieci, odkupionych przez Chrystusa. Dzisiaj, o wiele bardziej niż za czasów Jezusa, cud rozwija bogactwo swojego znaczenia.

* * *

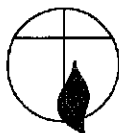
Usunięcie wymagania cudu, jako znaku Bożego uwiarygodniającego heroiczną świętość sługi Bożego, jest krokiem gwałtownym i zgubnym. Oddziela on cuda Jezusa od cudów wspól-

¹⁷ R. Latourelle, *Du prodige au miracle*, s. 161-162.

czesnych, zdając się na wszystkie słabości badań historycznych. Rozbrat cudu i świętości jest sprzeczny z teologią cudu, objawienia, ekonomią zbawczych znaków i z istnieniem wewnętrznych powiązań, łączących cud i fundamentalne rzeczywistości życia chrześcijańskiego: nawrócenie, wiarę, życie teologalne, świętych obcowanie, życie w Trójcy Świętej.

tłum. Wiesław Jonczyk SJ

RENÉ LATOURELLE SJ, ur. 1918; dr historii i teologii, wieloletni wykładowca teologii na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie i dziekan Wydziału Teologicznego tego uniwersytetu. Autor 20 książek przetłumaczonych na wiele języków. Mieszka w Montrealu.



Fabian Błaszkiwicz SJ, Jacek Bolewski SJ

Patron u boku Zwycięskiej Królowej Różańca

Wierny, uważny czytelnik naszego „Przeglądu” może przypomni sobie, że tekst o tytule podobnym do powyższego ukazał się na tych łamach przed 3 laty¹. Podejmujemy temat na nowo ze względu na dodatkowe zdarzenia, które nastąpiły po wspomnianym artykule. Zaczniemy od przypomnienia najważniejszych faktów, uzupełniając je – stosownie do nowych okoliczności.

Dwa oblicza Matki Bożej Zwycięskiej

Punktem wyjścia stało się dla nas odkrycie, że w londyńskim kościele parafialnym pod wezwaniem Św. Andrzeja Boboli czczona jest płaskorzeźba Matki Bożej Zwycięskiej z Kozielska. Nazwa wizerunku wskazuje na jego pochodzenie z obozu kozielskiego – tego samego, z którego wielu polskich jeńców wojennych zostało wywiezionych na zagładę do Katynia. Po wywiezieniu grupy, skazanej na stracenie, do obozu trafiła w lipcu 1940 r. nowa partia Polaków, internowanych wcześniej na Litwie i Łotwie. Znaleźli się wśród nich członkowie Instytutu Marianum pod wezwaniem Najświętszej Maryi Panny Zwycięskiej. Instytut powstał kilka lat przed wojną w Wilnie z inicjatywy Tadeusza Bireckiego, który został jego sekretarzem generalnym. W obozie kozielskim bracia marianiści – jak siebie nazywali – wspomagali się wzajemnie, próbując wspólnie się modlić, a z czasem udało się nawet organizować potajemne msze św. Początkowo towarzyszył im obrazek Matki Bożej Ostrobramskiej z książeczki do nabożeństwa. Birecki myślał

¹J. Bolewski, *Święty Andrzej u boku Matki Bożej Zwycięskiej*, „Przegląd Powszechny” nr 5/1999, s. 156-167.

jednak od dawna o większym obrazie. Jeszcze przed wojną szukał idei dla nowego wizerunku Maryi Panny Zwycięskiej, ale dopiero w Kozielsku pojawiło się rozwiązanie.

Budynki obozowe należały wcześniej do warownego prawosławnego monasteru. W dawnej cerkwi, zamienionej na składnicę żywności, jeden z więźniów odkrył na murze dobrze zachowany fresk Matki Boskiej z Żyrowic. Jak wspominał później Birecki: *Uznaliśmy to za nieomylny znak szczególniejszej opieki Bożej nad nami i natchnienie, w jakim kierunku mają pójść dalej nasze starania i prace nad projektowanym wizerunkiem Królowej Marianum. Matka Boska Ostrobramska, Obrończyni Wilna przed przemocą moskiewską, Matka Miłosierdzia – Matka Boska Żyrowicka, Patronka Unii, Matka Miłości – oto dwa źródła natchnienia, drogowskaz na przyszłość. Czyby więc nie połączyć tych dwóch cudownych obrazów w jeden?*² I tak się stało.

Dwa oblicza, złączone w obrazie Matki Bożej Zwycięskiej, to nie tylko stopione w jedno wizerunki Matki Bożej Ostrobramskiej i Żyrowickiej. Obraz łączy przede wszystkim Maryję z Synem, Boskim Dzieciątkiem, tulącym twarz do policzka Matki. To połączenie jest oznaką Miłości – Boga, który, *gdy nadeszła pełnia czasu, zesłał Syna swego, zrodzonego z Niebiaisty* (Ga 4,4). Boża Miłość obejmuje przez Syna i Matkę także nas, objawiając się w związku z naszą grzesznością jako miłosierdzie. Skoro to wszystko zawiera się w obrazie Matki Bożej Zwycięskiej, Jej nowy wizerunek obrazuje zwycięstwo Miłości, mocniejszej od grzechu, próbującego ją zanegować. I rzeczywiście, w obozie, z którego wyjście znaczyło wcześniej zagładę, Matka Boża Zwycięska wskazała drogę wyzwolenia – wejścia do nowego życia.

Trzeba było wykonać nowy wizerunek. W obozowych warunkach udało się to dzięki zbiegowi szczęśliwych okoliczności. Najpierw znalazła się stosowna deska lipowa – pochodziła ona z rozbiórki ikonostasu we wspomnianej cerkwi. Zatem obraz

²Relacja w: „Marianum w służbie”, nr 4-5(127)/1977, s. 55. Dalsze wspomnienia T. Bireckiego cytowane wg tego źródła.

powstał na drewnie, które już uprzednio służyło kultowi prawosławnemu! Tak oto wizerunek Matki Bożej Zwycięskiej złączył elementy wschodniego i zachodniego chrześcijaństwa nie tylko w swej formie, nawiązującej do obrazu Patronki Unii, ale także w materiale, z którego został wykonany, by przejść długą drogę z cerkwi do kościołów rzymskokatolickich. A zanim owa droga się rozpoczęła, doszło do... rozdzielenia wizerunku. Czy było to planowane? Znalaziona deska została od razu przepołowiona: z jednej części miał powstać obraz, obstalowany przez Bireckiego u Michała Siemiradzkiego, artysty-malarza, bratanka znanego bardziej Henryka, natomiast druga połowa służyła początkowo za półeczkę... Gdy już malarz pracował w ukryciu nad obrazem, Birecki postyszał o drugim artyście w obozie – rzeźbiarzu Tadeuszu Zielińskim. I jemu zlecił pracę na drugiej części deski: miał to być *ten sam wizerunek Matki Boskiej Zwycięskiej*, ale w postaci rzeźbionej. Oba dzieła → obraz i płaskorzeźba – powstały niezależnie, były jednak podobne, skoro zgodnie z intencją Bireckiego wyrażały jedną koncepcję. Wspólne poświęcenie nastąpiło potajemnie w Wielką Sobotę 1941 r., w kozielskiej celi ks. Nikodema Dubrawki. Dalsze wydarzenia pokazały, że podwojenie wizerunku Matki Boskiej Zwycięskiej było opatrnościowe.

Droga ku wyzwoleniu rozpoczęła się najpierw dla grupy jeńców, którzy opuścili obóz kozielski na początku czerwca 1941 r. Tej grupie towarzyszył obraz namalowany przez Siemiradzkiego. Do jego losów jeszcze wrócimy. Bardziej znane były dzieje płaskorzeźby. Szczegółowo je przedstawiliśmy we wspomnianym artykule. Tu przypomnijmy jedynie: rzeźbiony wizerunek opuścił obóz kozielski pod koniec czerwca 1941 r., czyli po wybuchu wojny hitlerowsko-sowieckiej. I gdy dawni jeńcy dołączyli do Polskich Sił Zbrojnych w ZSRR pod dowództwem gen. Andersa, płaskorzeźba Matki Bożej Zwycięskiej z Kozielska stała się religijnym godłem Armii Polskiej: towarzyszyła żołnierzom na szlaku bojowym przez Persję, Palestynę, Egipt, Italię, by w końcu znaleźć się w Anglii, gdzie do dzisiaj otaczana jest czcią w londyńskim kościele Św. Andrzeja Boboli.

Gdzie natomiast ukryło się drugie oblicze Zwycięskiej Matki Bożej z Kozielska? Na temat obrazu, namalowanego przez

M. Siemiradzkiego, przytoczyliśmy w naszym uprzednim tekście wypowiedź proboszcza londyńskiej parafii Św. Andrzeja Boboli. W swej książce, w której zebrał rozmaite świadectwa dotyczące powstania obu wizerunków, zauważył enigmatycznie: *Obraz do dziś znajduje się w prywatnym posiadaniu, w miejscu znanym redaktorowi książki*³. Nasunęły się nam uwagi, które wskazywały dalszą drogę. Znowu przypomnijmy: *Skoro losy, w których upatrujemy działania Bożej Opatrzności, złączyły Kozielską Madonnę ze św. Andrzejem Bobolą, to czy znak dany z Londynu nie jest zadany także nam – w Warszawie? Tutaj spoczęły – po długiej drodze na Wschodzie i Zachodzie – relikwie św. Andrzeja, darzone czią w centralnym sanktuarium pod jego wezwaniem. I czy właśnie tutaj nie znalazłoby się najodpowiedniejsze miejsce dla pozostającego w rękach prywatnych obrazu Kozielskiej Matki Bożej Zwycięskiej?*

Śladami Zwycięskiej Królowej Różańca

Powyższe pytania doczekały się częściowej odpowiedzi. Pierwsza jej próba, podjęta krótko po publikacji tekstu w „Przeglądzie Powszechnym”, spaliła na panewce – jakby zabrakło zainteresowania ze strony proszonych o pomoc księży. Nowa szansa pojawiła się, gdy sprawa została przedstawiona 12 marca 2001 r. na spotkaniu SKKAB – Stowarzyszenia Krzewienia Kultu św. Andrzeja Boboli, z siedzibą przy warszawskim Sanktuarium Świętego. Pani Teresa Walewska-Przyjałkowska, prezes Stowarzyszenia, potraktowała pytania poważnie, docierając do pierwszej odpowiedzi. Po prostu zadzwoniła do Londynu, do ks. prob. R. Juszcza, i dowiedziała się od niego, że poszukiwany obraz nie jest wcale daleko: znajduje się nie w Anglii, jak podejrzewaliśmy, tylko... w Warszawie, w mieszkaniu znanej osobistości – ks. prał. Zdzisława Peszkowskiego. W porozumieniu z warszawskimi jezuitami pani prezes nawiązała kontakt z księdzem prałatem, a następnie doszło do spotkania w szer-

³R. Juszcza (red.), *Kościół Św. Andrzeja Boboli w Londynie (Przewodnik – Historia – Informacja)*, Londyn b.r.w., s. 221.

szym gronie. Przedstawiliśmy ks. Peszkowskiemu rację, przemawiającą za przekazaniem obrazu do Sanktuarium Św. Andrzeja Boboli. Spotkanie było nader owocne. Ks. Peszkowski nie tylko przychylił się do naszych argumentów, ale też nie krył swej radości, że przechowywany przezeń obraz znajdzie wreszcie godne miejsce – analogicznie do drugiego, bardziej znanego wizerunku Matki Bożej Zwycięskiej.

Przekazanie obrazu do Sanktuarium nastąpiło 10 grudnia 2001 r. Na ręce o. Janusza Warzochy SJ, proboszcza warszawskiej parafii Św. Andrzeja Boboli, zostały przekazane także materiały, dotyczące dziejów obrazu. Możemy więc uzupełnić naszą relację, najpierw od strony historycznej.

Wśród jeńców, opuszczających obóz kozielski na początku czerwca 1941 r., był jeden z braci-marianistów, Wojciech Siemiński. Jemu został powierzony obraz, który udało się – jak wspomina Birecki – wynieść z obozu *jako dno walizki podch. Siemińskiego*. Droga jeńców prowadziła na północ, gdzie mieli pracować przy budowie lotniska. Kolejne etapy wędrówki, w której obraz towarzyszył jeńcom, to: przez Karelię do Murmańska, dalej wzdłuż Morza Łodowatego i Morza Barentsa do portu Ponoj, na półwysep Kola. Po wybuchu wojny niemiecko-rosyjskiej jeńcy z ukrytym obrazem zostali skierowani przez Morze Białe do Archangielska, dalej do obozu-monasteru Bogarodzicy w Suzdalu. Obraz towarzyszył W. Siemińskiemu do Tatiszczewa, gdzie formowała się 5. Dywizja Piechoty Wojska Polskiego. Na kolejnych etapach losy obrazu złączyły się z trasą tej grupy wojskowych: przez Morze Kaspijskie, Iran, Irak, Jordanię i Liban do Palestyny. Do Jerozolimy wizerunek został przywieziony przez ks. Pawła Sargiewicza, który tu przekazał go pod opiekę członków Instytutu Marianum.

Etap jerozolimski w dziejach obrazu Matki Bożej Zwycięskiej z Kozielska zasługuje na szczególną uwagę. Przede wszystkim uderza to, że właśnie w Świętym Mieście spotkały się wreszcie i na krótko skrzyżowały drogi obu wizerunków. O ile jednak płaskorzeźba ruszyła wkrótce dalej, aby towarzyszyć 2. Korpusowi Wojska Polskiego przez Egipt do Włoch, o tyle obraz pozostał w Jerozolimie dłużej. Postarano się o godny wystrój dla cennej pamiątki z obozu. Jeszcze w Kozielsku

głowy Matki z Synem zostały przyozdobione koronami z drewna lipowego. W Jerozolimie, dzięki pomocy pieniężnej od polskiego księdza z USA, zamówiono u artysty malarza Tadeusza Terleckiego bogatą oprawę. Jak wspomina Birecki: *Wykonana została wspaniała szata na szkle belgijskim wraz z odpowiednią ramą pomyślaną także jako feretron do noszenia podczas różnych procesji, peregrynacji czy uroczystości. Po raz pierwszy obraz został zainstalowany w Jerozolimie na Golgocie na ołtarzu Matki Boskiej Kalwaryjskiej w uroczystość św. Szczepana, 26 grudnia 1943 r.*

Kronika jerozolimskiego pobytu obrazu obfituje w liczne wydarzenia. Birecki, który towarzyszył wizerunkowi, wylicza nawiedzane przezeń miejsca. Z Golgoty bracia-marianiści przenieśli go do Bazyliki Grobu Pańskiego, gdzie złożyli przed nim swoje ślubowania. Następnie, od maja 1945 r., zasadniczą siedzibą obozowej relikwii stało się oratorium Instytutu Marianum w Jerozolimie. Stąd obraz odbywał peregrynacje do różnych miejsc w Jerozolimie, dwukrotnie także do Nazaretu – do Groty Nawiedzenia Najświętszej Maryi Panny i do bazyliki Św. Józefa. W lipcu 1947 r. Birecki przeniósł obraz do klasztoru sióstr przy Nowej Bramie w Jerozolimie, gdzie – według jego świadectwa – siostry umieściły w ramie obrazu *relikwiarzyki z kawałeczkami skał najważniejszych sanktuariów Ziemi Świętej. Patriarcha łaciński J.E. ks. Aloysius Barlassina opieczętował te relikwiarzyki i wydał w tej sprawie odpowiednie zaświadczenie. Jerozolima trwała w tym czasie w ogniu wojny arabsko-żydowskiej. Przedzierając się przez druty kolczaste i zasieki, wywiozł obraz w drugiej połowie sierpnia 1947 r. do Egiptu, skąd z oddziałami polskich wojsk przewieziony został do Wielkiej Brytanii.*

W Anglii, dokąd dotarł 15 września 1947 r., obraz był przechowywany przez marianistów początkowo w Londynie, Penley, następnie w Penrhos (Pwllheli) w północnej Walii, wreszcie w Brighton. Opiekował się nim bezpośrednio Birecki, który także jesienią 1954 r. – na życzenie ks. abp. Józefa Gawliny, duszpasterza polskiej emigracji – wyjechał z obrazem do Rzymu na międzynarodowy Kongres Roku Maryjnego. Jak wspominał: *Dzięki szczególniejszym zabiegom i staraniom Arcy-*

biskupa obraz udekorowany został przez niego specjalnym medalem Ojca Świętego, którym były odznaczone sztandary najwybitniejszych sanktuariów świata. Wtedy jeszcze, zauważmy, obrazowi brakowało związku z jakimkolwiek sanktuarium... Także w następnych latach, po śmierci Bireckiego w 1966 r., obraz był w rękach prywatnych: najpierw pod opieką sekretarza generalnego Instytutu Marianum, Stanisława Przyszlakowskiego, który z kolei przed śmiercią przekazał go – jak obecnie wiemy – ks. prał. Zdzisławowi Peszkowskiemu. Z nim obraz dotarł do Polski w 1988 r., by w końcu znaleźć drogę do wybitnego sanktuarium, poświęconego w stolicy św. Andrzeja-wi Boboli.

Gdy już odnaleźliśmy obraz Matki Bożej Zwycięskiej w Warszawie, dowiedzieliśmy się, że był on czczony przez emigracyjną Polonię jako wizerunek Zwycięskiej Królowej Różańca Świętego. Relikwia z Kozielska nie tylko gościła w kolejnych siedzibach Instytutu Marianum, ale towarzyszyła polskim uchodźcom na różnych szlakach. Osobną tradycją stały się peregrynacje obrazu, zapoczątkowane w Ziemi Świętej, gdzie – jak wspomnieliśmy – nawiedzał on miejscowe sanktuaria. Po wojnie, gdy znalazł się w Wielkiej Brytanii, towarzyszył Polakom w ich pielgrzymkach do świętych miejsc – poza Rzymem odbył także drogę do Fatimy i Lourdes. Gdy w Polsce z inicjatywy Prymasa Tysiąclecia rozpoczęła się peregrynacja obrazu Matki Bożej Jasnogórskiej, aby przez 9 lat nowenni przygotować Kościół w Polsce na rocznicę tysiąclecia chrześcijaństwa, wśród Polonii została podjęta podobna inicjatywa – właśnie z obrazem Zwycięskiej Królowej Różańca Świętego. Miał on nawiedzić najpierw wszystkie skupiska polskie w Wielkiej Brytanii, a potem i ośrodki polskiej emigracji na całym świecie⁴.

Droga doprowadziła w końcu „na Ojczyzny łono”... Spełniła się przepowiednia, którą w obliczu zagrożenia komunistycznego

⁴Tak komunikuje redakcja „Marianum w służbie” nr 4 (15)/1958 – w numerze zatytułowanym *Peregrinatio Mariae*, po przytoczonych zdaniach czytamy tu dalej: „Projekt ten w tym roku doczekał się realizacji” (s. 72).

wypowiedział na łożu śmierci poprzednik Prymasa Tysiąclecia, kard. A. Hlond: *Zwycięstwo, gdy przyjdzie, będzie to zwycięstwo Najświętszej Maryi Panny*⁵. Dla kard. Wyszyńskiego słowa te stały się światłem na drogę jego posługiwania polskiemu Kościołowi. Przypomniał je nie tylko w momencie szczególnej satysfakcji, gdy na Stolicę Piotrową został wyniesiony jego najbliższy współpracownik, od początku przeniknięty duchem oddania się Maryi. Prymas nawiązał do słów umierającego poprzednika na stolicy prymasowskiej w swym ostatnim przekazie, gdy – sam bliski śmierci – przyjął sakrament chorych. Tłumaczył wtedy, w obliczu napiętej sytuacji, dlaczego nie zostawia testamentu pastoralnego: *Przyjdą nowe czasy, wymagają nowych światła, nowych mocy, Bóg je da w swoim czasie. Pamiętajmy, że jak kardynał Hlond, tak i ja, wszystko zawierzyłem Matce najświętszej i wiem, że nie będzie słabszą w Polsce, choćby ludzie się zmieniali*⁶. Ten swoisty, otwarty na przyszłość testament zostawił prymas w dniu poświęconym dorocznie św. Andrzejowi Boboli – 16 maja 1981 r. Choć on sam nie dożył przełomu politycznego, przyczynił się z pewnością do niego – także swym wstawiennictwem z nieba... W odmienionej sytuacji kozielski wizerunek Zwycięskiej Królowej Różańca Świętego mógł ostatecznie powrócić do Polski, by znaleźć godne miejsce – w Sanktuarium Św. Andrzeja Boboli.

Droga patronatu

Gdy w Londynie zagościła wreszcie kozielska płaskorzeźba Matki Bożej Zwycięskiej, ożywiło to polską wspólnotę, modlącą się początkowo w użyczanym jej Brompton Oratory, co doprowadziło stopniowo do powstania parafii – Św. Andrzeja Boboli – z kościołem poświęconym patronowi Polski. Polonia żyła tradycją, którą pamiętała sprzed II wojny światowej, i dlatego właśnie z patronatem Andrzeja Boboli łączyła nadzieję na przywrócenie politycznej wolności. Wiarę podtrzymywała

⁵ Por. S. Kard. Wyszyński, *Wszystko postawiłem na Maryję*, Paris 1980, s. 329.

⁶ B. Piasecki, *Ostatnie dni Prymasa Tysiąclecia*, Rzym 1982, s. 68.

peregrynacja drugiej postaci Matki Bożej Zwycięskiej – wizerunku Królowej Różańca Świętego. Droga doprowadziła do Warszawy. Tu w Sanktuarium Św. Andrzeja Boboli zostało przygotowane miejsce, by Zwycięska Królowa Różańca – niejako przyciągnięta przez Świętego – współdziałała z Nim nie mniej owocnie niż na emigracji. Przygotowanie miejsca przejawiało się dwojako, bez „umyślnej” kalkulacji ze strony ludzkiej – chyba że przyjmujemy znów ukryty zamiar św. Andrzeja...

W stołecznym Sanktuarium Św. Andrzeja Boboli mieści się pod prezbiterium krypta, pięknie wyposażona, jednak w ostatnim czasie niewykorzystana. Początkowo jej przestrzeń miała służyć za kameralne pomieszczenie na msze św. czy nabożeństwa dla pielgrzymkowych grup, odwiedzających relikwie Świętego – dlatego trumna z relikwiami była tak usytuowana, że była widoczna zarówno z przodu, nieco poniżej prezbiterium, jak i z krypty, w jej górnej części. To jednak utrudniało dostęp do relikwii, które z obu stron dało się widzieć – równie słabo... W końcu podjęta została decyzja, by wysunąć relikwie do góry, gdzie obecnie można blisko się modlić – ale jednocześnie przestały one być widoczne z krypty, która straciła tym samym swe pierwotne przeznaczenie, jakby czekając na nowe... W tej sytuacji stało się oczywiste, że właśnie tutaj obraz kozielski znajdzie najodpowiedniejsze miejsce – na centralnej ścianie krypty. Dochodzi do tego przygotowanie miejsca dla Zwycięskiej Królowej Różańca dzięki zwyczajowi, który już od kilku lat zakorzenił się w Sanktuarium Św. Andrzeja: po ostatniej mszy św. przed południem odmawia się tu codziennie różaniec. Gdy pojawi się więc w krypcie nowy wizerunek Matki Bożej, wpłynie to z pewnością na ożywienie maryjnej modlitwy, tak owocnego różańca.

Uroczyste wprowadzenie obrazu Zwycięskiej Królowej Różańca do Sanktuarium Św. Andrzeja Boboli zaplanowane zostało na 16 kwietnia 2002 r. To dzień, który jest znamienną rocznicą – 300 lat temu zaczął się kult Andrzeja Boboli! Właśnie 16 kwietnia 1702 r. miała miejsce pamiętna wizja, w której Andrzej ukazał się zakonnemu współbratu w Pińsku, prawie 45 lat po swej męczeńskiej śmierci w pobliskim Janowie Polskim. Obiecywał pomoc, ale pod warunkiem że jego – Andrzeja

Boboli – zwłoki zostaną wydobyte z krypty pod kościołem i umieszczone oddzielnie. Nikt w pińskim kolegium nie pamiętał o zmarłym, nie wiadzano także, jak odnaleźć jego zwłoki w krypcie, zawalonej stosami trumien... A gdy w końcu je znaleziono, zaskoczenie było tym większe, bo były one w nienaruszonym stanie tak, jak gdyby zostały pochowane w przeddzień... Niezwykłe zdarzenia zapoczątkowały kult Andrzeja, zaś obiecana przez niego pomoc ogarniała coraz więcej osób i spraw dzięki modlitwom zanoszonym przez jego wstawiennictwo. Po latach – w 1819 r. – przyszedł Święty jeszcze raz o sobie przypomnieć, przepowiadając odrodzenie Polski po zaborach i dodając, że w odrodzonej ojczyźnie stanie się jej głównym patronem.

To już odrębny temat, który podejmujemy w następnym numerze „Przeglądu”. Mamy bowiem nadzieję, że właśnie za miesiąc, 16 maja 2002 r., dopełni się wreszcie zapowiedź Andrzeja – oficjalne ogłoszenie go patronem Polski. Na razie spróbujemy wskazać owoce, jakich wolno się spodziewać dzięki „przyciągnięciu” kozielskiego wizerunku Zwycięskiej Królowej Różańca do warszawskiego Sanktuarium Św. Andrzeja Boboli.

Relikwie Świętego i maryjny obraz przebyły podobną drogę: ze Wschodu, z obszaru należącego niegdyś do pierwszej Rzeczypospolitej, oba obiekty kultu powędrowały na Zachód, aby stamtąd – po odzyskaniu niepodległości w drugiej i trzeciej Rzeczypospolitej – znaleźć ostateczne miejsce w stolicy. Podobna droga wiąże się z analogią w pamięci, sięgającej bolesnych wydarzeń polskich dziejów. Andrzej Bobola pozostaje świadkiem okresu spod znaku „ogniem i mieczem”, kiedy sprzeczne interesy polityczne sprzęgały się z podziałami religijnymi, rozdzierającymi chrześcijaństwo – między Wschodem a Zachodem. Obraz kozielski pochodzi z obozu koncentracyjnego, tworu potwornego systemu sowieckiego. W miejscu, gdzie dawniej służyli Bogu mnisi prawosławni, po wymordowaniu ich w okresie bolszewickiej rewolucji zapanowały demoniczne moce. Odtąd Kozielsk kojarzył się ze złem i dopiero Zwycięska Matka Boża Kozielska przywraca miejscu dawną godność. Warto wspomnieć, że wcześniej właśnie w Kozielsku mieszkał i promieniował z miejscowego monastynu słynny starzec Zosi-

ma w „Braciach Karamazow”. Dostojewski sam odwiedzał to miejsce, spotykając w kozielskim klasztorze starca Ambrożego, który prawdopodobnie był prototypem powieściowej postaci.

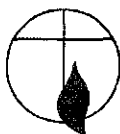
Bolesna przeszłość obciąża, jednak ostatecznie liczy się terażniejszość i przyszłość – przychodzenie wcielonego, ludzkiego Boga, który nie przestaje nas nawiedzać. O Jego miłości, najpełniej objawionej w Jezusie, świadczą przez wieki święci, pośród nich Najświętsza Maryja. Nie przestają dochodzić do nas oznaki pomocy z nieba, połączone z wezwaniami do modlitwy, bo dzięki niej otwierają się ludzkie serca – do przyjęcia Bożej pomocy i niesienia jej bliźnim. O skuteczności św. Andrzeja Boboli nie trzeba przekonywać tych, którzy już od lat uciekają się do jego wstawiennictwa, modląc się do niego w trudnych, ale także „przyziemnych” sprawach: on sam wszakże przypominał od początku swego kultu, że pragnie pomagać i materialnie, i duchowo, nie rozdzielając tego, co Bóg złączył... Od strony duchowej może najbardziej potrzebujemy pokoju, pojednania, zwłaszcza tam, gdzie ciąży cienie przeszłości – osobistej, społecznej. Święty padł ofiarą braku jedności, jego śmierć owocuje przeto – jak o tym świadczą dzieje kultu – jednaniem ludzi, choć oczywiście nie wszystkich... A Zwycięska Królowa Różańca dzięki swemu kozielskiemu wizerunkowi przypomina, że także – a może zwłaszcza! – w otchłani złego jest miejsce na miłość, o której świadczy Ofiara Chrystusa, nie tylko przypominiana, lecz uobecnianą w obozowej mszy św., a dalej uwieczniona w obrazie z dwoma obliczami – Matki Miłosierdzia i Miłości.

Jakie będą zatem owoce wspólnej modlitwy, zanoszonej odtąd w Sanktuarium Św. Andrzeja Boboli przed obrazem Zwycięskiej Królowej Różańca? Z pewnością przemówi do nas mocniej potrzeba pojednania, złączonego z uleczeniem ran, zadanych w przeszłości. Ciągłe się mówi o Golgocie Wschodu, wielkiej ofierze, która winna być ostrzeżeniem, aby nienawiść nie powracała, lecz ustępowała na rzecz miłości. Jako chrześcijanie wierzymy, że ofiara nigdy nie jest daremna, gdy towarzyszy jej modlitwa, znosząca zło w otwarciu się na miłość. Ale trzeba także czasu, by zwycięska moc Boga dopełniła swe działanie. Może teraz Andrzej Bobola pomoże bardziej tym,

którzy nadal cierpią z powodu ran. Przyciągnięcie wizerunku Zwycięskiej Królowej Różańca do Sanktuarium Świętego już owocuje. Przed uroczystością 16 kwietnia 2002 r. planowana jest nowenna, która zaczyna się 7 kwietnia. W obecnym roku ten dzień przypada w Niedzielę Białą, która stanowi tradycyjny termin dorocznej pielgrzymki Rodzin Katyńskich na Jasną Górę. Skoro spotkanie poprowadzi kapelan Rodzin, ks. Zdzisław Peszkowski, nie będzie mógł on uczestniczyć w początku nowenny w Andrzejowym Sanktuarium. Ale może wtedy, gdy przekazany przezeń obraz wreszcie znajdzie się w stołecznej świątyni, Święty przyciągnie do siebie nowe rzesze pielgrzymów zarówno z Rodzin Katyńskich, jak i z innych wspólnot, które szukają pojednania Wschodu i Zachodu – pod patronatem Andrzeja Boboli u boku Zwycięskiej Królowej Różańca.

FABIAN BŁASZKIEWICZ SJ, ur. 1973; ukończył filozofię w Wyższej Szkole Filozoficzno-Pedagogicznej w Krakowie, studiując teologię w Papieskim Wydziale Teologicznym, sekcja „Bobolanum”, w Warszawie.

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



Dominik Ciołek SJ

Nowy garnitur starego państwa

Wydarzenia 11 września 2001 r. nie mogły pozostać bez echa w wielu dziedzinach życia człowieka. I to nie tylko na skutek bezprecedensowej jak dotąd skali wstrząsu, ale i przez specyfikę środowiska, w którym miały miejsce. Żyjąc w świecie objętym procesem globalizacji, podlegamy jego prawom. Jednym z wyznaczników globalizacji jest jej zdolność unifikacji, jak powiedzieliby matematycy – sprowadzanie do wspólnego mianownika ułamków, zdawałoby się, niesprowadzalnych. Przepustowość kanałów informacyjnych i szybkość transmisji danych umożliwia gwałtowne przenikanie się zjawisk zachodzących nierzadko w oddalonych sektorach ludzkiej działalności. Skutki owych syntez i dyfuzji bywają zaskakujące, kiedy ze znanych wsadów do kotła wyłania się nowa w smaku potrawa.

W konsekwencji ostatnich wydarzeń zaczęto mówić nie tyle o czymś nowym, choć nie brakuje głosów poważnych osobistości mówiących o początku nowej ery w dziejach ludzkości, ile o nieoczekiwanym powrocie starego. Tym znanym, sprawdzonym elementem, podmiotem wielu myśli i działań, jest powracające z mroków zapomnienia państwo odziane w starą szatę mocarstwowego uniformu, jednak skrojoną na miarę bieżących potrzeb i oczekiwań.

Zimna wojna – era silnego państwa

Do tragicznego września nie kwestionowano tezy o dominacji sfery ekonomii nad tradycyjnie rozumianą rolą państwa, któremu jeszcze w latach osiemdziesiątych przypisywano główną rolę w utrzymywaniu pokoju i status quo w skali świata. W kwestii wytyczania nowych kierunków rozwoju narodów i kształtu społeczności międzynarodowej pozycję lidera zajmowały zmieniające się w biegu historii mocarstwa. Z pewnością jednym z ważnych czynników podtrzymujących wysokie noto-

wania państwa była zimna wojna. Trwające przez ponad pół wieku starcie dwóch dominujących ideologii: kapitalistycznej i komunistycznej, bez oparcia się na siłę państw, byłoby niczym więcej niż angażującą akademików i działaczy politycznych wojną na pióra i atrament, od czasu do czasu podsycaną perturbacjami społecznymi, co przykładowo wydarzyło się w 1968 r.

Poczucie misji w propagowaniu zachodniego systemu wartości cechowało działania Stanów Zjednoczonych, z kolei dążenie do zwycięstwa komunizmu, ustroju sprawiedliwości społecznej, było uzasadnieniem międzynarodowej aktywności Związku Radzieckiego. Mimo że rzeczywiste motywy ZSRR były bardziej prozaiczne – umocnienie własnej strefy wpływów i dokonanie wyłomów w spoistości obozu przeciwnego – to, jak trafnie stwierdził Strobe Talbott, *zimna wojna była nie tylko o ziemię i wpływy. Był to również konflikt – przewlekły, bezwzględny i de facto całkiem gorący – pomiędzy konkurującymi koncepcjami, jak zorganizować życie pojedynczych istot ludzkich, poszczególnych państw i całej planety*¹.

Spoglądając na historię myśli politycznej z dzisiejszej perspektywy, wyraźnie widać rolę państwa jako katalizatora, umożliwiającego ostateczne zwycięstwo nowej ideologii i zapewniającego jej stabilizację w solidnych ramach organizacji państwowej. To, że później państwo czyniło często z ideologii dość swobodny, ograniczony tylko własną potęgą użytek, jest już kanwą innej opowieści. Zatem z punktu widzenia rozkładu sił politycznych, zimna wojna była wojną de facto między dwoma organizmami państwowymi, grupującymi w cieniu swych skrzydeł ledwie wasali. Rzeczywistym źródłem jedności po obu stronach barykady nie była zbieżność poglądów, lecz bliskość wspólnego zagrożenia i również wspólnych interesów. Tak samo jak do 1989 r. nikt nie potrafił wyobrazić sobie czynnika kształtującego rzeczywistość, który byłby bardziej wpływowy i zarazem mniej złożony aniżeli państwo, także rozpad Związku Radzieckiego był zaskoczeniem nawet dla najwybitniejszych

¹S. Talbott, *The new geopolitics. Defending democracy in the post-cold war era*, wystąpienie na Oxford University, 20 X 1994 r., „Foreign Affairs” nr 1/1994, t. 73.

ekspertów analizujących procesy międzynarodowe. Zaskoczenie, będące melanzem strachu odchodzących i nieprzygotowania do przejęcia władzy ze strony nowych ekip, złożyło się na szok wolności, z którego niektórzy wciąż nie mogą się otrząsnąć².

Zmieniają się obyczaje, style myślenia i organizacji życia, znajdujące wyraz w codziennie powtarzanych algorytmach działania. Jednak pod powierzchnią sformalizowanych sposobów funkcjonowania na różnych płaszczyznach ludzkiego życia pozostają bardziej podstawowe, a nawet archetypiczne mechanizmy naszego postępowania. One to są motorem dla społecznie ustanowionych i legitymowanych powszechnym konsensusem zbiorów reguł działania, które znajdujemy w kodeksach prawnych, konstytucjach, zwyczajach i innych niepisanych normach postępowania. Jednym z takich mechanizmów jest reguła popytu i podaży, a idąc dalej – chęć zysku, wyrażająca się w pragnieniu posiadania bezprecedensowego wynalazku pomysłowych Fenicjan.

Żądza pieniądza i informacji

Wydaje się, że najszybciej nad gruzami muru berlińskiego przeleciał pieniądz, kierowany umysłami różnej maści biznesmenów – ludzi prawie zawsze wznoszących się ponad sferę polityki, choć także znanych ze zdumiewającej zdolności do przynoszącej obustronne korzyści symbiozy z ludźmi polityki właśnie. Upadek żelaznej kurtyny był wyłomem w tamie, przez który przelał się gromadzony przez lata kapitał, nie tylko w tradycyjnej, ale i w zdobywającej już wówczas coraz większe uznanie formie – kapitału ludzkiego. Prawo popytu i podaży nakazywało zapomnieć o jawiącej się jako ideologiczny infantylizm przeszłości, by otworzyć się na wzajemną wymianę, tworzącą struktury wolnego rynku. Jak się miało okazać już za kilka lat, entuzjazm zaślepił i ekonomistów, i polityków, którzy przeoczyli wciąż aktualne znaczenie zagrożenia niesionego

² Por. J. Czaputowicz, *System czy nietad? Bezpieczeństwo europejskie u progu XXI wieku*, Warszawa 1998, s. 32-33.

przez konflikty narodowościowo-etniczne. A wszystko działało się na zapleczu NATO, w dawnej Jugosławii, tuż pod nosem błękitnej unii.

Problem bałkański nie okazał się jednak wystarczającym argumentem do obudzenia amerykańskiego lwa. Wojna działała się daleko w Europie, na kontynencie postrzeganym z odległej arkadii jako ciasny kocioł, w którym zawsze musi wrzeć, i w którym nigdy nie nauczono się korzystać z dobrodziejstw pokoju i tolerancji. Epoka gwałtownego rozwoju technologii upływała pod znakiem rosnącej wszechobecności internetu i znaczenia ludzi biznesu, z Billem Gatesem na czele, który, zdawało się, dysponował większym wpływem na kształt rzeczywistości niż sam prezydent Stanów Zjednoczonych. Przekonanie, że korporacje rządzą światem, zawładnęło również umysłami polityków, milcząco akceptujących ekonomiczną dominację. Zresztą to Bill Clinton, pierwszy głos w chórze przywódców światowych mocarstw, miał powiedzieć, że epoka silnych rządów jest już skończona.

Państwo w kształcie, w jakim było prezentowane przez media do feralnego 11 września 2001 r., jawiło się jako instytucja niemalże anachroniczna. Zmasowany atak na zmurszałego kolosa szedł z kilku frontów. Politycy uznali wyższość pieniądza nad mocą traktatów i umów międzynarodowych; specjaliści głosili potrzebę zmiany starego i przyjęcia nowego paradygmatu w badaniach politologicznych; korporacje widziały w państwie przede wszystkim słabnącego wroga, z natury żyjącego kosztem przedsiębiorców, i nawet młodzież, także ta starsza, wyszła na ulice, by dołożyć nie tylko hydrze globalizacji, ale i chwiejącemu się państwu, tradycyjnemu podmiotowi walki z wolnością słowa i poglądów. W świecie, gdzie panował względny pokój, dobrobyt i dostęp do dóbr materialnych, w którym wyłonił się kolejny instrument sprawowania władzy – informacja, ze swym niemalże nieograniczonym zasięgiem oddziaływania – ambicje obywateli powoli zaczynały się ograniczać do pragnienia używania w spokoju nagromadzonych dóbr. Wraz z zanikającą świadomością zagrożenia odchodziła świadomość potrzeby istnienia państwa, ba, nawet życia w państwie. Pomijając patologiczne przypadki solipsyzmu zanurzonych w wirtualnym

świecie, w zwykłej codzienności zaczęła wystarczać świadomość przynależności do wspólnoty lokalnej, która świetnie zastępowała rysujący się do niedawna nad głowami podatników wszechpotężny cień państwa z jego niezrozumiałym językiem ideologii i obcymi dla szarego obywatela celami i symboliką. Stawiano rozbrajające w swej szczerości pytanie: po co nam państwo – teraz? Wyalienowany z rzeczywistości byt nie czynił w obrazie świata znaczącej wyrwy. Do czasu.

Wołanie o pomoc

Wydarzenia 11 września, stosownie do miary swej gwałtowności, ukazały, że król jest nagi. Postindustrialny świat społeczeństwa informacji i dobrobytu okazał się bezbronny w obliczu agresji w starym stylu. Fenomen terroryzmu jest bowiem tak stary jak fenomen władzy. Widmo przeszłości znów zaczęło straszyć. Po upadku nowojorskich wież społeczeństwo amerykańskie jako pierwsze wystąpiło z żądaniem ukarania sprawcy. Pojawiło się pytanie, kto ma być wykonawcą wyroku. Prezydent Bush nie pozostawił światu i swojemu narodowi wątpliwości, że to właśnie państwo, choć w czasach kryzysu utożsamiane z jego przywódcami, podejmie rękawicę rzuconą przez muzułmańskich ekstremistów. Okazało się, że tylko państwo, bezpośrednio lub przez inicjatywę budowy koalicji, jest zdolne do rozprawy z niebezpieczeństwem zagrażającym wspólnocie międzynarodowej. Bez państwa i jego siły nie można zapewnić bezpieczeństwa narodom. Wolny rynek, działający na mocy mechanizmu podaży i popytu, nie jest w stanie samodzielnie stworzyć warunków do poprawnego funkcjonowania. Do tego potrzebuje państwa i jego stabilizacji. Szef brytyjskiego giganta BP stwierdził, że do tej pory panowało przekonanie o wszechwładzy korporacji, teraz jednak stało się faktem, iż bez zapewnienia bezpieczeństwa robienie biznesu jest niemożliwe. To rząd stojący na czele państwa tworzy warunki do działalności gospodarczej. Ekonomia potrzebuje wsparcia gwarantującego bezpieczeństwo i stabilizację³. Jest tylko roślina, która choćby

³ Zob. K.L. Miller, A. Piore, *Where the power lies*, „Newsweek” nr 19/2001, November 5.

była najwspanialszą i obfitującą w liczne owoce, potrzebuje gleby, by wzrastać.

Co ciekawe, również zwykli ludzie po doświadczeniach ostatnich wydarzeń wysuwają ważne, a nawet kluczowe w obecnej sytuacji, żądania pod adresem państwa. Powraca do głosu artykułowana w alarmującym tonie pierwotna potrzeba bezpieczeństwa. Obywatele chcą się czuć bezpieczni, a gwarantem ładu ma być państwo. Pojawia się coraz więcej głosów, że zapewnienie bezpieczeństwa jest jego pierwszym i najważniejszym zadaniem. Sposób wywiązywania się z tegoż obowiązku jest sprawdzeniem skuteczności i siły w stosunkach międzynarodowych. Innymi słowy, obywatel, który nie czuje się bezpiecznie w swoim kraju, to obywatel państwa słabego, natomiast ten, który cieszy się komfortem bezpieczeństwa, przebywając poza granicami swojej ojczyzny, czując za plecami powagę i siłę rządu, na który głosował, jest obywatelem państwa mającego stabilną pozycję w społeczności międzynarodowej – to często obywatel światowego mocarstwa.

Odchodzi w cień duch indywidualizmu, którego na polu tajemniczym i intrygującym symbolem była legenda stworzona wokół Krzemowej Doliny, kalifornijskiej mekki dla wizjonerów i specjalistów od technologii komputerowych. Było to miejsce emanujące mocą ludzkiego umysłu wyzwolonego z okowów państwa. Wystarczyło zgromadzić wybitne jednostki, stworzyć im komfortowe warunki pracy, aby wkrótce okazało się, że rezultaty ich poszukiwań na wielu płaszczyznach zaczęły przewyższać potencjał tych, którzy ustanawiali warunki wstępne. Jajko stało się mądrzejsze od kury. Teraz społeczeństwo amerykańskie widzi w roli podmiotu odpowiedzialnego za budowę nowego systemu bezpieczeństwa w transporcie powietrznym tylko i wyłącznie państwo. To samo społeczeństwo w październikowym sondażu przeprowadzonym przez „Newsweek”, w większości popiera projekt zwiększenia udziału państwa w rozwoju i utrzymaniu sektora usług, nawet kosztem wzrostu podatków. Naród domaga się dosłownie „widzialnego” zaangażowania rządu w ochronę bezpieczeństwa obywateli. Nie wystarcza już dotychczas stosowana taktyka wspierania walki z terroryzmem i innymi rodzajami zagrożenia głównie na płasz-

czyźnie prawnej (law-enforcement approach). Jej zawodność polega na tym, że działa skutecznie dopiero wtedy, gdy przestępstwo zostaje popełnione⁴. Po 11 września trudno o większą kompromitację tegoż podejścia. Obecna sytuacja wymaga nowego, w formie szczegółowych rozwiązań, choć w swej istocie starego i sprawdzonego, monitoringu i kontroli obszarów dotąd nietykalnych dla państwa, których dobitnym przykładem jest internet. Głos zaniepokojonych ograniczeniem wolności intelektualistów i zwyczajnych internautów nie potrafi się przebić przez zgodny chór polityków, przedsiębiorców i obywateli, wołających o więcej bezpieczeństwa. Warto zasygnalizować potencjalną doniosłość dalszych konsekwencji dla przyszłego kształtu demokracji, zwiększonej ingerencji organów państwa w sfery zastrzeżone dla prywatności obywatela. Długa (w teorii) droga od demokracji do autorytaryzmu może być w rzeczywistości skrócona do wydania kilku znaczących aktów prawnych lub serii działań niedużej grupy osób. Rzut oka na całkiem niedawną historię ukazuje bogate w treści i konsekwencje przykłady.

A więc państwo powraca na arenę dziejów. Obdarzone misją do spełnienia, daną przez społeczeństwo nekane wiszącym nad nim mieczem międzynarodowego terroryzmu, ma po raz kolejny szansę odegrania kluczowej roli w walce o jutro cywilizacji świata zachodniego i jego wartości. Szczególnie Tony Blair, od niedawna apostoł światowego pokoju, w swoich licznych podróżach zagranicznych uderza w delikatną strunę, usiłując zagrać na poczuciu identyfikacji i jedności. Czy jednak muzycy użyją tych samych instrumentów, zagrają w tej samej skali? To prawda, że państwo powraca, ale czy będzie to państwo dobrze nam znane, czy nowa jakość – rezultat nowego projektu i nowych wyzwań?

Wiele twarzy jednego oblicza

Na przestrzeni ostatnich kilkudziesięciu lat w nauce o państwie rozumienie jego istoty i zadań podlega zasadniczym zmia-

⁴Zob. F. Zakaria, *A plan for global security*, „Newsweek” – Special Edition, Issues 2002.

nom. Wśród podstawowych czynników określających rezultaty prac badawczych znajdują się warunki zewnętrzne, czyli aktualna sytuacja polityczna, oraz przyjęta perspektywa i podstawowe założenia prac eksploratorskich. Tak jak do niedawna zimna wojna, a następnie odwilż i odrodzenie się nowych demokracji postkomunistycznych określało rodzaj stosowanych paradygmatów badawczych, podobnie i dzisiaj sytuacja w środowisku międzynarodowym znacząco determinuje warunki wstępne i wybór stosowanej metody naukowej. Uprawiany jeszcze po II wojnie światowej klasyczny model badawczy, w swojej różnorodności szkół i odmian, uwypuklał rolę państwa jako najważniejszego uczestnika polityki międzynarodowej. Państwo jest podstawowym kreatorem i głównym ogniwem stosunków pomiędzy innymi państwami tworzącymi sieć wzajemnych zależności, centrum decyzyjnym i podstawowym kanałem przepływu informacji. Obrazowo ten model stosunków międzynarodowych przedstawia się jako stół bilardowy, na którym zderzające się kule symbolizują poszczególne państwa, poruszające się po trajektoriach własnych interesów. Kierunek ruchu jest zdeteminowany głównie inicjatywą samego państwa, a wpływ sytuacji międzynarodowej zniwelowany do minimum. Opozycyjna szkoła idealistyczna podkreśla wspólnotę interesów jako ogniwo łączące indywidualne byty państwowe. Wychodząc od oświeceniowej, formułowanej w duchu racjonalizmu tezy o powszechnej harmonii świata, jednolitej naturze człowieka dążącej do pokoju i wszechstronnej kooperacji, w zastosowaniu do sfery polityki znajdujemy tutaj przeciwstawienie egoistycznych interesów państw z podkreślaną ideą wspólnoty dóbr i interesów. I tak jak w podejściu realistycznym siła państwa wpływała z jego zdolności do realizowania własnych interesów, tak tu współpraca, gotowość do zawierania umów i kompromisów są wyznacznikami statusu organizacji państwowej.

Pomimo zarysowanej różnicy obie szkoły nie są jednak pozbawione istotnego punktu wspólnego. Wciąż głównym aktorem na scenie międzynarodowej pozostaje państwo. W sytuacji, kiedy na owej scenie zaczęli pojawiać się inni uczestnicy w postaci pozarządowych organizacji międzynarodowych, a nawet pojedynczych jednostek mających duży prestiż, powyż-

sze podejścia nabrały znamion anachronizmu, ujmującego złożoność sytuacji w nieadekwatnej czarno-białej tonacji. Przed badaczami stała potrzeba sformułowania nowego podejścia, uwzględniającego nowość i bogactwo rzeczywistości. Pojawiło się wiele modeli eksplanacji behawioralnej, abstrahującej zarówno od podejścia normatywnego, jak i antropomorficznego. Państwo nie działa wyłącznie na zasadzie korzyści własnej ani nie realizuje ogólnych reguł przypisywanych harmonijnej naturze świata. Jego zachowanie jest wypadkową pozycji zajmowanej w systemie międzynarodowych zależności, określających rozkład sił i wpływów. W latach osiemdziesiątych podejście behawioralne, charakteryzujące się obfitym wykorzystywaniem danych empirycznych, okazało się niewystarczające wobec wciąż rosnącej złożoności sytuacji międzynarodowej. Można dostrzec w tej krytyce zniuansowany powrót do głównych założeń starej szkoły realistycznej i idealistycznej. Nowe podejścia neorealistyczne i neoliberalne, opierając się na podstawowych i dobrze już znanych tezach, poddają je obróbce, dostosowując do specyfiki sytuacji bieżącej. W podejściu neorealistycznym klasyczny paradygmat uległ przeformułowaniu z optyki widzenia państwa jako dążącego do każdorazowej maksymalizacji zysków, na bardziej zasadniczą zdolność do realnej oceny własnych możliwości, po której następuje konkretne działanie⁵. Wydaje się, że istotnym czynnikiem towarzyszącym krystalizacji podejścia neoliberalnego był bezprecedensowy wzrost liczby organizacji pozarządowych spowodowany między innymi rewolucją informatyczną. Dostęp do informacji oraz szybkość jej przekazu wyzwoliły olbrzymi potencjał organizacyjny ukryty dotąd w rozmaitych grupach społecznych. Zmiana ilościowa przyniosła w konsekwencji zmianę jakościową, wyrażającą się we wzroście znaczenia tychże organizacji, które odgrywają teraz dużą rolę w dialogu z rządami poszczególnych państw. Fakt obecności podmiotów nie-rządowych w rozwiązywaniu istot-

⁵ Zob. T. Łoś-Nowak, *Państwo jako uczestnik stosunków międzynarodowych*, A.W. Jabłoński, L. Sobkowiak (red.), *Studia z teorii polityki*, Wrocław 1998, t. 2, s. 86-90.

nych w skali globu problemów nie podlega wątpliwości. Szczególnym polem do obecności i skutecznego działania są kwestie wymagające podejścia zdecydowanie innego niż egoistyczny program maksymalizacji zysków. Często inicjatywa w rozwiązywaniu takich problemów globalnych jak choćby dziura ozonowa, wymieranie lasów czy łamanie praw człowieka, jest oddawana w ręce pozarządowych organizacji międzynarodowych, które reprezentują odmienny punkt widzenia na zagrożenia dostrzegalne wyraźnie dopiero z odległej perspektywy. W podejściu neoliberalnym zakwestionowano się jako najistotniejszy instrument i zarazem cel polityki międzynarodowej państwa. Państwo jawi się jako jeden z aktorów na scenie międzynarodowej, ale już nie najważniejszy, lecz poddany prawom kooperacji i wynikających z niej sieci wzajemnych zależności. Z roli podmiotu skazanego na egzystowanie w sferze ponadnarodowej, zmuszonego do odpierania zewnętrznych nacisków i zapewnienia sobie wewnętrznego bezpieczeństwa i dobrobytu, państwo jest przedstawiane jako kanał transmisyjny między środowiskiem zewnętrznym a własnym wnętrzem. Zostaje zniesiona wiekowa dychotomia między exterioriem a interioriem, między społeczeństwem własnym a obywatelami innych państw⁶. Swoboda w przekraczaniu granic, otwarcie na przepływ siły roboczej, wprowadzanie jednolitej waluty, to tylko niektóre z konsekwencji Traktatu z Maastricht, zobowiązującego kraje Unii Europejskiej do tworzenia unii walutowej, gospodarczej i politycznej. Należy uczciwie przyznać, że wiąże się to ze znaczącą redukcją tradycyjnie rozumianej roli i znaczenia państwa, której towarzyszy afirmacja podmiotów niepaństwowych.

Miszmasz, i co dalej?

Rodzi się pytanie, jakiego paradygmatu należałoby użyć dzisiaj, aby uzyskać adekwatny opis obecnej sytuacji naznaczonej piętnem międzynarodowego terroryzmu? Podejście neoliberalne

⁶Tamże, s. 92.

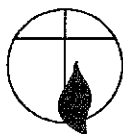
ralne jest bardziej użyteczne w sytuacji pokoju i rozwijającej się współpracy, wówczas gdy paradygmat właściwy temu podejściu znajduje swoje najpełniejsze odzwierciedlenie w rzeczywistości. Takimi były lata dziewięćdziesiąte ze swoim boomem ekonomicznym i informatycznym. Natomiast teraz uzasadnione wydaje się użycie paradygmatu szkoły neorealistycznej, nawiązującego do koncepcji pierwszoplanowej pozycji państwa w systemie międzynarodowym. Sprawa jednak nie jest taka prosta. Rzeczywiście w obecnej sytuacji mamy do czynienia z zakrojonymi na szeroką skalę działaniami Stanów Zjednoczonych, co mogłoby wskazywać na realizację zasady maksymalizacji korzyści własnych. Trzeba zwrócić uwagę, iż nie jest to prosta kontynuacja dawnej polityki mocarstwowej wspartej eksportem instytucji wolnorynkowych. USA od samego początku ofensywy antyterrorystycznej dokłada usilnych starań, by zbudować i utrzymać w postaci skonsolidowanej koalicję międzynarodową złożoną z państw, także tych należących do innych kręgów cywilizacyjnych niż zachodni. Pierwsze mocarstwo postawiło na uzyskanie silnej legitymizacji ze strony opinii międzynarodowej, notabene całkiem świeżej jakości, będącej dzieckiem rewolucji informatycznej. Była ona potrzebna w celu uzyskania moralnego przyzwolenia na masowe użycie broni. Odwołano się do haseł budowy praworządnego społeczeństwa w ramach bezpiecznego świata. To jednak nie wystarczyłoby do przeprowadzenia niejasnej w dalszych skutkach akcji militarnej. Państwa wciąż są podmiotami, które pozostają głównymi administratorami najskuteczniejszych rodzajów uzbrojenia i w ich gestii znajduje się jej użycie. Dlatego też niezbędne było zwrócenie się prezydenta Busha do światowych mocarstw z apelem budowy silnej koalicji. Pomimo że do tej pory udział aliantów pozostaje na marginesie głównych działań militarnych USA, polityczne znaczenie na dziś, a także militarne na jutro wobec możliwości wystąpienia przyszłego kryzysu, pozostaje nie do przecenienia.

Pluralis modestiae, obecna sytuacja może być adekwatnie opisywana zarówno w optyce paradygmatu neorealistycznego, jak i neoliberalnego. Obserwujemy działania państw kierujących się siłą, również militarną, ale są to działania koalicji państw

występujących w imieniu obrony światowego ładu. Mocarstwa zabiegają o uzyskanie legitymizacji ze strony opinii międzynarodowej, organizacji ponadnarodowych, własnych obywateli i grup sprawujących władzę. Rządy czują za swoimi plecami silne wsparcie społeczeństwa, mającego dosyć niczym nieograniczonej wolności, nieobecności państwa w opłotkach gospodarstw i otwartej na każdego amatora techniki cyberprzestrzeni. Mamy więc z jednej strony silne państwo, znowu obecne jako pierwszy aktor sceny międzynarodowej, a z drugiej strony trudno nie zauważyć jego głębokiego uwikłania w sieć globalnych zależności pomiędzy różnorodnymi podmiotami, które zmusza rządy do szukania ich aprobaty dla swych działań. Czyżby było uzasadnione postulowanie czegoś w rodzaju podejścia dynamicznego, szczególnie przydatnego w czasach przełomów? Czy złożoność i dynamika sytuacji może usprawiedliwić zawieszenie na kołku jednoznacznych teorii jednoprzyczynowych snutych w zaciszu gabinetów?

Artykułem pierwszej potrzeby jest teraz bezpieczeństwo obywatela Smitha i Kowalskiego, nawet za cenę okrojenia szerokiej dotąd płaszczyzny wolności. Można wszakże pytać, jak długo i do jakiego stopnia społeczeństwo będzie w stanie akceptować ofiary ponoszone z własnej wolności. Państwu jako organizacji politycznej został udzielony olbrzymi, porównywalny tylko ze skalą zagrożenia, kredyt zaufania. Co państwo z nim zrobi, pokaże najbliższa przyszłość.

DOMINIK CIOŁEK SJ, ur. 1974; absolwent filozofii w Wyższej Szkole Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum” w Krakowie, studiuje politologię na Uniwersytecie Warszawskim. Mieszka w Warszawie.



Artur Górecki

Początki mariawityzmu

Mariawityzm, chyba jako jedyna wspólnota religijna, ma pochodzenie czysto polskie, tzn. tu się narodził, rozwinął i istnieje. Warto więc pokrótce przeanalizować specyficznie polskie elementy religijności, które umożliwiły powstanie tej wspólnoty. Tym bardziej że bardzo długo temat ten był poruszany albo od strony apologetycznej (prace samych mariawitów), albo w celu ośmieszenia i zdeprecjonowania tego ruchu w oczach jak najszerszych kręgów społecznych. Jeszcze nie tak dawno pochówki na cmentarzu mariawickim przy ul. Wolskiej, z obawy przed profanacją, musiały się odbywać o dość późnych godzinach¹.

Sytuacja Kościoła w Polsce w II połowie XIX w.

Kościół katolicki w Królestwie Polskim w II połowie XIX w. przeżywał kryzys wywołany m.in. polityką rusyfikacyjną władz, a szczególnie represjami po klęsce kolejnego wielkiego zrywu narodowego, jakim było powstanie styczniowe (np. październik 1864 r. – likwidacja prawie wszystkich klasztorów Królestwa, marzec 1865 r. – upaństwowienie własności ziemskiej Kościoła).

Jednakże upatrywanie przyczyn rzeczonego kryzysu tylko w polityce wyznaniowej prowadzonej przez zaborcę byłoby zbyt uproszczeniem. Istotnym czynnikiem destabilizującym wewnętrzną sytuację w Kościele była również wewnętrzna kondycja katolicyzmu, a zwłaszcza niezdrowe stosunki panujące w samych strukturach kościelnych. Duchowieństwo w znacznej liczbie nie wywiązywało się ze swych obowiązków duszpaster-

¹ Relacja osoby, która przez długi czas mieszkała w pobliżu cmentarza i kościoła mariawickiego w Warszawie.

skich. Część księży stylem życia upodobniła się do ziemianstwa. Musiało się to przekładać na świadomość religijną ogółu wiernych. Do spraw wiary podchodzono głównie w sposób emocjonalny, a szło to w parze z utożsamieniem polskości z katolicyzmem. Wprawdzie z wypełnianiem praktyk religijnych, szczególnie na wsi, nie było najgorzej, to jednak rzadko kiedy była to religijność pogłębiona i osadzona w prawdziwej relacji z Chrystusem. Widoczne stawało się to wtedy, gdy człowiek ze środowiska charakteryzującego się swoistymi tradycjami, wchodził w „inny świat”, np. przenosił się ze wsi do miasta. Chłop, który stawał się proletariuszem, zaczynał przeżywać kryzys związany z samookreśleniem, podsycany częstokroć ideologią socjalistyczną. Wiara, przeżywana emocjonalnie i oparta tylko na pewnej tradycji ludowej, w takiej konfrontacji przegrywała. Tworzył się grunt podatny na wszelkie idealistyczne nowinki, bo czego jak czego, ale idealizmu w tak pojętej religijności, nie brakuje. Jeśli zestawimy ze sobą te dwa czynniki: wewnętrznego kryzysu Kościoła i potrzeby jego naprawy, ze świadomością religijną dużej części wiernych, to kontekst narodzin nowej wspólnoty religijnej, będącej w opozycji wobec dotychczasowych stosunków panujących w Kościele, wydaje się dość klarowny.

Sylwetka założycielki i początki ruchu mariawickiego

Założycielką mariawitów była Feliksa Maria Franciszka Kozłowska ur. w 1862 r. na Podlasiu. W wieku 19 lat postanawia wstąpić do zgromadzenia klauzurowego. Jednak po rozmowach z o. Honoratem Koźmińskim OFM Cap², zostaje członkinią jednego ze zgromadzeń ukrytych, powstałych z jego inicjatywy. Niektórzy dopatrują się w tych formach życia zakonnego specyficznej formy emancypacji kobiet. Feliksa, z bliżej nieznanym

²O. Honorat Koźmiński (1829–1916), kapucyn, głęboko zaangażowany w ruch odnowy duchowej lat 50. i 60. XIX w. Po kasacie zakonu zamknięty w klasztorze w Zakroczymiu, rozwinął akcję tworzenia na bazie franciszkańskiej reguły tercjarskiej tajnych zgromadzeń zakonnych. Na ich podłożu wyrósł ruch mariawicki.

powodów, po dwóch latach zmienia zgromadzenie, a wcześniej, podczas odprawianych w nowicjacie rekolekcji ma doznać pierwszego przeżycia mistycznego. W 1887 r. zakłada w Płocku Zgromadzenie Sióstr Ubogich Matki Klary od Nieustającej Adoracji Ublągania, a jednocześnie zostaje duchową kierowniczką Sióstr Niepokalanego Serca Maryi. Wszystko to dzieje się za wiedzą i zgodą o. Koźmińskiego. Nowa wspólnota rozwija się powoli (na początku liczy 4 siostry). Najważniejsze wydarzenie dla całej tej sprawy miało miejsce 2 sierpnia 1893 r. Było to tzw. pierwsze poznanie Dzieła Wielkiego Miłosierdzia dla świata. Opis tego pierwszego objawienia, sporządzony przez Marię Franciszkę Kozłowską, brzmi następująco: *W roku 1893 dnia 2 sierpnia, po wysłuchaniu Mszy św. i przyjęciu Komunii św., nagle zostałam oderwana od zmysłów i stawiona przed Majestatem Bożym. Niepojęta światłość ogarnęła moją duszę i miałam wtedy ukazane ogólne zepsucie świata i ostateczne czasy, potem rozwolnienie obyczajów w duchowieństwie i grzechy, jakich dopuszczają się kapłani. Widziałam Sprawiedliwość Boską wymierzoną na ukaranie świata i Miłosierdzie dające ginącemu światu, jako ostatni ratunek, Cześć Przenajświętszego Sakramentu i Pomoc Maryi. Po chwili milczenia przemówił Pan: „Środkiem szerzenia tej Czcii, chcę, aby powstało Zgromadzenie Kapłanów pod nazwą Maryawitów. Hasło ich: Wszystko na większą chwałę Bożą i cześć Przenajświętszej Panny Maryi. Zostawać będą pod Opieką Matki Boskiej Nieustającej Pomocy, bo jako są nieustanne wysiłki przeciwko Bogu i Kościołowi, tak jest potrzeba Nieustającej Pomocy Maryi”*³. Istotę przesłania stanowił nakaz odnowy moralnej duchowieństwa. Dokonać się ona miała przez nabożeństwo do Najświętszego Sakramentu i kult maryjny propagowany przez nowe Zgromadzenie Kapłanów Mariawitów (łac. *Mariae-vita* znaczy „życie Maryi”). Zgromadzenie rozpoczęło działalność w 1893 r. Jego pierwszymi członkami są absolwenci Akademii Duchownej w Petersburgu

³ Podstawowa Księga Objawień M. Franciszki Kozłowskiej, przedruk I wyd. opartego na własnoręcznym rękopisie, opublikowany w opracowaniu: S. Rybak, *Mariawityzm*, Warszawa 1992, s. 139.

mający stopnie magistrów teologii (ks. Felicjan Maria Franciszek Strumiłło, ks. Kazimierz Maria Jan Przyjemski, ks. Roman Maria Jakub Próchniewski). W krótkim czasie jest już ich około dwudziestu. Przynależność tych księży do ruchu świadczy o tym, że część światłego duchowieństwa dostrzegała konieczność zmian w Kościele. Nie jest więc prawdziwy zarzut „tępoty intelektualnej” stawiany później pod adresem tego ruchu. Większość księży należących do tego ruchu nic nie wiedziała na temat roli i objawień Mateczki (tak tytułowało Marię Franciszkę najbliższe jej otoczenie). Ujawnienie roli s. M.F. Kozłowskiej wywołało konsternację w kręgach hierarchii kościelnej. Najbardziej zaangażowanych księży porozysłano po najodleglejszych parafiach diecezji, w których pracowali. Jednakże decyzje te tylko przyspieszyły rozwój ruchu wśród wiernych. W tym czasie o. Honorat Koźmiński napisze: *Ogólnie wszyscy ci kapłani osobiście są święci, bardzo gorliwi, odznaczają się stałością i, że tak powiem, stanowią kwiat duchowieństwa w całym Królestwie [Polskim]*⁴. Dodaje on jednak, o czym zdają się zapominać niektórzy bezkrytyczni apologeti mariawityzmu, że: *...są zbyt łatwowierni i fanatycznie zaślepieni w swej dyrektorce; uważają ją za świętą i żywią dla niej głęboką cześć, a wszystko, co od niej pochodzi, przyjmują jako Boże objawienie. Do tego stopnia znajdują w niej oparcie, że jeśli im zabrano tę wiarę, chyba doszłoby u nich z wolna do załamania*⁵. Niemniej jednak, nie należy do rzadkości zapraszanie mariawitów jako rekollekjonistów do seminariów warszawskich. A fakt ten nie przemawia na ich niekorzyść i na pewno nie jest świadectwem ograniczenia umysłowego.

Szybko rozwijający się ruch stworzył w 1904 r. strukturę wewnętrzną Związku Mariawitów Nieustającej Adoracji Ublagania. Zawołaniem Związku stały się słowa Psalmu 65: *Wszystka ziemia niech Cię adoruje i błaga*. Jako dość istotny szczegół nadmienimy, że w pierwszym tekście Ustaw ZKM⁶

⁴H. Koźmiński, *Listy do przełożonych*, w: H.I. Szumił (red.), *Materiały źródłowe do dziejów zgromadzeń honorackich*, t. 2, Warszawa 1997, s. 232.

⁵Tamże.

⁶Zgromadzenie Kapłanów Mariawitów.

zawarty był rozdział X: „O władzy zewnętrznej”, w którym czytamy: *Bracia uznają za swego najwyższego Przełożonego Ojca świętego, któremu winni okazywać uległość i posłuszeństwo. Każdy z Braci powinien bronić powagi Ojca świętego i przykładać się do zachowania Praw Kościoła Katolickiego.*

W tej pierwotnej wspólnotcie mariawickiej nie było miejsca na zmiany doktrynalne w stosunku do ortodoksji katolickiej. Jedynym novum było położenie akcentu na mistyczne odczytanie Apokalipsy św. Jana, której wypełnieniem miało być Dzieło Wielkiego Miłosierdzia. Wątek mesjanistyczny pojawi się później, aby dopiero w latach dwudziestych rozwinąć się w pełni.

Zadaniem Związku była przemiana zastanych wzorców religijnych. Nie było w nim miejsca na przeciwstawianie się Rzymowi. Kwestia ta pojawi się dopiero w 1906 r., gdy przyjdzie czas na podejmowanie decyzji: czy wystąpić ze Związku, jak tego sobie życzy papież, czy też trwać w nim nawet za cenę wyłączenia z Kościoła katolickiego?

W styczniu 1903 r. przedstawiciele Zgromadzenia wręczyli biskupom (warszawskiemu, lubelskiemu, płockiemu) tekst objawień Feliksy Kozłowskiej. Biskup lubelski Franciszek Jaczewski i arcybiskup warszawski Wincenty Teofil Chościak-Popiel nie przyjęli przekazanych tekstów objawień i materiałów informujących o powstającym zgromadzeniu. Jedynie biskup płocki Jerzy Szembek przyjął 22 kwietnia 1903 r. powyższe rękopisy.

Jednakże dostępne informacje źródłowe przeczą tezie, jakoby był to pierwszy kontakt z mariawitami. Wcześniej o ruchu informował swego przełożonego o. Koźmiński⁷, który musiał także tłumaczyć się z uwikłania w tę sprawę przed władzami kościelnymi. O ruchu wiedział również już w 1897 r. abp Szymon (rektor Akademii Duchownej w Petersburgu). Sprawa ta nie była obca również bp. Jerzemu Szembekowi.

⁷ „Powiadamiam Najprzewielebniejszego Ojca, że siostra [Feliksa Kozłowska], która w wielu sprawach religijnych kierowała księżmi stowarzyszonymi, ma jakieś podejrzanе objawienia. Między innymi powiedziała im, że jest wolą Bożą, aby wszystkie zgromadzenia zjednoczyły się i były im poddane. Oni zaś jej ślepo ufając, dążą ustawicznie do tego celu i, jak dowiedziałem się, jeden z nich wyjechał do Rzymu [prawdopodobnie chodzi o ks. Andrzeja Gołębiowskiego – przyp. A.G.], aby tam poprzeć tę inicjatywę” – H. Koźmiński, dz. cyt.

Narastanie konfliktu i rozłam

W lipcu 1903 r. do Watykanu udaje się delegacja mariawitów z M.F. Kozłowską na czele. W tym czasie zmarł Leon XIII, na jego miejsce wybrano Piusa X, a ministrem generalnym mariawitów został ks. Michał Maria Kowalski. Audiencja u papieża trwa kilka minut i odbywa się na korytarzu. Po wręczeniu tekstu objawień i historii mariawityzmu delegaci wracają do kraju (z wyjątkiem ks. Michała Kowalskiego i ks. Leona Andrzeja Gołębiowskiego oraz s. Marii Franciszki Kozłowskiej). W następnym roku do Watykanu udaje się kolejna delegacja mariawitów. Nie zapadają jednak żadne rozstrzygnięcia.

Okres niepewności trwał do 4 września 1904 r.⁸, kiedy to przez Kongregację Świętej Inkwizycji zostało orzeczone rozwiązanie Zgromadzenia: *Ma być do szczeru skasowane, z rozwiązaniem ślubów w jakikolwiek sposób przez nich składanych*⁹. W parze z tym szło pozbawienie M.F. Kozłowskiej zwierzchnictwa nad mariawitami i przydzielenie jej spowiednika. Decyzja ta była zaskoczeniem dla mariawitów, którzy nie spodziewali się takiego obrotu sprawy.

Dekret ten, mimo że był skierowany do diecezji płockiej, zastosowano do wszystkich mariawitów. Bp J. Szembek miał prawdopodobnie ogromny wpływ na wydanie powyższego dekretu, a jego lipcowy wyjazd do Rzymu był preludium do orzeczenia Kongregacji. M.F. Kozłowska, nakłoniiona przez ks. Marię Nowowiejskiego, odwołała wobec siostr objawienia, a ten dokonał zmian w Regule (1905 r.).

Księża wchodzący w skład Zgromadzenia postanowili zastosować się do orzeczenia Stolicy Apostolskiej, choć prywatnie zachowywali Regułę, a swą działalność ograniczyli do szerzenia

⁸S. Rybak, *Starokatolicki Kościół Mariawitów* w: W. Hryniewicz (red.), *Ku chrześcijaństwu jutra*, Lublin 1997, s. 2, 246; Mariawici dowiedzieli się o dekrete w grudniu.

⁹Dekret w oryginale i w przekładzie polskim wydany był w Warszawie 28 XI 1904 r. w formie ulotki; P. Borniński opublikował go w broszurce *Błędy fałszywej nauki głoszonej przez kapłanów zowiących się mariawitami i krótkie tych błędów wyjaśnienie*, Płock 1905, s. 18-19.

praktyk pobożnościowych. Decyzje te zapadły na zjeździe w Łowiczu. Jeśli chodzi o wprowadzanie tych postanowień w życie, to w miarę upływu czasu szły one coraz bardziej w zapomnienie. Działo się tak, ponieważ trudno było mariawitom wyrzec się tego, w co tak mocno uwierzyli. Wracali więc powoli do swej dawnej działalności¹⁰.

Na początku września 1905 r. zostali zawieszeni w czynnościach kapłańskich pierwsi księża mariawiccy. Dokonało się to po wizycie w Watykanie przedstawicieli wiernych z parafii prowadzonych przez księży mariawickich (delegacji przewodniczył ks. Andrzej Gołębiowski, a w jej skład wchodził chłopię, których zmuszono do włożenia fraków przed spotkaniem z papieżem), proszących o przywrócenie do pracy swych duchownych. Dokument, złożony przez delegatów, odesłano do Polski w celu wyjaśnienia. Mariawici, rzekomo z polecenia Watykanu, zaczęli przedstawiać spisy niemoralnych czynów księży. Bp Wnukowski w sierpniu ograniczył swobodę głoszenia kazań duchownym mariawickim, a także zakazał wszelkich kontaktów z M.F. Kozłowską.

Należy stwierdzić, że postanowienia te podejmowane były w celu zlikwidowania ruchu. Nie chodziło natomiast o strzeżenie ortodoksji. Takich zarzutów nie stawiano, a i samo objawienie M.F. Kozłowskiej nie doczekało się jeszcze orzeczenia doktrynalnego Kościoła.

Przez następne miesiące konflikt narastał. Wydaje się, że dobrej woli, mogącej doprowadzić do załagodzenia go, zabrakło po obydwu stronach. Zwaśnieni zaczęli umacniać swoje pozycje, nie dbając o nawiązanie dialogu. A przesyłane sygnały były opacznie odczytywane przez obydwie strony.

Kolejna delegacja, która udała się do Rzymu we wrześniu 1904 r., była ostatnią, która prowadziła poważne rozmowy w Watykanie. W kraju posypały się suspensy na niepokornych księżach (kara ta dotknęła również ks. Michała Kowalskiego).

We wszystkich kościołach diecezji płockiej odczytano okólnik Konsystorza Płockiego z 14 lutego 1906 r., w którym nauki

¹⁰ Por. K. Mazur, *Mariawityzm w Polsce*, Kraków 1991, s. 27.

mariawitów uznano za herezję, ich głosicieli za *wrogów i zwo-
dzicieli*¹¹.

Biskupi zabraniali wiernym udziału w nabożeństwach prowadzonych przez księży mariawickich i wysyłali na ich miejsce nowych kapłanów, którym częstokroć wierni uniemożliwiali objęcie posługi. W skrajnych przypadkach dochodziło do walk o kościoły (np. Grębków, Czerwonka, Leszno, Stryków).

Księża Michał Kowalski i Jakub Próchniewski udali się do Rzymu z prośbą o ponowne rozpatrzenie sprawy przez papieża. Jednak, jak zauważa Krzysztof Mazur, *było to raczej ultimatum niż korne powierzenie się woli papieskiej. Obok dokumentacji wykroczeń około tysiąca „zepsutych” księży przekazano żądanie wypowiedzenia się Kurii Rzymskiej w ciągu 8 dni*¹². Pomimo że doszło do audiencji (20 lutego), papież nie podjął żadnych decyzji. Sprawa nie została rozstrzygnięta.

Od początku marca 1906 r. biskupi diecezjalni zaczęli przesłuchiwanie mariawitów, mające na celu stwierdzenie, czy są oni gotowi podporządkować się wrześnieowemu dekretoowi watykańskiemu.

Dnia 4 kwietnia 1906 r. Stolica Apostolska wydała encyklikę „*Tribus circiter*” przeznaczoną dla diecezji warszawskiej, płockiej i lubelskiej (odczytano ją w kościołach w Wielki Czwartek – 12 kwietnia)¹³. Dokument ten wymieniał zarzuty stawiane mariawitom, m.in. poddanie się woli kobiety, *mamiłom urojonych objawień* oraz obłudę wobec zwierzchników kościelnych. Zgromadzenie zostało skasowane, a księży dostali czas na wyrażenie „skruchy”. M.F. Kozłowska została odizolowana, a siostry poddane szykanom (usunięto je z płockich kościołów).

31 grudnia 1906 r. zostali ekskomunikowani: ks. M. Kowalski i s. M.F. Kozłowska.

Kapłanom mariawickim pozostawiono 20 dni na „opamiętanie się” pod groźbą kary ekskomuniki większej, osobistej i imiennej, wiernych zaś ostrzeżono, że ci, *co do sekty mariawi-*

¹¹ S. Rybak, *Starokatolicki Kościół Mariawitów*, s. 248.

¹² K. Mazur, dz. cyt., s. 36.

¹³ Por. „Miesięcznik Pastorski Płocki”, nr 2/1907 r., dodatek.

tów należą, przestają być prawnymi św. Kościoła Bożego synami¹⁴.

Tak więc zabiegi mariawitów o legalizację ich działalności przez władze Kościoła rzymskokatolickiego, podejmowane od kilku lat, ostatecznie zakończyły się schizmą. Rozłam ten zapoczątkował rozwój nowego związku wyznaniowego.

Struktura organizacyjna ruchu

W obliczu mnożących się problemów organizacyjnych 10 października 1907 r. odbyła się w Warszawie Kapituła Generalna Księży Mariawitów, a jej postanowienia opublikowano w nr. 8 „Mariawity”. Brało w niej udział 32 duchownych i po 2 przedstawicieli każdej (z ok. 16) parafii. Ponownie na stanowisko ministra generalnego wybrano ks. M. Kowalskiego, a także stworzono funkcję wikariusza generalnego jako zastępcy ministra. Dokonano podziału administracyjnego; teren Królestwa Polskiego podzielono na 5 kustodii (okręgów): warszawską, płocką, łódzką, podlaską i litewską. Opracowano też system szkolenia alumnów¹⁵. Postanowiono, że wszystkie nabożeństwa odprawiane będą w języku narodowym (polskim). Zmuszeni dekretem z 28 listopada 1906 r. do zwrotu wszystkich kościołów mariawici rozpoczęli budowę własnych. W latach 1906–1909 zbudowano 38 kościołów i 34 kaplice.

Władze Zgromadzenia zdawały sobie sprawę z konieczności stworzenia hierarchii duchownej, na czele z biskupami, mającymi sukcesję apostołską. Jedną z takich możliwości było nawiązanie kontaktu z Kościołami Unii Utrechckiej¹⁶. W 1909 r. ks. M. Kowalski został zaproszony na Kongres Starokatolicki do Wiednia.

Po wyjaśnieniu kwestii dogmatycznych konsekrowano ks. M. Kowalskiego na biskupa. Miało to miejsce w Utrechcie

¹⁴ S. Rybak, *Starokatolicki Kościół Mariawitów*, s. 249.

¹⁵ 4-letnia praktyka przy boku proboszczów.

¹⁶ Wspólnota Kościołów Unii Utrechckiej została zawiązana 24 IX 1889 r. i obejmuje niezależne Kościoły krajowe uznające za swą podstawę doktrynalną Deklarację Utrechcką Biskupów Starokatolickich. Na czele Unii stoi Międzynarodowa Komisja Biskupów Starokatolickich, z arcybiskupem Utrechtu jako przewodniczącym.

5 października 1909 r., a święceń dokonał biskup jansenistowski G. Gula przy współudziale biskupa J.J. von Thiela, B. Spitala, J. Demmela i H. Mathewsa¹⁷. Sakra biskupia dawała mariawitom możliwość święcenia kapłanów, a także szansę na uznanie wspólnoty przez władze rosyjskie.

Do Polski przybyli przedstawiciele starokatolików w osobach: bp. Gerarda Gula i Jakuba van Thiela, którzy po dokonaniu wizytacji parafii mariawickich, 4 września 1910 r. dokonali wraz z bp. Kowalskim konsekracji biskupiej Romana M. Jakuba Próchniewskiego i Leona M. Andrzeja Gołębiowskiego. Działo się to w Łowiczu, miejscu dawnej siedziby arcybiskupiej.

Stosunek społeczeństwa polskiego do mariawityzmu wobec rozwoju tego wyznania

Ustalenie dokładnej liczby wiernych mariawickich z pierwszego okresu po rozłamie jest niezwykle trudne. Dane różnią się znacznie w zależności od źródła, z którego korzystamy. I tak np. Daniel Olszewski podaje liczbę 70 tys. w momencie legalizacji ruchu w 1912 r.¹⁸, Bolesław Kumor pisze o 30 kapłanach i 100 tys. wiernych w momencie największego rozwoju ruchu¹⁹; Krzysztof Mazur podaje odpowiednio następujące liczby: w chwili rozłamu ok. 50. tys. wiernych (zaznacza, że różnice w szacunkach wynoszą od 50 do 500 tys.), następnie powołując się na dwa spisy z 1908 r., pisze o 122 882 wyznawcach i 19 parafiach, wg spisu mariawickiego, i 128 tys. ludzi wg spisu rosyjskiego – z tego 74 tys. wiernych mieszkało w Łodzi i jej okolicach²⁰.

Mariawici zaczęli prowadzić rozległą działalność społeczną. Niektórzy publicyści mówili wręcz o *mistycznym socjalizmie religijnym*²¹. W 1908 r. w parafiach pracowało 34 księży i 120 zakonnic, mieli oni pod swoją opieką 35 ochronek, 16 szkół z liczbą uczniów 3 700, 32 zakłady rzemieślnicze, 5 sklepów,

¹⁷ Zob. „Królestwo Boże na Ziemi”, nr 40/1934, s. 2.

¹⁸ Por. D. Olszewski, *Szkice z dziejów kultury religijnej*, Katowice 1986, s. 238.

¹⁹ Por. B. Kumor, *Historia Kościoła*, Lublin 1991, t. 7, s. 316.

²⁰ Por. K. Mazur, dz. cyt., s. 41.

²¹ *Mariawityzm dzisiaj*, „Świat” z 14 V 1910 r.

drukarnię, księgarnię, łaźnię. W 1908 r. wzniesiono 54 kościoły i 166 kaplic²². (Odniesienie tych danych do jednego tylko roku wydaje się trochę przesadzone, gdyż np. S. Rybak mówi o 38 kościołach i 34 kaplicach wybudowanych w latach 1906–1909, a dane uzyskane z późniejszego okresu raczej skłaniają ku przyjęciu tej drugiej liczby). W 1911 r. pobudowano 6 domów parafialnych, otwarto 4 ochronki i 7 szkół. Prowadzono kursy dla analfabetów, 3 biblioteki z czytelniami. Powołano 2 stowarzyszenia spożywców: „Spójnię” (Łódź) i „Braterstwo” (Zgierz). Prowadzono 3 wzorcowe gospodarstwa i tyleż domów ludowych²³. Czym były te ostatnie? Zamiarem przywódców ruchu mariawickiego było rozwinięcie na szeroką skalę budownictwa mieszkaniowego. Domy ludowe były to budynki, w których mieszkania oddawano wiernym, a wznoszono je z ich oszczędności. Zapewniały one przyzwoity poziom bytowy ludziom, którzy w innej sytuacji skazani byli na wegetację w ciemnych, wilgotnych suterenach czy też chłodnych zimą a gorących latem poddaszach. Bez wątpienia były to działania przyciągające ludzi do mariawityzmu.

Zadaniem domów parafialnych było szerzenie kultury. Lokowano w nich: szkoły, przytułki, czytelnie itp.

Otwierane sklepy miały chronić wiernych przed zbytnim wyzyskiem ze strony pośredników. W tzw. herbaciarniach propagowano nową formę spędzania wolnego czasu, np. nie podawano alkoholu²⁴.

W 1907 r. założono poświęcone sprawom ruchu pismo „Mariawita”. W specjalnym bezpłatnym dodatku zamieszczano różnego rodzaju informacje dotyczące literatury, życia wielkich Polaków, a także wiadomości o innych wyznaniach.

Rok 1914 był bardzo ważną datą w konsolidacji ruchu mariawickiego. Otóż 15 sierpnia ukończono trwającą trzy lata budowę świątyni i klasztoru w Płocku. Miała się ona stać centrum

²² Por. S.K., *Na marginesie procesu płockiego*, Warszawa 1929, s. 39.

²³ Por. K. Mazur, dz. cyt., s. 43.

²⁴ W 1931 r. wprowadzono zakaz picia alkoholu i palenia tytoniu jako normę religijną. Preludium do tego posunięcia był list pasterski z 22 IV 1928 r. *O zapisie do Książ Królestwa Bożego na Ziemi*, w którym ustalano warunki uczestnictwa w przyszłym królestwie.

działalności ruchu. Tu też w przyszłości (1921 r.) spocznie ciało M.F. Kozłowskiej.

Jeśli chodzi o przekrój społeczny ruchu mariawickiego, to stanowili go głównie ludzie wywodzący się ze środowiska wiejskiego; częstokroć pierwsze pokolenie proletariackie, któremu bliski był wzorzec religijności wiejskiej. W drugiej połowie pierwszego dziesięciolecia ponad połowa wiernych mieszkała w miastach.

Oprócz terenów macierzystych mariawityzmu, a więc: Mazowsza, Płockiego, Lubelszczyzny, Siedlecczyzny, okolic Łodzi i Warszawy, doszły parafie pod Sosnowcem i Częstochową. Około 3 tys. wiernych zamieszkiwało w guberniach: mińskiej, kowieńskiej i wileńskiej. W okolicach Wilna działalność prowadził ks. Feliks Tułaba, który w okresie podziałów, jakie dokonają się w łonie mariawityzmu w latach trzydziestych, opowie się zdecydowanie po stronie ks. M. Kowalskiego. Podział, który dokona się w 1934 r., doprowadzi do powstania dwóch denominacji: Starokatolickiego Kościoła Mariawitów i Katolickiego Kościoła Mariawitów (wiernego abp. Kowalskiemu i jego reformom). W Archiwum Akt Nowych zachowały się dokumenty dotyczące działalności ks. F. Tułaby i jego prośby o pozwolenie na wjazd do Polski²⁵.

Stosunek inteligencji do mariawityzmu w przeważającej części był niechętny, a można i rzec, że wręcz wrogi. Wynikało to z dopatrywania się inspiracji Rosjan u źródeł tego ruchu.

Przewidywania szybkiego upadku mariawityzmu nie sprawdziły się. Stało się tak w dużej mierze na skutek działalności społecznej prowadzonej przez tę wspólnotę. Można powiedzieć, że lata 1910–1914 to „złoty wiek” mariawityzmu, który już później nie powtórzył się.

ARTUR GÓRECKI, ur. 1975 r.; absolwent Wydziału Filozoficzno-Teologicznego w Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie, mgr teologii w zakresie historii Kościoła, doktorant w Instytucie Historycznym UW. Mieszka w Warszawie.

²⁵AAN, MWR i OP, Podanie ks. Tułaby z prośbą o pozwolenie na wjazd do Polski, syg. 1434, s. 152-158.

MACIEJ WOŹNIAK

Karol Bovary, list do żony*

Madame Bovary c'est... qui?

Światło gwiazd rośnie w mroku jak siwe włosy
świata. Noc to otwarta nad głową gruba księga
o czarnych kartkach. Nie ja piszę ten list i nie ty
go przeczytasz. Cała reszta się zgadza. I trwa,
choć już bez nas. Każdego dnia coraz trudniej być
pewnym twego grzechu i winy. Tak jak każdy,
umiałś być tylko sobą, Emmo, nikim innym.

Wołałem cię po imieniu. Lecz mnie też już
nie ma. Po zakurzonych stronach, aż do końca
świata, będą się błąkać nasze biedne cienie.

Promień księżyca wchodzi do twego pokoju,
jak do snu. Nie marszcząc szarego obrusa
kurzu na meblach. Przez szczelinę w nigdy
do końca domkniętych drewnianych powiekach
okiennic. W końcu rozumiem, że byłaś, i już
na zawsze jesteś, kimś, kogo prawie nie znam,
że zdradzałaś mnie, Emmo, z własnym sercem.

Wołałem cię po imieniu. Lecz na dnie studni
twych źrenic nie moja twarz była srebrną tonią
wody, która może ugasić dręczące pragnienie.

Za miękkim szalem tej nocy, owiniętym wokół
mojej pamięci, która, pobladła jak kartka papieru,
jest fikcją, literaturą, świat potoczy się dalej, jakby

* Prezentowanym zestawem wierszy autor zdobył trzecią nagrodę na XV Ogólnopolskim Konkursie Poetyckim „O Liść Konwalii” im. Zbigniewa Herberta w 2001 r.

nas nie było. Lecz kiedy będzie tak ciemno, że nie można ciemniej, kiedy będzie tak pusto, że nie można puścić, kogoś dosięgnie twoje zatrute marzenie, ktoś ujrzy siebie w tobie, jak w pękniętym lustrze.

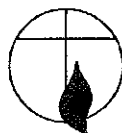
Sylvia Plath, widokówka bez widoku do Teda Hughesa

Umarłam, Ted. Ale jakoś wcale nie czuję, że robię to doskonale. Wszystko wyglądało zupełnie inaczej z tamtej strony złudzenia, zwątpienia, rozpacz. Dziś nie chcę być niczym więcej niż tylko swoim wierszem. Bo reszta, to niby moje, zaplątane samo w siebie, życie stało się po latach sentymentalnym banałem, neurotycznym kiczem. Umarłam, Ted, odeszłam, ale cała przeszłość nie umie zamknąć się łatwo, jak okładka książki. Słuchałam, jak milknie szept tętna i wcale nie byłam pewna, czy to dobrze, że wszystko się kończy. Że moja skóra, tak jasna i gładka, jakby ktoś rozlał światło, nie oświetli już drogi w mroku dla twoich wiecznie zbłąkanych dłoni, a mój jaskółczy niepokój już nie zatrzepocze w łagodnie zdziwionym powietrzu. Nie miałam dokąd uciekać, w maleńkiej gondoli serca pod opuchłym balonem głowy. Dziś nie chcę być niczym więcej niż tylko swoim wierszem. Bo wszystko wygląda zupełnie inaczej po tej stronie złudzenia, zwątpienia, rozpacz. Jeszcze bezwiednie powtarzam twoje imię. Lecz jestem już nieśmiertelna, to znaczy niepotrzebna, po stokroć nieobecna, na wieki bezsilna. Zbyt długo obracałam twój smak na języku, aż w końcu stęzał w białą grudkę arszeniku, którą wystarczy przełknąć. Zbyt często czułam, jak pod osłoną powiek zdradzamy siebie prawdziwych ze swymi snami o sobie. Dziś nie chcę być niczym

więcej niż tylko swoim wierszem. Nie głosem, ale echem. Nie ciałem, lecz cieniem. Umarłam, Ted, bo tak mocno kochać, jak ja ciebie, tak mocno kochać można chyba tylko kogoś, kogo nie ma.

Georg Trakl, a może wcale nie on, spotyka w Berlinie Elzę Lasker-Schüler

Całowałbym cię. Tymi samymi ustami,
którymi teraz milczę. Tymi samymi,
które na siłę zaprzęgam w skrzypiący
kierat ironii. A tymi samymi dłońmi,
którymi omijam cię z daleka, kiwam na
dorożkarza, rozpinam parasol, tkiałbym
delikatną materię z ciepłego powietrza,
by nocą otulić twoje nagie ciało. Te same
oczy, które oślepia gęsty, zatruty opar
snu albo wiersza, duszny jak narkotyk,
czekałyby puste, aż do czasu, kiedy
wpadnie i zakiełkuje w nich ziarno twego
światła. Powiedziałbym ci to, albo lepiej
wypisał na skórze językiem. Tym samym,
który leży zamknięty w ciemnej celi ust.



Matematyczna struktura świata

„Matematyka jak poezja”. Pod takim tytułem „Przegląd Powszechny” opublikował w czerwcu 1998 r. wywiad z prof. Andrzejem Lasotą, w którym nasz Dostojny Doktorant powiada: „Zdumiewa mnie, że mam podobny pogląd na matematykę jak Miłosz na poezję. Uważam bowiem, że dobra matematyka to odzwierciedlenie świata, odzwierciedlenie rzeczywistości i znajdowanie matematycznej struktury w świecie”.

Profesor Lasota studia na Uniwersytecie Jagiellońskim rozpoczął od fizyki. Uwielbia ją do dziś, a jednak po dwóch latach zamienił na matematykę.

Został więc Andrzej Lasota matematykiem – takim, który w matematyce poszukuje odzwierciedlenia rzeczywistości. Doktoryzował się w roku 1960 w Instytucie Matematycznym Polskiej Akademii Nauk. Promotorem dysertacji pt. „O pewnym problemie granicznym dla równania struny drgającej” był prof. Ważewski. Cztery lata później habilitował się na Wydziale Matematyki, Fizyki i Chemii Uniwersytetu Jagiellońskiego na podstawie rozprawy pt. „O istnieniu i jednoznaczności rozwiązań nieliniowych równań różniczkowych i całkowych”. Teorią równań różniczkowych – dziedziną, w którą wprowadzony został przez swego mistrza, bardzo silnie związaną z fizyką – zajmuje się Prof. Lasota w istocie do dziś (...).

Matematyka opisuje świat głównie za pomocą dwóch jej dyscyplin: teorii układów dynamicznych i równań różniczkowych oraz teorii prawdopodobieństwa i statystyki. Prof. Andrzej Lasota tworzy czystą matematykę leżącą na granicy tych dwóch dyscyplin, ucząc w ten sposób, jak patrzeć na świat. A matematyka stworzona przez Dostojnego Doktoranta jest próby najwyższej. Jego osiągnięcia są głębokie i wyjątkowo oryginalne. (...)

W uznaniu Twych wybitnych zasług i osiągnięć Prześwietny Senat Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach postanowił przyznać i nadać Tobie, Dostojny Doktoranie, prawomocną uchwałę z dnia 22 maja 2001 r. tytuł doktora honoris causa Uniwersytetu Śląskiego.

Z laudacji prof. Karola Barona

Andrzej Lasota

Matematyka dziwnych obiektów^{*}

Magnificencjo, Wysoki Senacie, Szanowni Państwo! Jestem bardzo szczęśliwy i bardzo dumny z otrzymanego tytułu. Chciałbym Państwu opowiedzieć coś o sobie, o tym, czym się zajmuję. Wymagałoby to oczywiście tablicy i kilometrowych wzorów. Zamiast tego opowiem pewną historię. Nawet niezbyt długą. Obejmuje jakieś dwa i pół tysiąca lat.

Wszyscy wiemy, że matematyka, a dokładniej geometria, zajmuje się pięknymi, regularnymi obiektami, jak linia prosta, okrąg, elipsa, trójkąt, wielokąt itp. Tak było dawniej, tak w pewnym stopniu jest i dziś. Rolę tych klasycznych zbiorów przejęły rozmaite różniczkowe, czyli mówiąc możliwie najprościej, gładkie powierzchnie. Wielu ludzi zdziwi się jednak zapewne, gdy dowie się, że przedmiotem badań matematycznych mogą być również linie takie, jak brzeg chmury lub kształt wybrzeży Anglii. Co więcej, matematyka interesuje się na płaszczyźnie zbiory, których w ogóle nie potrafimy narysować.

Nasuwa się pytanie, jak doszło do takich zmian, jaki był ich początek. Tak więc chcąc zrozumieć dzisiejszą matematykę, musimy sięgnąć do jej historii. I tu można zauważyć dziwną rzecz. Z historią matematyki, i ogólniej – historią nauki, przeplata się w zaskakujący sposób historia sztuki. Najwyraźniej pogląd ten sformułował Naum Gabo, rzeźbiarz i teoretyk sztuki, jeden z najaktywniejszych przedstawicieli konstruktoryzmu. Uważał on, że *łączość między wiedzą a sztuką nigdy nie przestała istnieć w ciągu dziejów kultury ludzkiej*. Ilustrował to twierdzenie paradoksalnymi przykładami, starając się między innymi pokazać związki, jakie zachodzą pomiędzy *Madonnami* Rafaela i teorią heliocentryczną Kopernika.

Nie wszystkie argumenty Gabo są przekonujące, ale zgadzam się, że podobieństwa pomiędzy historią sztuki i historią matematyki nie są zwykłym zbiegiem okoliczności. Mają swoje głębokie przyczyny. Zaczniemy od tego, że potężne i dobrze zorganizowane państwo stać

^{*} Wykład wygłoszony podczas uroczystości nadania doktoratu honoris causa Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 10 XI 2001 r.

jednocześnie na popieranie rozwoju sztuki i rozwoju nauki, w tym jednej z najstarszych – matematyki. Klasycznym przykładem jest tu Egipt. Kapłani egipscy precyzyjnie obliczali tory gwiazd i planet na niebie w sposób, który można by nazwać analogowym, a świątynie egipskie zapierają dech nie tylko swoją wielkością, ale i niezwykłym wyczuciem kształtu.

Najmocniej jednak zderzyły się matematyka i sztuka w Grecji, której małe państewka nie rozporządzały ani bogactwem, ani potęgą faraonów. Na czym polegał grecki fenomen w sztuce? Otóż Grecy nie tylko tworzyli arcydzieła, ale ustalili kanony artystyczne, i to w wielu dziedzinach, w rzeźbie, architekturze, teatrze. Dla mnie takim symbolem greckiej rzeźby jest grupa Laokoona – ojciec i synowie duszeni przez węże. Centralna postać Laokoona wyraża ból, gniew i przerażenie, jest pełna ekspresji, a jednocześnie jest absolutnie piękna, idealna pod względem kunsztu rzeźbiarskiego. Pliniusz uważał grupę Laokoona za najwyższe osiągnięcie sztuki w dziedzinie plastycznej. Takiej sztuki przed Grekami nie było.

Arcydzieła teatru greckiego grane są do dziś. Ich kanon można zmieniać i rozwijać, ale w każdej wielkiej tragedii tkwią greckie korzenie, tak jak na każdym niemal budynku uniwersytetu amerykańskiego widać ślady greckiej architektury.

Podobnie w matematyce. Grecy nie tylko znali wiele faktów matematycznych, nie tylko wzbogacili matematykę wieloma odkryciami matematycznymi, ale przede wszystkim zrozumieli, na czym polega struktura teorii matematycznych, struktura matematyki. Pozwolę sobie tu wyreczyć się słowami Bourbakiego: *Istota oryginalności Greków polega właśnie na świadomym dążeniu do uporządkowania dowodów matematycznych w pewną sekwencję, taką, aby przejście od jednego ogniwa do następnego nie pozostawiło miejsca na żadne wątpliwości i zmuszało do powszechnej zgody*. Grecy nie tylko to rozumieli, ale umieli tym wymaganiom sprostać. Przeszło 23 stulecia przed nami powstało monumentalne dzieło „Elementy” Euklidesa. Pokazano w nim, jak ze stosunkowo prostych aksjomatów wydedukować wszystkie znane twierdzenia geometrii. Ustalony został obowiązujący do dziś kanon budowy teorii matematycznych. Takiej matematyki przed Grekami nie było.

W czym tkwiła przyczyna tego „wielkiego wybuchu” w sztuce i w matematyce? Najprościej można odpowiedzieć tak: zarówno sztukę, jak i matematykę tworzą ludzie pełni pasji i inwencji, którym „stare” nie wystarcza, a tacy właśnie byli starożytni Grecy.

Oczywiście, pasja oraz inwencja są cechami wszystkich twórców, a w szczególności ludzi nauki, ale matematyk w porównaniu z badaczami innych dziedzin jest mniej skrzepowany zewnętrznym światem i to zbliża go do artysty. Podobnie jak artysta, sam stwarza swój przedmiot zainteresowania. Mówiąc słowami prof. Tomasza Łuczaka, *sztuka jak i matematyka traktują o rzeczywistości istniejącej niejako obok otaczającego nas świata*. Inna sprawa, że teorie matematyczne wcześniej czy później okazują się przydatne do opisu naszej rzeczywistości i znakomicie z nią koincydują. Dlaczego tak jest, nie wiemy. Ale to osobne zagadnienie.

Jak powiedziałem, nie w pełni podzielam pogląd Gabo i nie twierdę, że historia sztuki i historia matematyki są paralelne. Losy światów tak skomplikowanych i tak różnych nie mogą być identyczne. A jednak po 22 stuleciach od powstania „Elementów”, to jest na początku XX w., matematycy zaobserwowali fakty, które wykazują niemal namacalne podobieństwo do poszukiwań artystów.

Zacznijmy od przypomnienia, co przyniósł sztuce początek XX w. Najogólniej mówiąc, przyniósł podstawowe pytanie o istotę sztuki. Czym jest i co powinna wyrażać? Oczywiście, jest to stary problem, ale nigdy przedtem nie był atakowany z taką zaciekleścią. Nigdy nie sformułowano nań tylu odpowiedzi, tylu zwalczających się programów artystycznych. Kubizm, futurizm, ekspresjonizm, dadaizm, konstruktywizm, pop-art to tylko kilka najlepiej znanych nazw z co najmniej kilkunastu, o których mówią podręczniki historii sztuki. Czy dały one jednoznaczną odpowiedź na to, jaka powinna być sztuka? Oczywiście nie, ale pokazały ogromne i różnorodne możliwości. Jedne przyniosły dzieła wielkie, inne niemal poszły w zapomnienie.

Jaki to ma związek z matematyką? Nie chodzi przecież o to, że postacie na obrazach kubistów budowane były ze stosunkowo prostych figur geometrycznych. Istota polega na tym, że na początku XX w. matematycy, podobnie jak artyści, zaczęli stawiać pytania dotyczące podstawowych pojęć, które przedtem nie budziły wątpliwości. Zapytano np., co to jest linia i co to jest wymiar zbioru. Na pewno liniami są prosta, elipsa, parabola, hiperbola. Wykres każdej dostatecznie regularnej funkcji też nazwalibyśmy linią. Ale każdy, kto oglądał film katastroficzny związany z trzęsieniem ziemi, widział, że przed wstrząsem pisaki sejsmografów rysowały coraz bardziej zagęszczony wykres, który niemal pokrywał część płaszczyzny. Czy to też jest linia? Z wymiarem także tylko na pozór sprawa jest prosta. Oczywiście, wszystkie wymienione przed chwilą klasyczne linie powinny

mieć wymiar 1, ale jaki wymiar przypisać wykresom funkcji, które modelują ruch oszalałego sejsmografu?

Trudności te w znacznym stopniu udało się pokonać. Złośliwy powiedziałby nawet, że za dobrze. Podano bowiem kilka definicji linii i wiele definicji wymiaru. Co więcej, nie wszystkie są równoważne i nie wszystkie stały się punktem wyjścia dalszych badań. Ale łącznie pokazały bogactwo możliwości, jakie tkwią w tych podstawowych pojęciach matematycznych. Okazało się, że istnieją linie o zupełnie zaskakujących własnościach. Można np. zbudować linię, która rozgałęzia się w każdym punkcie. Istnieje też linia tak bogata, tak misternie spleciona, że zawiera w sobie obraz (homeomorficzny) każdej innej linii. Mistrzem w budowie takich zbiorów był Waśław Sierpiński.

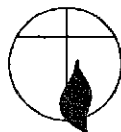
To dopiero początek historii. Zbiory (linie) zbudowane przez Sierpińskiego mają jeszcze inne dziwne własności. Najdziwniejszą jest zapewne ta, że ich wymiar w sensie Hausdorffa nie jest liczbą całkowitą. Nazwano je więc fraktalami od łacińskiego słowa „fractus” „złamany”, „niecałkowity”. Teoria fraktali jest dzisiaj jednym z najszybciej rozwijających się działów matematyki. Złożyły się na to przynajmniej dwa powody natury teoretycznej. Po pierwsze, zbiory graniczne, atraktory wielu ważnych układów dynamicznych, są fraktalami, a po drugie, na fraktalach, podobnie jak na przestrzeniach liniowych, można rozwijać analizę matematyczną. Jest jednak jeszcze trzeci powód, być może najważniejszy. Fraktale można z łatwością konstruować, używając komputerów, a z kolei za pomocą fraktali można aproksymować każdy z góry zadany rysunek. Okładkę pierwszego wydania znanej monografii Michaela Barnsleya „Fractals everywhere” zdobi rysunek twarzyczki małej peruwiańskiej dziewczynki o pięknych, zamyślonych oczach, ubranej w ozdobny indiański kapelusz. To też jest fraktal, a właściwie suma pewnej liczby fraktali. Stały się więc fraktale nośnikiem informacji, a mówiąc bardziej fachowo, metodą kompresji zapisu obrazów. Splotły się nierozdzielnie z grafiką komputerową. Dzięki fraktalom matematyka i sztuka zbliżyły się, jak nigdy dotąd.

Dla każdego laika synonimem sztuki nowoczesnej jest Pablo Picasso. Urodził się w 1881 r. i przeżył ponad 90 lat. Waśław Sierpiński urodził się rok później i żył niemal równie długo. W 1914 r. Picasso maluje znany, złożony z geometrycznych bloków obraz „Figura”. W 1915 r. Sierpiński konstruuje najważniejszy z wszystkich fraktali – sławny trójkąt Sierpińskiego. Ta zbieżność dat zakrawa na żart historii, ale nie jest już żartem, że dzięki technice fraktalnej ma-

tematyka może służyć sztuce w nieco inny, bardziej wyrafinowany sposób niż przy obliczaniu proporcji egipskich i greckich budowli.

Chciałbym mój wykład podsumować następująco: i sztuka nowocześnie, i nowoczesna matematyka, w szczególności teoria fraktali, pokazały, że zarówno możliwości twórcze, jak i pole badawcze człowieka są bez porównania szersze, niż wydawało się sto lat temu. Mam też nadzieję, że za sto lat uczniowie naszych uczniów będą mogli powiedzieć to samo.

ANDRZEJ LASOTA, ur. 1932; prof. dr hab. nauk matematycznych, wykładowca akademicki, członek Polskiej Akademii Umiejętności, Polskiej Akademii Nauk i Polskiego Towarzystwa Matematycznego; red. naczelny serii matematycznej „Biuletynu Polskiej Akademii Nauk”, członek komitetów redakcyjnych wielu czasopism matematycznych.



Ferdinando Castelli SJ

Günter Grass, pisarz patrzący „od dołu”*

W ostatnim opowiadaniu „Mojego stulecia” Günter Grass, jednym ze swoich nadrealnych kaprysów pamięci, przywraca do życia zmarłą w 1954 r. matkę: *I oto jakoby żyję jeszcze, mam ponad setkę i zdrowie mi dopisuje, bo on tego chce. On, czyli kto? Nicpoń przekroczył tymczasem siedemdziesiątkę i dawno zdobył sobie imię. Nie może jednak zaprzestać opowiadania historyjek. Niektóre nawet mi się podobają. Z innych bez wahania powykreślałabym pewne miejsca. (...) Wymyśla sobie najbardziej niemożliwe rzeczy. Zawsze musi przesadzić. Nie chce się wierzyć, kiedy się to czyta*¹.

Przywrócona do życia matka trafia w sedno. Jej „chłopaczysko”, Günter Grass, tymi swoimi nieprawdopodobnymi historiami, opowiedzianymi językiem nabrzmiałym, nasyconym nastrojami, humorami, w 1999 r. uzyskał nagrodę Nobla. Od czterdziestu lat oczekiwano się, że ta nagroda będzie mu przyznana, ściślej od 1959 r., kiedy to *któregoś pięknego ranka obudziliśmy się nagle ogłuszeni jakimś metalicznym, drażniącym hałasem, który jednocześnie dziwnie pociągał. Czy to wybuchła kolejna wojna? Nie, to wyszedł „Blaszany bębenek” Güntera Grassa*².

Od tamtego czasu bibliografia pisarza znacznie się powiększyła: powieści, sztuki, eseistyka, poezja. Powstało dzieło, w którym Grass postanowił przedstawić, jak się wyrazili jurorzy Nobla, *zapomniane oblicze Historii*, przypominając jej ofiary, przegranych i kłamstwa, o których ludzie chcą zapomnieć, *ponieważ kiedyś w nie uwierzyli*. I to wszystko w *opowiadaniach na wesoło czarnych*, zaludnionych lunatykami, szczurami, psami, kotami, turbotami, ślimakami i innymi stworkami.

* Artykuł ukazał się w „La Civiltà Cattolica” nr 1/2000.

¹ Cytaty z twórczości G. Grassa podajemy za przekładami Sławomira Błaucha, drobniejsze wtrącenia pozostawiamy bez zmian, traktując je jako immanentną część artykułu.

² I.A. Chiusano, *Literatur*, Mediolan 1984.

Pisarz w roli obywatela

Aby zrozumieć osobowość Güntera Grassa, trzeba poznać najważniejsze etapy jego życia. Urodził się w Gdańsku-Wrzeszczu 16 października 1927 r. I Gdańsk właśnie – w swoim czasie Wolne Miasto w Prusach Wschodnich, w 1939 r. włączony przez Hitlera do Rzeszy, od 1945 r. znowu w Polsce – jest jedną z osi jego pisarskiego dzieła. Rodzina wywodziła się z warstwy drobnomieszczańskiej, przy czym ojciec, kupiec kolonialny, był Niemcem, a matka – Kaszubką³.

W 1944 r. został powołany do wojska, trafił do amerykańskiej niewoli, z której zwolniono go w 1946 r. Imał się różnych zawodów: grał w jazzowej orkiestrze, był kamieniarzem, pracował w górnictwie. W latach 1948–1953 studiował w Akademii Sztuk Pięknych w Düsseldorfie, a potem w Berlinie. Rysował, rzeźbił, pisywał dla teatru, układał wiersze, ożenił się. *Przestraszony cudem gospodarczym i jego konsekwencjami* przeniósł się do Paryża, gdzie powstał „Blaszany bębenek” (1958). Książka została obwołana powieścią, która odmieni współczesną literaturę niemiecką. Szczególnymi jej entuzjastami byli rówieśnicy z literackiej Grupy '47⁴.

Ze to było prawdziwe, uznali nawet ci, dla których „Blaszany bębenek” był niczym oś w zipie. Z dnia na dzień książka stała się sukcesem – skandalem, jakiego literackie Niemcy po wojnie jeszcze nie miały i nigdy mieć nie będą. Coś podobnego przeżyły może po pierwszej wojnie światowej, kiedy wydano „Na zachodzie bez zmian” Remarque’a, lecz była to rzecz na nieporównywalnie niższym poziomie. Owszem, pewien punkt odniesienia można znaleźć w teatrze, a byłaby to „Opera za trzy grosze” Brechta (...) Wraz z opublikowaniem tej powieści Grass wyszedł na czoło literackiego peletonu w Niemczech⁵.

Powrócił do Niemiec umocniony w przekonaniu, że napisał wybitną powieść i że przewidział proces uwiędu wielkiej demokracji, zwłaszcza po miażdżącym zwycięstwie Konrada Adenauera

³Kaszubi – według encyklopedii PWN – to autochtoniczna grupa słowiańskiej ludności Pomorza o silnym poczuciu odrębności językowej i kulturowej. G. Grass wiele i z sympatią mówi o nich w swoich powieściach.

⁴Grupa '47 powstała po II wojnie światowej z zamiarem stworzenia elity młodych pisarzy przedstawiających Niemcom prawdziwy obraz ich przeszłości i teraźniejszości. Należeli do niej m.in. B. Brecht, U. Becher, A. Döblin, H. Böll i G. Grass.

⁵I.A. Chiusano, dz. cyt.

w 1957 r.⁶ Chcąc pozostać pisarzem, który występuje w roli obywatela nie na chwilę tylko, lecz jest nim z zasady, stanął w szranki polityczne. Jego celem było potwierdzenie tezy: o tym, że demokrację tworzy się nie z góry, lecz z dołu, i że demokracja tylko formalnie zapewnia co najwyżej pozorne prawa; jedynie wzrastająca odpowiedzialność społeczna może spełnić oczekiwania⁷.

Aby urzeczywistnić ten cel, zaangażował się czynnie w ruch socjaldemokratyczny Willy'ego Brandta, nie rezygnując jednak z prawa do sprzeciwu, gdy partia wybrała rozwiązania niezgodne z jego przekonaniami. Znalazł się wtedy w sytuacji rozdzielenia, niczym niemieckie sumienie – wynoszony wysoko przez jednych, wyklinany przez drugich. Jego szczerości nie można było zakwestionować, jego dobry smak i wyborny – tak.

Piszący „z dołu”, czyli niewygodny i przesadny

Są trzy cechy, które charakteryzują pisarza. Pierwszą jest jego pozycja piszącego „z dołu”. Grass zawsze utrzymywał, że decydujące dla stylu jest zobaczyć opowiadane historie z dołu, co objawiło się wyjątkowo wyraziście w „Błaszonym bębenku”; inaczej mówiąc, widzieć je oczami ludzi, a zwłaszcza ofiar. Taki punkt widzenia tłumaczy jego język i sposób opowiadania, przetykane wyrażeniami żargonowymi, prostackimi namiętnościami i naturalistyczną przemocą. Grass jest przeciwieństwem pisarza – „najwyższego kapłana” – który widzi i opisuje rzeczy z góry, jak Tomasz Mann, z pozycji *wysokiej, moralnie nie do podważenia*. Tak, on chciałby być *sumieniem narodu*, ale *umiejscowiony tak mało akademicko wśród oparów piwa, spocony i zaafierowany tysiącem konkretnych spraw i sprawek nie przejmuje się tym, że jest to widok nie do przyjęcia*⁸.

Przedmiotem jego zainteresowań jest aktualny stan Niemiec, którym wypomina hańbę i historię nazistowskiej przeszłości, ostrzegając przed niebezpieczeństwem ich mieszczańskiej współczesności. W tym celu posługuje się środkami, które są mu najbliższe: satyrą, groteską, obłądną, obsceniczną alegorią, pikarskim nastrojem.

⁶G. Grass *Podróż wyborcza*, Turyn 1973. Tom zawiera zapis przemówień i artykułów politycznych.

⁷Tamże.

⁸Tamże.

Druga cecha określa go jako pisarza niewygodnego. Przekonany o groźbie zapomnienia o przeszłości, nie oszczędza się w przestrzeganiu ludzi przed szaleństwem władzy, zarówno kapitalistycznej, jak i komunistycznej, i przed możliwym powrotem barbarzyństwa. Czarną bestią, przeciwko której trzeba wciąż walczyć, jest w nas przyzwyczajenie do wszelkiego rodzaju przestępstw, jakie zewsząd nas otaczają. *Takie przyzwyczajenie bardzo się upowszechnia – ostrzegał w przemówieniu wygłoszonym w Izraelu w 1967 r. Takie przyzwyczajenie to najpewniejsze schronienie dla historycznych zbrodni, ale i dla tych, które się czają już dziś na jutro. I dodawał: To prawda, że doskonałość zbrodni mogła świętować w Niemczech przez cztery tysiące dni swój triumf odnotowany w dokumentach, ale nikt nam nie zagwarantuje, że ta doskonałość nie może się jutro powtórzyć podobnie, lub nawet być prześcignięta z jakiejś innej strony*⁹.

Prześladowany tym widmem nie dawał spokoju duchom, które chciały ukrywać się w zapomnieniu, demaskował hipokryzję, stawał po stronie słabszych, po stronie mniejszości, podobnie, jak to czynił jego przyjaciel Heinrich Böll. Polemika, jaką podjął przeciwko zjednoczeniu Niemiec w 1990 r., zrodziła się z obawy przed nową megalomanią niemiecką i z niesmaku na widok *tańca wokół złotego cielca Niemieckiej Marki*.

Trzecia cecha jest wyrażona przymiotnikiem „przesadny” w każdym sensie tego słowa. Przesadny w opisach, w surrealistycznych, fantastycznych pomysłach, w parodiowaniu i trywialności, w ironii i grotesce. Nie zna miary, harmonii ani równowagi. W rezultacie czyta się go i rozumie z trudem. Zdarza się jednak, że zalew słów rozświetla się blaskiem sztuki, a wtedy zapomina się o nadmiarze. Tak się stało w „Blaszanym bębenu”, w „Turbocie”, w „Szczurzycy”, w trzech najbardziej znaczących dziełach, o których będzie mowa dalej.

„Blaszany bębenek”

Claudio Magris, podobnie, jak L. Mittner i I.A. Chiusano twierdzi, że Günter Grass należy do tej kategorii pisarzy, którzy *pozyskawszy nas jednym arcydziełem, które zapada już na zawsze w nasze umysły i serca, nie zapraszają więcej do lektury swoich innych książek, jakby*

⁹ Tamże.

się już wypowiedzieli ostatecznie w tej jednej, a wszystkie następne oferują tylko jej przewidywalne warianty lub jakieś inne mniej znaczące próby. Istotnie, Günter Grass jest autorem jednej z takich wielkich książek, która wydaje się łączyć i sumować wszystkie inne tego pisarza. Tą wielką książką jest „Błaszany bębenek” („Die Blechtrommel”), jedna z niewielu książek naprawdę epickich ostatniego półwiecza, tygiel sił vitalnych, fizycznie, wręcz fizjologicznie twórczych, a równocześnie zdolnych do wytwarzania wyrafinowanych bytów lingwistycznych o świadomie eksperymentalnym charakterze¹⁰.

Fabuły powieści nie da się opowiedzieć, to magma, która się rozlewa na mnóstwo strumyków, mnożąc osoby, wydarzenia, alegorie, pomysły. Żeby zorientować w tym czytelnika, wskażemy kilka linii wiążących.

Oskar Matzerath, główna postać w książce, ma trzydzieści lat, przebywa w zakładzie psychiatrycznym i opowiada dzieje swoje i swojej rodziny od początku naszego stulecia po 1954 r. Bohater raz po raz powraca do narracji w pierwszej osobie i wówczas sam staje się tym karłem, tym garbusem, tym pacjentem, o którym się opowiada. Oskar, gdy miał trzy lata, postanowił więcej nie rosnąć, żeby nie stać się dorosłym, z dwóch powodów: bo wie, że jest jednym z takich dzieciaków, których rozwój umysłowy skończył się wraz z narodzinami i bo nienawidzi społeczeństwa, w którym przyszło mu żyć. Aby osiągnąć swój zamiar, spada w piwnicy ze schodów i zostaje kaleką. Pozostanie nieszczęsnym karłem, przebiegłym i groteskowym, geniuszem zła i przewrotności; jednocześnie będzie świadkiem i sprawcą sytuacji obscenicznych i nieszczęść w otoczeniu. Na trzecie urodziny matka podarowała mu blaszany bębenek, który staje się jego nieodłącznym towarzyszem i magicznym instrumentem siły. *Nic w owym czasie nie było dalsze od prawdy, aniżeli przypuszczenie, że owładnęła mną dziecinna pasja niszczenia, że szkło, lub wyroby ze szkła stały się dla mnie przedmiotem nienawiści w ów niewytłumaczalny sposób, w jaki dzieci demonstrują nieraz we wściekłych atakach szalu swoje mroczne i bezplanowe niechęci. Tylko ten, co się bawi, niszczy swawolnie. Ja nie bawiłem się nigdy, pracowałem na moim bębenu, a jeśli chodzi o mój głos, to był on najpierw narzędziem samoobrony. Jedynie troska o to, żebym nadal mógł pracować na swoim bębenu,*

¹⁰C. Magris Nobel dla Niemca Grassa, wielkiego prowokatora, „Corriere della Sera” 1 X 1999 r.

nakazywała mi tak konsekwentnie używać strun głosowych¹¹. Rozbił ją szyby, ułatwiał złodziejstwa, dezorganizował publiczne wiece, sprowadzał śmierć, kierował chuligańską bandą, przewodził świętokradczym rytom.

Gdy osiągnął dwudziesty rok życia, zdecydował się jednak urosnąć: wraz ze wzrostem – metr dwadzieścia trzy – rośnie mu wyraźny garb, który pociąga przede wszystkim pielęgniarke. Uczył się, pracował, pozował jako model, splodził dziecko z przybraną matką, stał się bogaty i sławny z gry na bębnie, ale pozostał nadal splecionym różnych perwersji. Oskarżony (fałszywie) o zabójstwo pielęgniarki, trafił do zakładu, gdzie znalazł pocieszenie i ukojenie. Wtedy zajął się opowiadaniem swojego życia karla i garbusa (i swojego czasu, równie skarłatego i garbatego).

„Stulecie bez łez, chociaż...”

Czym jest ta powieść – zapytuje Mittner – która w 1959 r. narobiła tyle hałasu w całych Niemczech? *Bezlitosną satyrą na wczorajsze i dzisiejsze Niemcy (...) czy po prostu udanym eksperymentem literackim, zaszczepionym do powieści pikarejskiej à la Christian Reuter w zamierającej gałęzi coraz mniej realistycznej prozy niemieckiej?* Jednoznaczna odpowiedź znaczyłaby, że się nie rozumie złożoności problemu. Ta powieść jest przede wszystkim rozległym i wygodnym akwenem, który pozwala autorowi na zapewnienie swobodnego dopływu różnych strumyczków jego niezmężonej wyobraźni – specyficznie figuralnej, kombinacyjnej, deformacyjnej¹².

Ten akwen dla Grassa to najpierw miejsce, do którego splywa jego niechęć do społeczeństwa niemieckiego, zdominowanego na początku przez hitleryzm i nazizm, potem przez nędzę oportunistów, wreszcie przez dobrobyt i zgnębnienie. A zatem był to sprzeciw wobec wojny, przemocy etnicznej, spokoju sumienia, oswojenia niesprawiedliwości. Tego sprzeciwu, a jednocześnie oskarżenia i protestu, Oskar jest symbolem. Odrzuca swój czas, kryjąc się w dzieciństwie. Tam jednak nie znajduje „raju utraconego”, ale upodobanie do kpiny, destrukcji, obsceny. Nawet gdy staje się zamożnym, użytecznym garbusiem, nie

¹¹ G. Grass, *Błaszany bębenek*, Gdańsk 1994, s. 51.

¹² L. Mittner, *Historia literatury niemieckiej*, t. II, *Od końca wieku do eksperymentu (1890–1970)*, Turyn 1971.

czuje się dobrze. Dopiero w zakładzie się uspokaja. *Moje czyste, metalowe łóżko (...) jest wreszcie osiągniętym celem, jest moim pocieszeniem.* W tym miejscu Grass się zatrzymuje. Czyż życie nie jest tragicomiczną przygodą? Być może właśnie to podejrzenie wiedzie go w stronę czarnego humoru, który gasi wszelki patos i podpowiada mu sceny pełne erotyzmu, przemocy, sarkazmu, sprośności i desakralizacji.

Po takiej lekturze robi się gorzko. Brudy historii opowiadanej i odrzucanej przez Oskara stały się rzeczywistością, z którą się współżyje. Nawet, kiedy wywołują śmiech, jest to śmiech zaprawiony goryczą, wyraz smutku i przykrości. W jednym z rozdziałów trzeciej części – „Piwnica z cebulą” – opowiada się o tym, jak pan Schmuł wywołuje płacz ludzi, przez całe stulecia pozostających bez łez, choć wokół tyle było cierpienia. I właśnie przez ten brak łez, ludzie, którzy mogli sobie na to pozwolić, schodzili do piwnicy Schmuła, zamawiali sobie plasterki szynki lub ryby, nóż za osiemdziesiąt fenigów tudzież zwyczajną cebulę z ogrodu lub pola za dwanaście marek, krajali ją na coraz mniejsze części, aż jej sok wywoływał odpowiedni efekt. Jaki? Taki, jakiego świat i jego cierpienia już nie wywoływały: okrąglą, ludzką łzę. Wobec takiego przedstawienia ludzkiej nędzy głos więźnie w krtani.

Trzy dziewczyny łowią turbota

Kiedy w 1977 r. Grass ogłosił swojego „Turbota” („Der Butt”), ci, którzy obawiali się, że już się wyczerpał, jeśli chodzi o pisanie powieści, przeżyli chwilę radości. Oto autor „Błaszanego bębenka” odnalazł swój epicki rytm. Rzeczywiście, jego utwory publicystyczne – zwłaszcza sztuka „Plebejska próba powstania” („Plebejer proben den Aufstand”), w której z lekceważeniem i kpiną traktuje Brechta, a potem „Pod miejscowym znieczuleniem” i „Z dziennika ślimaka” – wykazywały osłabienie tak od strony inspiracji, jak i struktury. „Turbot”, jeśli nawet nie odznacza się pięknem i siłą porównywalnymi do „Bębenka”, zbliża się do niego, przypominając jego rytm i ton. To powieść potężna i niezwykła. Pięćset stron, na których historia, legendy i baśnie przeplatają się z fantazją, plugawością, osobliwościami języka. Z baśni braci Grimm bierze się sam zamysł powieści. Opowiada się w niej o rybaku, który chwytą, a potem uwalnia turbota, gdy ten potrafi zaspokoić pragnienia jego żony Ilsebill. A jest ich wiele: najpierw większy dom, potem królewski pałac, cesarski zamek,

wreszcie boskie prawo rozkazywania słońcu. Więc w końcu z burzą żywiołów następuje powrót do starej nędznej chaty. Ale czy to taką bajkę opowiedział malarz Otto Runge braciom Grimm? W wersji oryginalnej nienasyconą osobą była nie kobieta, lecz jej mąż. Tak sądzi Grass: to mężczyzna przejął władzę, zapanował nad historią i doprowadził świat do katastrofy.

Zrażony głupotą mężczyzn w latach siedemdziesiątych naszego wieku, turbot pozwala się ponownie złowić w zatoce w pobliżu Lubecki, ale tym razem trzem feministkom, którym się przyznaje, że zawiñił, popierając patriariat. Trzy dziewczyny, niewiele na to zważając, postanawiają *udusić go w białym winie z kaperem albo wysmarować go olejem z obu stron, przyprawić bazylią z puszeki, po czym przez pół godziny piec na wolnym ogniu*. Jednakże oczy turbota, skośne i złe, wydały się im podejrzane. Wygląda na to, że on tylko udaje rybę. I ryba odzywa się ludzkim głosem: *Panie zapewne znają bajkę „O rybaku i jego żonie Ilsebill”*. I proponuje: *Wy, moje panie, wypuścicie mnie na wolność, a ja będę Wam doradzał w każdej sytuacji życiowej, ale i w kwestiach ogólnych. Tu i teraz wypadnie datować nastanie nowej ery. Moja zasada polega na tym, że władzę obejmują na przemian różne płcie. Tym razem powołane są kobiety. Tylko w ten sposób możemy światu, naszemu biednemu, bo odartemu z wszelkiej nadziei światu, igraszcze już tylko bezsilnej męskości, nadać nowy, powiedzmy spokojnie: kobiecy sens. Jeszcze nic straconego*¹³.

Nieufne kobiety nie uwalniają go od razu, ale leczą, polewają wodą i wiozą do Berlina, by oddać pod sąd naczelnej organizacji feministycznej. Powieść jest historią tego procesu. Opowiadają o nim trzy główne osoby: rybak (bohater w pierwszej osobie, narrator), jego żona Ilsebill i sam turbot. Narrator jest uniwersalny (*ja jestem z każdego czasu*). To on dzierży władzę zabraną kobiecie i kieruje historią w pełni przekonany, że jest panem ludzkich umysłów i ciał. Ilsebill jest kobietą, która krocząc przez wieki, płodzi potomstwo i służy mężczyźnie. A kim jest turbot? Oryginalnym wcieleniem męskiej zasady rozumu? Duchem ludzkiego twórcy historii? Niebiańskim Wilkiem zamienionym w rybę? Kimkolwiek jest, od kiedy został złowiony po raz pierwszy, a potem uwolniony, nigdy nie przestał – powiada nasz narrator – prowadzić człowieka *swoimi turbocimi rada-*

¹³ G. Grass, *Turbot*, Gdańsk 1995, s. 58-59.

mi przez epoki (...). Wyprzedzał każdy zakręt historyczny, każdą zmianę mody, rewolucje i ich upadki, ostatnią z odkrytych prawd, postęp. Więc było tak, że pomógł nam, z premedytacją, pozostać na drodze naszej męskiej sprawy. Teraz już wszystko od nas zależało, nareszcie od nas.

Pojemnik na kaprysy, idee, perspektywy

„Turbot” jest bardziej powieścią chaotyczną niż przepelnioną szlakiem historyczno-mitycznym, który prowadzi od neolitu po XX w. Eposem opowiadającym o fantastycznej historii świata, traktatem gastronomicznym, parodią heglowskiego ducha świata, aktem oskarżenia wobec władzy człowieka, feministycznym pamfletem, świadectwem miłości i przywiązania do Gdańska, miasta, w którym zbiegają się wątki opowiadanych wydarzeń. I, podobnie, jak w „Błaszanym bębenu”, pojemnikiem kaprysów, idei i perspektyw autora. Czynnikiem dominującym jest tu fantastyczność, ponieważ jedynie ona, jak sądzi Grass, potrafi wyrazić szaleństwo świata. A z szaleństwa wywodzi się sceneria książki, w której może się wszystko wydarzyć.

Opowiadanie o procesie turbota, to znaczy mężczyzny, odbywa się przez dziewięć miesięcy: w czasie niezbędnym do poczęcia i narodzin dziecka Ilsebill i narratora. W każdym epizodzie bohaterką jest inna kobieta. Pierwsza z występujących nazywa się Ana; to matka prymitywna i potrójna, mająca trzy piersi (szczególny znak władzy), czczona, groźna, ale szanowana nie tylko jako nauczycielka stosunków erotyczno-uczuciowych, lecz także jako kucharka, prowokująca wydarzenia swoimi przepisami. Potrafi być jedną osobą, ale i kilkoma w różnym przebraniu. Jej panowanie kończy się 3 maja 2211 r. przed Chrystusem, kiedy to pojawia się turbot, który nauczy mężczyzn, jak mogą ocalić matriarchat.

Dziewięć miesięcy ciąży, które nadają książce określony rytm, pozwalają na stworzenie panoramy historycznej, przedstawianej przez turbota, ale rozmaicie skomentowanej przez inne osoby. W tym przedsięwzięciu Grass potwierdza swoje zdolności niewyczerpanego konfabulatora; pomysłowa struktura powieści pozwala na poruszanie się przez wieki w odnajdywaniu potrzebnych mu osobowości, odwiedzanie najbardziej nieoczekiwanych miejsc, odtwarzanie skomplikowanych wydarzeń. W X w. np. o biskupie Wojciechu z Pragi, który dotarł aż do Gdańska, żeby ochrzcić tutejsze ludy. Kościół go kanonizował, Grass robi z niego kochanka kucharki i kapłanki Mestwiny,

która najpierw go uwodzi zupą rybną, a potem zabija w odwecie za znieważone przez niego głowy ryb. W XVI w. poznajemy przeorysę Margeritę Rush, nazywaną Tłustą Gretą, kochankę wielkiej klasy, *maniaczkę pieprzu*, kokietkę co się zowie, zmysłową aż do perwersji. Jej dzieje podsumowuje Grass następująco: *W tamtych czasach jedy-nymi emencypantkami były zakonnice*. W XVII w. towarzyszy przygo-dom dwóch poetów i jednego malarza, którymi są Martin Opitz, Andreas Grypius i Anton Möller. *Łysiejący, oskubani, zdarci i śnięci zwracają się do turbota, dopominając się o receptę na witalność. Moja rada brzmiała: „Weźcie sobie coś młodego. Odświeżcie się, odmłódźcie. Ogrzejcie się na kobiecości. Odżyjcie”*. Młoda Agnieszka Kurbiella, zatrudniona jako pomocnica kucharki, była wyznaczona do dostarczania inspiracji i ciepła. Podejrzana o czary, skończy na stosie po „ożywieniu” poety Quirinusa Kuhlmana.

Nie ma potrzeby kontynuowania tych przykładów. Czujne oko przebiega wzdłuż i wszerz, ujawniając bezlitośnie los człowieka, kształtowany przemocą, erotyzmem, upokorzeniem, nawykami religijnymi. W tym splocie mizერიi ludzkiej trudno odróżnić prawdę od kłamstwa, dobro od zła, postęp od zacofania; wszystko jest w zamęcie, jakieś dziwne, fatalne. Skoro tak jest, to Grassowi nie pozostaje nic innego, jak dać swobodny upust sarkastycznej pogardzie, czarnemu humorowi, demaskatorskiej furii, pokusie łowienia ryb w mętnej wodzie.

Powieść kończy się dobrze. Po dziewięciu miesiącach Ilsebill wy-daje na świat dziecię, a mała Maria, symbol kobiet wykorzystanych i porzuconych, pod koniec powieści zaczyna się uśmiechać. A co się stało z turbotem? Został skazany, ponieważ uznano go za winnego uprzywilejowania mężczyzn. Jego mowa obrończa przekonuje jednak kilka kobiet spośród sędziów i te głosują, by oszczędzić mu życie i wypuścić z powrotem do morza. I tak się staje. Dzieje się także i to, że *płaski, niedorozwinięty, posepny, pomarszczony turbot, odmłodzo-ny i ojcowski, z morza wyskoczy w ramiona Marii i to on przywróci jej uśmiech, życie i mężczyzn*. Pomimo wszystko życie trwa. *Bajki się kończą jedynie na chwilę, a potem zaczynają się od nowa*. Bajka pt. „Turbot” powiada, że natura (Maria) jest silniejsza niż kultura męskości, ideologii i wojny. Ze można ją podeptać, ale nie zniszczyć.

„Szczurzyca”

W niespokojnej „Szczurzyce” („Die Rättin”) Grass opisuje zmore zagłady ludzkości. Wątek fabularny jest wyjątkowo złożony, chwilami

trudny do zrozumienia, pomysły galopują, plany mnożą się, towarzyszą im obsesyjne tło i tonacja raz komiczno-groteskowa, raz apokaliptyczna. Co to naprawdę znaczy?

Na gwiazdkę zażyczyłem sobie szczura, mając w istocie nadzieję na inspirujące słowa do poematu, który traktuje o wychowaniu rodzaju ludzkiego. Właściwie chciałem pisać o morzu, mojej bałtyckiej katuży, ale zwierzę zwyciężyło. Moje życzenie zostało spełnione. Pod choinką niespodzianką był dla mnie szczur¹⁴. Od wstrętnego stworzenia narrator dowiaduje się, że rodzaj ludzki został wytępiony i na ziemi pozostały tylko one, szczury. Z kapsuły kosmicznej szczurzycy pokazuje mu, jak ginie ludzkość i jak żywotne są szczury. Dyskusja między szczurzycą a narratorem rozszerza się i obejmuje różne wydarzenia, ideologie i nastroje naszych czasów. Szczurzycą jest sędzią bezlitosnym: pewna swojej pozycji kogoś, kto przetrwał zwycięsko, oskarża, demaskuje i wyśmiewa swego rozmówcę, który ma jeszcze odruchy życia i godności, ale także spostrzega realność i grozę katastrofy. Wszystko odbywa się we śnie; często jednak na sen nakłada się rzeczywistość, jakby w grze panoramicznych luster. Wiersze wprowadzone do tekstu proponują pewne klucze do lektury.

Zatonięcie „świętego Oświecenia”

*To prawda, szczurzycy, my ludzie ciężko pracujemy nad tym, żeby przygotować nasze zejście ze sceny. Dla szczurzycy zejście ze sceny ludzi już się dokonało. Jak to było możliwe? Odpowiedź, jaką formuluje książka, syntetyzuje się w wierszu pozbawionym lirycznego natchnienia (Grass jako poeta nie błyszczy), za to gęstym w treści: *To zaproponowaliśmy sobie: nie jak zostały / użyte nóż i widelec, również bliźni nasi / i nasz własny rozum, wszechpotężny wytrych / trzeba było uczyć się otwierać / powoli, po trochu. / Wykształcony ród ludzki swobodnie by / właśnie tak, swobodnie by się samookreślił, żeby potem / stając się dorosłym, nauczyć się zabierać naturze / ostrożnie, możliwie najostrożniej – / sztukę chaosu. Wniosek? Wielka jasność / rozświetla każdy kąt. Szkoda, że potem robi się tak ciemno, że nikt nie odszukał już szkoły.**

Na stronicach wizyjnych Grass opisuje zatonięcie rozumu przez konkretne zjawiska: wyniszczenie lasów, wyścig zbrojeń atomowych,

¹⁴Tenże, *Szczurzycy*, Warszawa 1993, s. 7 i 536.

utwierdzenie władzy ideologicznej i politycznej, nieświadomość i niechęć do zrozumienia historii, niezdolność do panowania nad techniką. Katastrofa została jeszcze pogłębiona przez nędzę losu ludzkiego, tak wciąż zawieszona *pomiędzy dobrem a złem*, zdekoncentrowanego i zagubionego wśród swoich rojeń i twórczych niespełnień.

W nim coś się nie zgadza / Nie wiem co, może jego cel i kierunek (...) / teraz szukamy źródła błędu / Poza sobą szukamy – jak wariaci / aż nagle ktoś powie to my / my wszyscy moglibyśmy, możemy dla żartu / być tym źródłem, no ty, czy ty / mógłbyś...

To nie jest żart szczurzyca (*Prześiań, szczurzyco!*), to prawda, która nam sprawia przykrość: wszak człowiek jest źródłem błędu. Przez swoją głupotę spowodował katastrofę i nie ma odwagi przyznać się do tego, by móc cokolwiek naprawić, przeciwnie, wszyscy pędzą *nie wiadomo dokąd, za hasłami / z nadzieją, że to one się myślą / a nam się uda wyjść z tego cało*.

W opisie syndromu zaślepienia szczurzyca (czytaj: Günter Grass) jest bezlitosna. Analizuje proces rozkładu z drwiącym, ironicznym realizmem, nie dopuszczając obrony do głosu, ponieważ z martwymi nie ma co dyskutować. *Koniec! – mówi (szczurzyca)*. Wy byliście kiedyś. *Jesteście czymś byłym, reliktem czyjegoś szaleństwa*. Przyszłość należy do szczurów. Trzeba pożegnać świat człowieka. Właśnie na początku powieści znajduje się ten wiersz, w którym – jak się autor wyraził w autokomentarzu – *wylicza się wszystko, co człowieka czyni szczęśliwym, od rzeczy małych po idee należące do całej ludzkości*. Jest to wiersz pożegnalny, zatem tym boleśniej brzmiący, im silniej odwołuje się do spraw drogich sercu. *Śniło mi się, że muszę pożegnać / wszystko to, co mam wokół*¹⁵. A wśród tego otoczenia jest i Bóg, i Bach i poszukiwanie sensu, i uparta nadzieja.

Na zakończenie powieści rozstanie z nadzieją wypełnia się pragnieniem nadziei: *Śniło mi się, że nadzieja znowu powraca (...) Śniło mi się, że mogłem powierzyć się nadziei (...) Śniło mi się, że mogę jej zaufać, jak każdy (...)*. Końcówka wiersza gasi jednak wszelką radość: *Do rozpuku szczury się z nas śmieją / zachciało nam się ostatniej nadziei / gdy wszystko już zdążyliśmy zniszczyć*. Jakże z tego wnioski? Powieść jest pewną wizją oniryczną; sen wyraża jedynie

¹⁵ K.-J. Kuschel, *Zmora końca ludzkości. Apokalipsa w dziele G.Grassa*, „Concilium” 1999.

możliwość, nie rzeczywistość. Grass chce zachować tę możliwość (*Ale ja chcę, chcę znowu... Co takiego, co? Tylko przypuśćmy, że my, ludzie, jeszcze istniejemy... Dobra, przypuśćmy. (...) ale tym razem chcemy między sobą i w ogóle żyć w zgodzie, słyszysz, w miłości i łagodnie, jak jesteśmy stworzeni przez naturę...*) Czy tak będzie? *Piękny sen*, powiedziała szurzyca, zanim zniknęła. To ostatnie zdanie książki.

Patrząc na wiek nasz odchodzący

Ostatnia książka Grassa „*Moje stulecie*” zawiera „sto opowiadań” (tak brzmi podtytuł), które odliczają rok po roku cały wiek. Utwór jest swistą sceną, po której defilują osoby wielkie i małe, a każda z własną historią i dziedzictwem, dostojnym lub banalnym, nędnym, do wyboru. Prezentuje je i każe im przemawiać narrator, który wciela się po kolei w bohaterów różnych opowiadań. *Teraz ja jestem nim*, w 1972 r. narrator jest Fritzem Rodewaldem, w którego mieszkaniu aresztowano Ulrikę Meinhof. W 1968 r. jest pewnym studentem, który uwikławszy się w sublimację cząstki i stopniowe wyciszenie Hölderlina, przechodzi na pozycje wielkiej kontestacji, mierząc się z Habermasem i Adorno. Kolejny student opowiada, jak profesor Hösle, mówiąc o upadku Muru, przypomina sens Kryształowej Nocy z czasów Hitlera, *dokładnie pięćdziesiąt lat temu*, w 1938 r.: *Noc Kryształowa Rzeszy. Tak się nazywała, ponieważ objęła całą Rzeszę Niemiecką, przy czym potłuczono dużo naczyń, które należały do Żydów, w tym szczególnie dużo kryształowych wazonów*¹⁶.

Pierwsze spośród opowiadań jest jednym z najbardziej udanych, wręcz wzorcowe. Jesteśmy w 1900 r. Z Niemiec wyrusza ekspedycja karna przeciwko chińskim bokserom. *Tak ich nazywano* – wyjaśnia opowiadający żołnierz – *ponieważ byli tajną organizacją o nazwie „I ho ch’uan”, czyli po naszymu, „ci, którzy walczą pięścią”*. Cesarz, żegnając żołnierzy porywającym przemówieniem, mówił o wielkich zadaniach i o okrutnym wrogu i dodawał: *Jak już będziecie na miejscu, to wiedźcie, nie ma pardonu, nie bierzcie się jeńców! (...) Raz na zawsze otwórzcie drogę kulturze*. A potem bokserzy powiązani ze sobą warkoczami zostali rozstrzelani lub ścięci. *Ale ponieważ japońscy egzekutorzy tym chłopcom obcinali warkocze, żeby zapewnić*

¹⁶ G. Grass, *Moje stulecie*, Gdańsk 2000, s. 281-284, 103.

sobie najczystszy cios, na placu (Tian-Men) znajdowano często całe wiązki zakurzonych warkoczy. Jeden kiedyś podniosłem i wystąłem do domu na pamiątkę. Powróciwszy na rodzinną ziemię, bawiłem się nim podczas karnawału, aż spaliła go moja narzeczona. „Takie coś duchy do domu sprowadza” powiedziała Resi na dwa dni przed ślubem. Ale to już inna historia.

Opowiadanie, dwie stroniczki druku, zawiera motywację całego dzieła Grassa: okrucieństwo i bezmyślność wojny, małość ludzi, którzy ulegają magii władzy, lęk przed duchami, które niepokoją w domu i dlatego muszą być usunięte. Również sposób opowiadania jest charakterystyczny: realizm wyrażany przy pomocy groteski i satyry. Nie wszystkie opowiadania są równie przekonujące, ale wszystkie propagują myśli pisarza, który spogląda za siebie, na ten wiek zachodzący już za horyzont, z uczuciem wstydu. Nie rezygnuje z nadziei (a szczurzyca daje mu spokój). W ostatnim opowiadaniu (1999) matka (przywrócona do życia) raduje się na myśl, że zobaczy wszystkie swoje wnuki, co znowu pomykają po parku. *I cieszę się też na rok 2000. Zobaczymy, co nam przyniesie... Żeby tylko wojna znowu nie... najpierw tam na południu, a potem wszędzie...*

Propozycja wybitnego pisarza

Mimo swoich ograniczeń – przesady, braku ładu w materii opowieści, dłużyzn – Günter Grass jest pisarzem wybitnym. Stapiają się w nim pamięć, historia, przeszłość i niepohamowana wyobraźnia, tworząc świat, w którym ludzkość robi wszystko, żeby się oszołomić i zagubić. Ten proces został opisany językiem *wybuchowym, pomysłowym, dialektnym, który znajduje swoje korzenie w tradycji mówionej*.

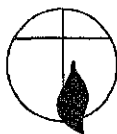
W osobie Grassa napotykam geniusza, który zaprasza na święto słowa i frazy, jak u Rabelais’go, jak na płótnach Bruegla, kiedy to serwuje się nie kończące się uczyty weselne, kuchnie, dania rybne, przepisy, bachiczne śpiewy, opisy dziewcząt, wypełniając nimi narrację równocześnie z okrucieństwem i humorem, z wigorem, który porywa i zabawia, ale nie odciąga nazbyt ani od przeszłości, ani od teraźniejszości¹⁷.

¹⁷R. Wintzen, G. Grass. *Un bouffon roi qui recree le monde*, „Dokuments”, nr 56/1998.

Jako agitatorowi idei społecznych należy mu przyznać zasługi w zaskarżaniu wszelkiej niesprawiedliwości, podstępnej hipokryzji, znieczulicy sumień (tu jest miejsce na przypomnienie jego powieści „Pod miejscowym znieczuleniem”), a przede wszystkim nikczemności wojen. Pod względem religijnym dzieło Grassa ujawnia zawzięty antykatolicyzm. Niektóre rozdziały drugiej części „Błaszanego bębena”, w których mamy do czynienia z parodią Eucharystii, powołania apostoelskiego i cnót teologicznych – są nie tylko w złym guście, lecz także słabsze literacko. Nasuwa się podejrzenie, że ta zawziętość antykatolicka kryje jakieś cierpienie z powodu utraconej miłości (Grass był ochrzczony w Kościele katolickim).

Postawił na to, by zobaczyć człowieka „od dołu”. I co zobaczył? Istotę głupią, wulgarną, brutalną. Temu nieszczęśnikowi nie ma nic innego do zaproponowania, jak tylko strzępy nadziei.

tłum. Eugeniusz Kabatc



Anna Pietrzak

Niestrudzony dobosz

Heinrich Vormweg, „Günter Grass”, wyd. Dolnośląskie,
Wrocław 2000

„Akwarele Güntera Grassa” – Muzeum Narodowe
w Warszawie, marzec – kwiecień 2000

Wokół Güntera Grassa, laureata literackiej nagrody Nobla z 1999 r., w Niemczech wciąż nie milknie rozgłos. Wcale nie za sprawą nagrody. Po prostu człowiek o tak oryginalnej osobowości nie może pozostać niezauważony. *Günter Grass, nie tylko w kręgach zainteresowanych literaturą, wpłynął na noszenie charakterystycznych wąsisk, skręcanie papierosów z czarnego, drobno pokrojonego tytoniu, publiczne wyrażanie stosunku do pornografii, gotowania i jedzenia; na obraz literatury niemieckiej w całym świecie – i jeszcze na parę innych rzeczy* – tak napisał o nim Heinrich Vormweg, rówieśnik i krytyk literacki, spod którego pióra wyszła biografia pisarza. A jest to książka bardzo osobista, odbiegająca od schematu naukowej monografii, bliższa raczej próbie podążania śladami życia i twórczości autora „Błaszanego bębena”. Za szczególnie interesujące uważam w niej te partie, które przedstawiają Grassa jako myśliciela, artystę niepokodzonego ze światem, podróżnika i badacza, który przekuwa swoje widzenie rzeczywistości na słowa i obrazy.

Wstyd i godność w Kalkucie

O stosunku pisarza do wojny, sentymencie do Gdańska i sympatiach lewicowych napisano już bardzo dużo. Zwróćmy zatem uwagę na inne sprawy, np. na pasję poznawania i opisywania społeczeństwa. Sam Grass wywodzi się z ludu, a ściślej, z anonimowego drobno-mieszczanństwa. Ta warstwa jest mu najbliższa i ona właśnie najczęściej gości na kartach książek. Ale to nie znaczy, że pisarza nie obchodzi ci, którzy stoją wyżej i niżej. Najbardziej jaskrawym przykładem zainteresowania ludzką nędzą jest podjęta w 1986 r. podróż do Kalkuty. Vormweg tak pisze o tych doświadczeniach: *Od sierpnia 1986*

do stycznia 1987 roku Grass przebywał w Indiach, głównie w Kalkucie. Było to zaplanowane jako rodzaj odpowiadającej czasowi, światowej współczesnych uwarunkowań podróży edukacyjnej. Goethe udał się do Włoch i do Rzymu dla przeżycia piękna i harmonii. Grass chciał w jednym z punktów zapalnych Kalkuty wystawić się na doznania całej nędzy świata, o której w bogatej enklawie naszej planety wprowadzić się od dawna mówiło, ale która pozostawała i pozostaje poza jej bezpośrednim doświadczeniem i wyobrażeniem.

Rezultatem tej podróży była wydana w 1988 r. książka: „Pokazać język”. Każda część książki usprawiedliwia tytuł „Zunge zeigen”, który bez objaśnień prowokuje nieporozumienia. Nie chodzi tu bowiem o pogardę, szyderstwo, ale raczej o pokazanie języka u lekarza, żeby ten mógł postawić diagnozę. Ta książka to reportaż, a może dziennik – świadectwo zawstydzenia. Ale jednocześnie, jak często bywa u Grassa, to, co zepchnięte na samo dno, zyskuje nowe znaczenie. Góry śmieci i wszechobecne odchody, codzienne gnicie, brud, ciasnota i zniszczenie – oto realia życia milionów ludzi. Co Grass określa jako piękno ostateczne, jest znakiem człowieczeństwa, godnością najnędzniejszych. Ten wybór kierunku podróży i próba odzierciedlenia doznań w słowach i rysunkach jest potwierdzeniem dewizy, której Grass hołduje od wielu lat, choć nie afiszuje się z nią i nie krzyczy o niej w mediach, jego dewiza brzmi: być po stronie słabszych.

Obawy o zjednoczenie

Kolejnym żywiołem, który pochłoniął artystę i odebrał mu czas na twórczość, była polityka. Grass zawsze należał do ludzi zaangażowanych w życie publiczne. A zatem zrozumiałe jest, że kiedy nadeszła pora zjednoczenia Niemiec, nie mógł pozostać obojętny. Rzucił się wtedy w wir spotkań: zjednoczenia nie uważał za coś dobrego. Ostrzegał, że państwo jednoci kojarzy się w Europie z dominacją Prus, a w rezultacie ze zbrodnią ludobójstwa. Zaczął opowiadać się za jednocią Niemców bez państwowego zjednoczenia. Miał podobne, jak Johann Gottfried Herder wyobrażenie o Niemcach w Europie Środkowej, jako Kulturnation (naród o jednej kulturze, niezależnie od jednolitości państwa). Najpierw chodzi o łączność, państwowa jednoci, jeśli już musi być, powinna rozwijać się stopniowo. I NRD nie powinna tracić swej tożsamości. Oczywiście, że takie poglądy nie przysporzyły mu popularności.

Jednakże wkrótce, gdy na skutek zjednoczenia nastąpił głęboki, wewnętrzny podział na „Wessich” i „Ossich”, zrastanie się organizmu

państwowego, a w tym jego gospodarki następowało z trudnościami, wtedy znaleźli się i tacy, którzy przyznali Grassowi rację. Jego obawy nie były bezzasadne. Przemyślenia związane z sytuacją Niemiec po 1990 r. stały się kanwą książki „Rozległe pole”. To właściwie nie proza literacka, lecz publicystyka. Ta pozycja spotkała się z wyjątkowo nieprzychylnym przyjęciem. Marcel Reich-Ranicki określił ją jako zupełnie nieudaną. Książka nie aspiruje do miana dzieła – to owoc politycznego żywiołu, któremu uległ Grass, jeszcze jedna próba obrony kontrowersyjnego stanowiska. Jak napisał Vormweg: *Grass, wbrew stereotypowemu widzeniu i myśleniu, zamierzał pokazać i uczynić wiarygodnym, że „Ossis”, łącznie z agentami Stasi, nie są ani trochę gorsi od „Wessis”. To jasne, że czytelnicy z byłej NRD odnieśli się do niej życzliwiej niż ich sąsiedzi znad Renu.*

Piórem i pędzlem

Koniec XX w. pisarz podsumował książką „Moje stulecie”. Zmieszczył w niej sto pobieżnych relacji świadków epoki. Obok bezimiennych uczestników dwudziestowiecznych dziejów zabierają głos postacie zapisane w historii, jak cesarz Wilhelm II, pisarze Gottfried Benn i Bertolt Brecht, Ernst Jünger i Erich Maria Remarque, a także sam Günter Grass. Kalejdoskop ludzkich losów układa się w „Moim stuleciu” w złożony wizerunek targanej sprzecznościami niemieckiej zbiorowości. Ta książka i nagroda Nobla pozwoliły pisarzowi zamknąć pewien etap twórczości.

W XXI w. Grass wkroczył w nowej roli – zajął się malarstwem. Tu trzeba dodać, że jest to powrót do wyuczonego zawodu. W latach pięćdziesiątych studiował w Akademii Sztuki w Düsseldorfie i na wydziale rzeźby w Wyższej Szkole Sztuk Pięknych w Berlinie. Jak sam mówił – rysował od zawsze, nie rozstawał się ze szkicownikiem, tak zapisywał swoje reakcje na otaczającą rzeczywistość. Jednak jego twórczość piórem – spontaniczna, przesadna, kipiąca nadmiarem słów, nastrojów, dźwięków, walcząca i pełna żaru – w niczym nie przypomina twórczości uprawianej pędzlem. W sztukach plastycznych Grass jest indywidualistą, lirykiem, piewcą nastrojowej chwili. Warto przypatrzeć się tej innej twarzy tego samego człowieka, odbitej w jego akwarelach.

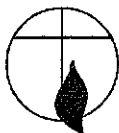
Wystawa 117 akwael uzupełnionych wierszami autora była prezentowana w marcu i kwietniu w Muzeum Narodowym w Warszawie. Kolekcja pochodzi z muzeum w Würth. Cykl nosi tytuł: „Fundsachen für Nichtleser” („Rzeczy znalezione dla nieczytających”) i gromadzi

obrazy przedstawiające rzeczy z pozoru błahe: pejzaże jesienne, grzyby świeżo przyniesione z lasu, ryby przed spożyciem i ich szkielety już po konsumpcji, elementy codzienności, z których składa się życie – i ich magię, oddaną w łagodności barw. Akwarele uzupełniają wierszowane wersy: Grass ulega swojej naturze, nie wystarcza mu jedna gałąź sztuki, uzupełnia ją drugą. Obie odślaniają kawałek jego prywatności, potrzebę ukojenia burz.

* * *

Samego Güntera Grassa, twórcę Oskara Matzeratha, bohatera „Blażanego bębena”, można porównać do dobosza, nieustrudzonego dobosza. Widzi swoich rodaków bez upiększeń i ostrzega ich przed megalomanią, do której są skorzy, uczy opowiadania się za słabszymi, walczy o demokrację wypływającą z działań obywatelskich. Jego bębenek gra raz głośniejsze, raz cichsze. Jednak nigdy nie milknie. I za tę hałaśliwą obecność w literaturze, sztuce i życiu publicznym Niemcy mogą być Grassowi wdzięczni.

ANNA PIETRZAK, ur. 1962; absolwentka Wydziału Polonistyki i Wydziału Dziennikarstwa na Uniwersytecie Warszawskim. Redaktor „Polski Zbrojnej”, współpracownik „Przeglądu Powszechnego”. Mieszka w Warszawie.



Sztuka – procent od kontemplacji

Zbigniew Florczak

Nowosielskiego styl wysoki*

Latem 2001 r. odbyła się wystawa ikon Jerzego Nowosielskiego w muzeum im. Puszkina w Moskwie. Został z tego zapis telewizyjny. Nowosielski powiedział: *Nasza cywilizacja polega na psuciu. Teraz wszystko jest psute*. To jest jego główny punkt odbicia. Przesłanką filozoficzną jego twórczości jest sprzeciwienie się cywilizacji psucia.

O bardzo wybitnych artystach może i łatwiej pisać niż o miernych, bo wyróżniają się z daleka. W każdym przypadku sprawia to kłopot semantyczny, bo słowo z natury swojej źle pasuje do strefy kształtów i barw. Rok po wybuchu wojny hitlerowsko-sowieckiej 19-letni Nowosielski znalazł się we Lwowie, gdzie go ogarnął i na całe życie „napiętnował” bezmiar zgromadzonych tam ikon. Myśli o wstąpieniu do monasteru. Wraca do Krakowa, gdzie mimo okupacji buzuje sztuka ambitna, szukająca nowoczesności. Z tego wyłoni się później Grupa Młodych Plastyków, którym przewodzą twórcy awangardowi, Tadeusz Kantor i Maria Jarema. Młodzi przeciwstawia się kolorystycznej tradycji kapistów, nadających od lat ton polskiemu malarstwu. Nie chcą kopiować rzeczywistości, pociąga ich konkretność i jawność działania malarskiego. Krytyk Mieczysław Porębski, związany z tym środowiskiem, wyrazi później bardzo ciekawą myśl: *Gdy w malarstwie robi się ciasno, dobrze jest uprzytomnić sobie, że istotny sens malarstwa jest zawsze POZA MALARSTWEM, że każde malarstwo jest tylko kolejnym otwieraniem okien*.

W sensie dosłownym, tych okien i odbić w obrazach Nowosielskiego jest od początku dużo. Symbole nieprzypadkowe. Okna otwierają się na inne obrazy, widać tam tramwaj czy przechodnia, zmatowiałe lustra odbijają cienie przedmiotów. Maluje dużo i bez przerwy, piętrzy obrazy, stawiając jeden na drugim albo obok siebie – jakby wypatrywał ich dalszego ciągu. W 1968 r. napisze: *tak jak nie ma dwóch ikon zupełnie takich samych (klasyczna ikona nie zna pojęcia kopii), tak dopiero zespół ikon o tym samym temacie może być i staje się*

* Szkic ten ukazał się w miesięczniku „Nowaja Polska” nr 1/2001 r.

pełnym zjawiskiem artystycznym. Trzeba od razu powiedzieć, że Nowosielski nie tylko maluje, ale równie często o swoim malarstwie się wypowiada. W sztuce nowoczesnej, więc od dobrych stu lat, egzegeza własnej twórczości stała się nie tylko pilną potrzebą, ale i modą, weszła w skład sztuki jako przedsiębiorstwa. Na ogół trzeba mieć świętą cierpliwość, żeby to czytać. Nowosielski należy jednak do nielicznych, którzy lubiąc konfesję, uprawiają ją w sposób interesujący. Przy każdej okazji zabiera głos w pryncypialnym tonie. Taka będzie rozmowa z Jerzym Stajudą we „Współczesności” (1966); tak wypowie się w szkicach „Między Kaabą a Parthenonem” (1968) i „Wokół ikony” (1985), oraz w rozprawie z 1998 r. „O inności prawosławia”, z rozdziałem o znamienym tytule „Nie wiem”. Czy sokratejskie „nie wiem” mamy prawo uważać za pointę rozmyślań artysty? Malarz nie musi być wiarygodnym komentatorem swojej sztuki. A jeżeli już chce tę grę uprawiać, to staje się tym ciekawszy, im więcej kluczy.

W tym typowo przedstawieniowym malarstwie ważną rolę odegrała abstrakcja. Jeszcze na stanowisku asystenta Kantora przeprowadzał „analizę struktur przestrzennych”. Podkreślał wielokrotnie znaczenie abstrakcjonizmu nie tylko w budowie obrazu, ale i w sensie filozoficznym: *Ktokolwiek posiada jakąś wrażliwość na wartości porządku „ponadmateriałnego”, wyczuwa, że sztuka abstrakcyjna stwarza możliwość kontaktu z „wielkościami duchowymi” i rzeczywistością duchową nie na naszą miarę.* W ciągu paru dekad popyt na ikony był u nas niewyczerpany. Każdy jechał np. do Bułgarii i przywoził stamtąd ikony. Moda, zresztą szlachetniejsza od większości mód. Nic z tym wspólnego nie miało ikonowe malarstwo Nowosielskiego. To była pasja, powołanie znacznie wcześniejsze, jeszcze z okresu okupacji. Najzupełniej oryginalne, choć należałoby wspomnieć o Leonie Chwistku, najciekawszym obok Witkacego teoretyku sztuki, który już w latach trzydziestych XX w. zachwycał się we Lwowie ikoną i podkreślał świeży wyraz sztuki imaginatywnej, jak rysunki dzieci. Nowosielskiego zafrapowała elastyczność znaczeniowa ikony, jednemu z krytyków powiedział kiedyś, że w niektórych dziełach tzw. renesansu Paleologów każda rzecz mogłaby się znaleźć, choćby i autobus. To kuszące, ale chyba niebezpieczne założenie, umocniony nim Nowosielski zanurzył się cały w stygmacie ikony, w jej z natury symbolicznej technice. Umowna gra linii, krańcowa synteza kształtów, własne wewnętrzne światło promieniujące również z czarnych powierzchni – absorbują każdą formę i przekształcają ją w znak.

Toteż włączył do ikony motywy ze świata laickiego. Inkorporował w nią zasady abstrakcjonizmu, ale również – zresztą już w początkach

swojej drogi – skonfrontował ikonę z aktem i to w pełnym znaczeniu terminu. *Malując akt, nie rezygnuję z żadnych uprawnień tego tematu. Próbuję człowieka – jego cielesność uduchowioną nawet w jej najbardziej groźnych aspektach – doprowadzić do świata czystej radości.* Tak samo postąpił z portretem, choć u niego nie jest to zapis indywidualnej odmienności, tylko zainteresowanie innością: tak daleko posunięte, że malarz zaciera twarze swoich postaci. Inną przymiarką stał się zwrot w stronę surrealizmu, połączonego prowokacyjnie z wierzeniami i obrzędowością chłystów. Odpowiedni tekst teoretyczny ogłasza pod koniec lat sześćdziesiątych XX w. – „Nadrealizm i chłystowie”. Zapomniana sekta chłystów opierała się na krańcowych przesłankach, np. ideał charyzmatycznej wspólnoty poddawali oni doświadczeniu zbiorowych doznań seksualnych. Nowosielski rekapitułuje: *Tak jak nadrealizm stworzył doświadczenie „nieoswojonej” sztuki i „nieoswojonego” piękna, dziwnego, groźnego i nieobliczalnego, tak chłystowie stworzyli doświadczenie „nieoswojonego” Kościoła i „nieoswojonej” teologii. W naszych czasach bardzo ważne dla Kościoła w przeważnej mierze sfilistrzałego, dla filisterskiej moralności i etyki, dla filisterskiej eklezjologii, która wiele rzeczy chciałaby poupychać w jednym worku, byle ratować ten stary worek.* Bez pardonowe słowa, ale zdaje się, że Kościół i Cerkiew nie obraziły się za to dictum acerbum.

Moim zdaniem, ani urody, ani znaczenia dzieła Nowosielskiego nie da się trafnie ocenić bez dozy sceptycyzmu. Tego rodzaju domieszka ma zawsze skutki oczyszczające i przydaje się w odniesieniu do spraw z założenia trudnych, a taką „trudną sprawą” jest Nowosielski, ze swoim ilościowo nieprzebranym malarstwem i towarzyszącą mu periodycznie ogłaszaną refleksją teoretyczną. Nie można o tym mówić w terminach i kategoriach definitywnych, byłoby to rodzajem ujemy dla tej osłoniętej wieloznacznościami pracy. Nie sądzę, aby należało brać dosłownie każdą opinię Nowosielskiego o jego własnej twórczości. Dokonania jego, to mnóstwo obrazów, jakie namalował i wystawił; składają się one na bardzo szeroki kontekst, którym otoczył się jak gęstym borem. W mrokach tego gąszczu o jednoznaczność niełatwo. Byłaby ona zresztą katastrofą dla każdego twórcy.

Przekonuje o tym jego pobieżny choćby życiorys. Już w czasie okupacji, mając ledwie 19 lat, maluje ikony w monasterze pod Lwowem. Między 1945 a 1947 r. odbywa w Krakowie formalne studia. Po 15 latach wraca do tejże akademii w roli profesora. Bierze udział w blisko 100 wystawach zbiorowych w kraju i za granicą. Wszystkie

liczące się galerie przechowują jego prace. Stworzył kilkadziesiąt polichromii w cerkwiach i kościołach. W Białym Borze wzniesiono cerkiew według jego projektu. Kawaler Orderu św. Marii Magdaleny (najwyższego odznaczenia Cerkwi Prawosławnej w Polsce), Doktor Honoris Causa Uniwersytetu Jagiellońskiego, w 2001 r. otrzymał główną nagrodę katolicką, Fundacji Dzieła Nowego Tysiąclecia. Nie znalazłem danych o liczbie namalowanych przez niego obrazów, muszą ich być setki... W tego rodzaju gąszczużyć chlubnie, ale chyba niełatwo. Tym bardziej – o sobie mówić. Trzy lata temu Nowosielski zaprotestował przeciw nazywaniu go malarzem ikon. *Od czuвам głęboką niechęć, aby osiągnięcia mego malarstwa przyporządkowywać do tego jednego doświadczenia. Chcę być malarzem, całkiem po prostu. A może obrazy będą dobre w cerkwi i kościele, to lepiej. Czy można dowolnie przekształcać rzeczywistość w naszej wyobraźni i dawać zapis tego przekształcenia, w czym właśnie ratunek jest dla malarstwa? Można...*

Jasne to nie jest – i tym lepiej. Jak do sosnowego lasu, w typową dla lasu mroczność, wchodzi się teraz na jego okazałą wystawę urządzoną w pięknym muzeum im. Dunikowskiego, w warszawskiej Królikarni. Ekspozycje, przypominające twórczość wcześniejszą, o tematyce z życia, akty, pejzaże i abstrakcje są tu w wyraźnej mniejszości. Wbrew przytoczonym protestom, Nowosielskiego wyeksponowano na wystawie jako twórcę obrazów sakralnych. W kilku wysokich salach oglądamy więc ikony różnych formatów, aż do tych ogromnych. Te ostatnie to polichromie z wnętrza świątyń, przeniesione tu w formie reprodukcji. To malarstwo względnie łatwo godzi się na reprodukcję, bo są to kompozycje gładkie i wyraziście kryte farbami, z prawie niewidoczną fakturą. Co nie znaczy, że taka faktura jest bez znaczenia: to właśnie od tej śliskiej powierzchni odbija się światło! Polichromie oprawiono w odpowiednich rozmiarów kasetony, w bardzo ciemnym odcieniu typowego dla Nowosielskiego granatu. Wzrok ścigają monumentalne krzyże malowane jak ikonostasy. Drewno, sklejkę, ściana służą za podłoże. Czasem malowidło jest położone na deskach ujawniających wspaniałość słoików. Są jeszcze chorągwie i unickie całuny. Wystawę zorganizowała Galeria Słowiańska przy Parafii Prawosławnej w Krakowie, z jej ramienia wykonywali pewne prace (np. kasetony) Jan Pawlicki i Michał Bogucki. Kustoszem w muzeum im. Dunikowskiego jest Kazimierz Piotrowski.

Las ikon. Wyliczanie tytułów nie odegrałoby roli przewodnika. Ukrzyżowania, Bogurodzice i święci. Mandylion, czyli wizerunek twarzy Chrystusa, Chrystus Pantokrator z Cerkwi Wszystkich Świę-

tych w Krakowie, Bogurodzica z Dzieciątkiem z kościoła rzymskokatolickiego w podwarszawskiej Wesołej... Obraz pt. „Villa dei misteri” ukazujący niewiasty w nieokreślonej przestrzeni, użyczył nazwy całej wystawie. W paru przypadkach bardzo jasna mleczna tonacja została zesławiona z głębią prawie czarnego granatu. Przecważają jednak kompozycje w ciemnej tonacji.

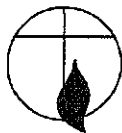
Czy wchodząc do tego ogrójca sacrum widz musi dzielić wiarę Nowosielskiego? Czy to jest warunek sine qua non zrozumienia wystawy i zaczerpięcia z jej oczywistych piękności? Jeżeli się bierze poważnie liczne wypowiedzi malarza o jego wierze, całą ich ostentację – to tego rodzaju pytanie wydaje się zasadnicze. W „Notatkach” pt. „Innego świata nie będzie” z 2000 r. oświadczył, że *jest wyznawcą Chrystusa i ma pewność, że Chrystus w jego wnętrzu podyktuje mu, jaka teraz ma być religia*. Powtarzał to wyznanie wiary wielokrotnie. Może więc należałoby gdzieś na frontonie wystawy umieścić ostrzeżenie, że niewierzący nie mają tu nic do roboty?

Naturalnie to byłby nonsens. Gdyby stosować takie założenie, Nowosielski nie wystawiałby na blisko 100 ekspozycjach. Sam twórca i wszyscy organizatorzy pokazów jego dzieł bez wątpienia pogodzili się z faktem, że tysiące widzów odbierało i będzie je odbierać nie jako komunie, ale w sensie całkowicie świeckim. To znaczy, za pośrednictwem tego, co nosi nazwę wrażliwości estetycznej. Jest to narzędzie pojemne, o niezmiernej czułości, jak błona fotograficzna. Dotyczy piękna, które Grecy nazywali KALON, a Rzymianie PULCHRUM. Platon używał tego pojęcia w wielkiej skali. W słynnym ustępie „Uczty” ideą piękna obejmował również ideę dobra. Filozofowie klasycznej Grecji za najprawdziwsze piękno uważali właśnie piękno duchowe, moralne piękno charakteru, umysłowe piękno myśli. Nie ma więc obawy, że zmieści się na tej skali również obraz Nowosielskiego ze wszystkimi jego subtelными wykładniami. Dla mnie była to radość oczu. Zamierzam to wesprzeć nie byle jakim autorytetem.

Chcę się jednak zatrzymać przy jednym obrazie, który w moim pojęciu wśród wystawionych eksponatów sztuki nowoczesnej zajmuje miejsce całkiem osobne. Chodzi mi o wielkie płótno Jerzego Nowosielskiego „Villa dei misteri”. To płótno – chyba jedno z największych na sali – przedstawia dziwne wnętrze, prawie abstrakcję geometryczną, w kolorach białych, szarych i czerwonych o przepysznym rozegraniu płaszczyzny malarzkiej, krystalicznie precyzyjnej, z paroma aluzjami, skrawkami ciała kobiecego, które widzimy za półotwartymi drzwiami, w lustrze czy w oknie. Przez swój blask i szczęśliwą harmonię jest wyzwalającym przeciwieństwem ducha tej wystawy.

Pisał to Józef Czapski, omawiając w 1977 r. polską wystawę w paryskim Grand Palais pt. „Romantyzm i romantyczność w sztuce polskiej”. Cieszę się, że moje rozważania o Nowosielskim udało mi się przypieczętować cytatem z Czapskiego. Na pismach jego uczyłem się myśleć o sztuce.

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



Polemiki, dopowiedzenia, listy

Jan Woleński

Wisząc na haku w łazience

Odpowiedź o. D. Kowalczykowi

O. Kowalczyk wyjaśnił mi listownie, że zatytułował swoją polemikę ze mną („Przegląd Powszechny” nr 1/2002, s. 100-109) „Pomiędzy niebem a hakiem w łazience” w przeświadczeniu, że sam znajduje się bliżej nieba, natomiast ja okupuję pozycję niedaleko haka w łazience. Najzupełniej słusznie. Z natury rzeczy, nie mam pretensji niebiańskich. Wprawdzie wiszenie na haku w łazience, czy gdziekolwiek indziej, nie jest pozycją wygodną, ale mimo wszystko, jak mnie mam i postaram się udokumentować, zapewnia lepsze widzenie faktów niż przebywanie w okolicach sfer niebieskich, w końcu znacznie oddalonych od naszego ziemskiego globu. Stąd tytuł mojej odpowiedzi, do skreślenia której zachęciła mnie redakcja „Przeglądu Powszechnego”. Jestem za to szczerze zobowiązany.

Skupię się, zgodnie z wezwaniem o. Kowalczyka, na istocie wiary religijnej. Nie mogę jednak abstrahować od pewnych innych spraw. O. Kowalczyk kolejny raz stosuje w dyskusji ze mną argumentację introspekcyjną. Czuje się tym i owym rozczarowany lub poirytowany. Wyznaje też, w jakich okolicznościach zawiesiłby swoją sutannę na kołku. Podnosi, że nie poruszam spraw istotnych, że czegoś w moich tekstach nie znajduje, że debatujemy zaściankowo. Jest to moim zdaniem retoryka, która do niczego nie prowadzi, co zresztą już raz podniosłem (w mojej odpowiedzi o. Kowalczykowi w „Życiu Duchowym” nr 26/2001, s. 43). Relacje introspekcyjne są DE SE, a nie DE RE i nie zastępują argumentów. W sprawie zaś rzeczy istotnych lub nie, każdy ma prawo do własnej oceny. O. Kowalczyk wprawdzie przyznaje mi prawo do mojej naturalistycznej perspektywy widzenia Kościoła, ale zaraz dodaje: *Dożyliśmy wszak czasów, kiedy w Polsce można mówić to, co się chce*. Nie przekonuje go naturalistyczny punkt widzenia, jeśli ma oznaczać jakkolwiek dowolnie (według własnego widzimisie) wybraną perspektywę oceny Kościoła (s. 102). A jeszcze dodaje: *Po prostu nie uważam, że mądrością i odwagą odznacza się*

w dzisiejszej Polsce najbardziej ten, kto po raz kolejny ogłosi światu, że księża są pazerni na pieniądze, a Kościół w swojej historii nie raz pokazał, jak bardzo zależy mu na dobrach doczesnych (s. 102) oraz: *Niestety w dzisiejszym pisaniu i mówieniu o Kościele tak się utarło, że im bardziej ktoś jest z tego Kościoła niezadowolony, tym większa – rzekomo – cechuje go otwartość i odwaga* (s. 103). Pozostawiam to bez dalszego komentarza, mając nadzieję, że czytelnicy właściwie ocenią jakość takich argumentów. O. Kowalczyk zarzuca mi niekonsekwencję (s. 102-103), bo z jednej strony powiadam, że ludzie Kościoła chcą widzieć w nim pozytywy, a nie negatywy, a z drugiej, że agnostyk i wierzący nieraz nie różnią się w swej negatywnej ocenie instytucji kościelnych, a niekiedy wierzący oceniają je w sposób surowszy. Po pierwsze, dokładnie wyjaśniłem, że słów w rodzaju „wierzący” czy „ludzie Kościoła” używam nie w sensie „wszyscy” czy „niektórzy”, ale „typowi”. Tedy, nie ma konfliktu między stwierdzeniem, że typowy człowiek Kościoła chce w nim widzieć pozytywy, a nie negatywy, a tezę, że niektórzy wierzący są równie, a nawet bardziej krytyczni niż agnostycy. Ponadto, co innego chcieć widzieć pozytywy, a co innego je widzieć. Trzeba, Szanowny Ojcze, dokładnie czytać, co się krytykuje.

Wspomnianą irytację o. Kowalczyka wzbudziła m.in. moja uwaga, że Kościół nie może uchylać się od odpowiedzialności za społeczne skutki swego poparcia dla pewnych partii politycznych. Co znaczy „Kościół” w tym kontekście? – zastanawia się o. Kowalczyk. Dodaje, że wielu księży głosowało na UW lub PO, a jeden nawet na SLD. I dalej pyta, co to nam mówi o Kościele? I odpowiada, że tyle tylko, iż należą do niego ludzie o różnych poglądach. To wiedziałem od dawna, ale czyżby hierarchowie (jest mi naprawdę obojętne, czy Episkopat to raczej *braterskie spotkanie biskupów*, a nie *ciało zarządzające* /s. 104/, bo interesuje mnie funkcja tego gremium; jedno zresztą nie wyklucza drugiego), zwykli księża i rozmaite katolickie media nawoływały wiernych do głosowania wedle własnego uznania, a nie wedle wartości chrześcijańskich? Nic w tym zresztą dziwnego, nagannego czy odkrywczego. O. Kowalczyk uważa to za mało istotne, a ja nie, bo rola instytucji religijnych w strukturach społecznych, to rzecz ważna, zwłaszcza gdy mają one znaczny wpływ na postawy i działania swych wyznawców. Zdaniem o. Kowalczyka kuriozalne jest takie moje stwierdzenie: *„Studenci nie wiedzą wielu rzeczy, które znane im być powinny, a nie są (...) m.in. z wadliwej struktury czasu szkolnego, czego przerost religii jest jedną z przyczyn”*. Znana [to już komentarz o. Kowalczyka – J.W.] mi jest zatrważająco niska wiedza

religijna naszej młodzieży, ale nic nie słyszałem o tym, aby jakiś student miał poważne braki z matematyki lub fizyki, ponieważ całymi godzinami musiał czytać Biblię (s. 103-104). Mój pełny tekst jest taki: ...jako nauczyciel akademicki uważam wymiar katechezy religijnej w przedszkolach i szkołach za stanowczo wygórowany i zabierający czas ucznia, który z pożytkiem mógłby być wykorzystany na przekazywanie uczniom innych wiadomości (właśnie jako profesor wiem, że moi studenci nie wiedzą wielu rzeczy, które znane im być powinny, a nie są, jak sądzę, m.in. z wadliwej [powinno być „z powodu wadliwej” – J.W.] struktury czasu szkolnego, czego przerost religii jest jedną z przyczyn). Zacytowany komentarz ignoruje, że studenci nie muszą czytać Biblii, a jeśli chcą to czynić całymi godzinami, miast uczyć się matematyki, fizyki czy czegokolwiek innego, to ich sprawa jako ludzi dorosłych. Ja natomiast, jak to wyraźnie stoi w fragmencie opuszczonym przez o. Kowalczyka, mam na myśli wykorzystanie czasu w szkole publicznej, powołanej do nauczania młodzieży wiadomości potrzebnych w dalszym kształceniu. Uwagi o przeroście religii w programie szkolnym przekazali mi nauczyciele (żadni tam ateści, ale przykładni katolicy). O. Kowalczyk dodaje, że sam nie jest fanem katechezy w szkołach. Apeluję przeto do niego, by zainicjował akcję nauczania religii w inny sposób, co może przyczyni się do zwiększenia wiedzy religijnej (skoro ubolewa nad jej *zatrważającym stanem*) i innej (co, mam nadzieję, nie przysporzyłoby mu zmartwienia).

Przechodzę do głównego wątku niniejszej odpowiedzi. O. Kowalczyk uważa, iż moje widzenie Kościoła pomija istotę wiary religijnej, *najistotniejszego lepszego wspólnoty eklezjalnej*, jak to ujmuję mój polemista (s. 101). Stosowne wyjaśnienia w sprawie istoty wiary znajdują się na s. 106-108 tekstu o. Kowalczyka. Będę je stopniowo cytował lub streszczał i opatrywał swoim komentarzem. O. Kowalczyk powiada, że wiary nie można tylko opisywać jako *podawanej przez jakąś religijną instytucję treści*, ani też jako *wewnętrznych, subiektywnych aktów*. Wiara – jeśli w ogóle istnieje – jest *rzeczywistością, którą należy opisywać w kategoriach spotkania osób*. Taki opis – na który tutaj nie możemy sobie pozwolić – powinien ukazywać różnicę pomiędzy *rzeczywistym spotkaniem a poczuciem spotkania*, czyli *subiektywnym przeświadczeniem, że się kogoś spotkało* (s. 106). Myślę, że przeciwstawienie wiary jako treści podawanych przez instytucje religijne i jako subiektywnych aktów jest niezbyt właściwe. Wiara religijna, w tej perspektywie, jest systemem przekonań w pewnych sprawach, religijnych właśnie. Można je rozpatrywać, jak każde inne, z punktu widzenia ich treści, zasadności oraz roli społecznej.

Agnostyk, przynajmniej rodzaju, do którego sam należę, utrzymuje tylko, że sprawa zasadności owych przekonań religijnych ostatecznie sprowadza się do kryteriów ich subiektywnej akceptacji, nawet jeśli dzieje się to przy silnym udziale w życiu eklezyjalnym. Wyjaśniłem w swoich tekstach na łamach „Życia Duchowego”, dlaczego tak właśnie sędzę. Otóż dlatego, że wszelkie znane mi próby obiektywnego uzasadnienia przekonań religijnych, tj. tzw. dowody ontologiczne (dedukcyjne) lub kosmologiczne (rozumowania redukcyjne) okazały się niepoprawne. Ponieważ onus probandi, czyli ciężar dowodowy spoczywa na teiście, a nie na ateiście czy agnostyku (bo to właśnie teista broni tezy pozytywnej), trzeba mi czekać na stosowne uzasadnienie. Póki co, nie mam innej drogi, jak traktować przekonania religijne jako pewne, ale tylko subiektywnie. Wbrew o. Kowalczykowi (s. 106) wcale nie prowadzi to do zrównania wiary Jana Pawła II i Osamy bin Ladena, ponieważ pozostaje jeszcze treść przekonań oraz ich motywy, społeczne manifestacje i skutki.

Mógłbym zaniechać dalszej dyskusji, gdybym poważnie potraktował słowa o. Kowalczyka o *opisie, który powinien ukazywać różnicę pomiędzy rzeczywistym spotkaniem a poczuciem spotkania*, ale na który tutaj nie możemy sobie pozwolić. Skoro owego opisu nie ma, to nad czym mamy dyskutować? Na szczęście o. Kowalczyk nieco rozwinął swe myśli. I tak dowiadujemy się: *Słowa „spotkanie” używam tutaj w sensie wejścia w relację wzajemnego poznania i miłości, co jest czymś daleko głębszym niż zobaczenie lub wyczucie czyjejś obecności. Opis wiary powinien też ukazywać różnicę pomiędzy spotkaniem człowieka z inną osobą a spotkaniem z Osobą nieskończoną, czyli z tym, kogo nazywamy Bogiem* (s. 106). Przyjmijmy zatem, że wiara jest spotkaniem w tym sensie. Na pewno dorzeczne i zrozumiałe są wyrażenia „wyznanie wiary”, „wiara ojców”, „mocna wiara”, „wiara, nadzieja, miłość”, czy „wiara jako lepsze wspólnoty eklezyjalnej”. Teraz trzeba te zwroty zastąpić przez „wyznanie spotkania”, „spotkanie ojców”, „mocne spotkanie”, „spotkanie, nadzieja i miłość”, czy „spotkanie jako lepsze wspólnoty eklezyjalnej”. Zdają się mi dziwaczne, a w każdym razie mniej zrozumiałe niż ich pierwotne wzory. Być może, gdy zapowiadany, ale jeszcze wirtualny opis zostanie rozbudowany, zostaną one jakoś objaśnione, ale na razie nie są. Tedy, rozważanie wiary w kategoriach spotkania jest na razie tylko i wyłącznie projektem domagającym się nowego języka. Można powiedzieć tyle tylko, że semantyka owego sposobu mówienia zmienia zastany sens wielu wyrażań, w tym również kluczowych, jak „wiara” i „spotkanie”. To oczywiście zawsze wolno, ale trzeba zdawać sobie

sprawę z konsekwencji semantycznych rewolucji. Kondemnacje w rodzaju: *W tekście prof. Woleńskiego brakuje mi istotnego myślenia o fenomenie wiary* (s. 101) są w gruncie rzeczy domaganiem się uznania przez innych własnego projektu hermeneutycznego. Dlaczego stosowane przeze mnie ujęcie wiary przez teorię dwóch prawd jest kwalifikowane jako nieistotne? Dlaczego istotne jest rozumienie wiary jako spotkania, a nieistotne jako systemu ludzkich przekonań na określony temat? Chyba tylko dlatego, że o. Kowalczyk myśli na ten temat inaczej.

O. Kowalczyk wyjaśnia, że mówiąc o spotkaniu, nie ma na myśli zobaczenia, usłyszenia lub wyczucia czyjejs obecności, ale coś *daleko głębszego*, tj. *relację wzajemnego poznania i miłości*. Odróżnia się przy tym spotkanie z Bogiem i spotkanie drugiego człowieka. W tym miejscu ograniczę się do spotkania z Bogiem. Religie, o ile rzecz dobrze rozumiem, mają cały repertuar okazji (modlitwa, msza, sakramenty itd.), w których ich wyznawcy mają spotykać się z bogami. Jedne religie są mniej wymagające w tym względzie, inne bardziej, a katolicyzm wcale nie należy do najsurowszych. W swoich tekstach wyraźnie zaznaczyłem, że codzienną posługę religijną ze strony kapłanów uważam za fundament religii. Rozumiem to jako pomoc duchową i pośrednictwo (wedle treści danej doktryny!!!) pomiędzy człowiekiem i Bogiem w rozmaitych mniej lub bardziej trudnych momentach ludzkiego życia. Nie przeczę też, iż pewne osoby są przekonane o swych bezpośrednich spotkaniach z Osobą nadprzyrodzoną. To wszystko jest dobrze znane i agnostyk nie ma powodu do kwestionowania takowych zdarzeń i odmawiania im rzeczywistości i praktycznego znaczenia.

O. Kowalczyk, czytając te słowa, od razu zachwie się, zapewne w taki oto sposób: „Woleński znowu relatywizuje spotkanie z Bogiem do treści doktryny czy przekonania, a więc redukuje wiarę do subiektywności tych, którzy wierzą”. Czynię tak celowo, aczkolwiek nie muszę. Otóż zdanie (o konkretnej osobie X): „X spotkał się z Bogiem” implikuje istnienie owego X-a, ale nie Boga. Agnostyk może więc uznawać je bez przeszkód. Z drugiej strony zdanie: „Bóg spotkał się z człowiekiem” implikuje, o ile słowo „Bóg” jest traktowane jako imię własne, istnienie Boga, ale nie człowieka. Agnostyk tego uznać nie może z powodów wcześniej wyjaśnionych. Teolog spotkania zapewne nie kwestionuje istnienia ludzi, natomiast twierdzi, że rzeczywiste spotkanie gwarantuje istnienie Boga. I tutaj zaczynają się problemy. Pisz o. Kowalczyk: *Nie twierdzę, że udany opis wiary jako aktu spotkania z Bogiem stanowiłby „apodyktyczny” i dostępny*

dla każdego dowód na istnienie Boga. Taki opis zresztą nie może być nigdy zamknięty (s. 106-107). Pytam, skoro nie „apodyktyczny” (cudysłów jest tu wielce podejrzany), to jaki? Co to znaczy, że opis ma być udany, zwłaszcza że nie może być nigdy zamknięty? Przyjmijmy zatem, że opis jest udany, gdy utwierdza zdanie „X spotkał się z Bogiem” (o. Kowalczyk wybiera ten kierunek spotkania) jako prawdziwe. Jest zaś takowe (w supozycji zwykłej), gdy Bóg istnieje. Dalej czytamy: *Jeśli jednak ktoś w swoim życiu ma doświadczenie, które nie da się sprowadzić ani do zewnętrznego przyjęcia obiektywnych głoszonych prawd, ani do wewnętrznego przeświadczenia, lecz staje się wystarczająco jasne jedynie w perspektywie spotkania z inną osobą, i to Osobą nieskończoną, to ma prawo mówić o egzystencjalnej pewności co do istnienia i działania Boga. Jeśli istnieje tak pojęta wiara, to znaczy, że wydarza się spotkanie między człowiekiem a Bogiem, a jeśli takie spotkanie ma miejsce, to znaczy, że istnieją strony tego spotkania, a więc istnieje i człowiek, i Bóg* (s. 107). To jednak, że ktoś ma takie a nie inne doświadczenie (zwłaszcza to, które wskazał o. Kowalczyk), nie usprawiedliwia obiektywnego (a nie tylko subiektywnego) prawa do egzystencjalnej pewności (cokolwiek miałoby to znaczyć, a nie jest jasne, jak je rozumieć) w sprawie istnienia Boga. W szczególności, skoro wystarczająca jasność owego doświadczenia jawi się jedynie w perspektywie spotkania z inną osobą, i to Osobą nieskończoną, to jest równie wystarczająco jasne, że taki opis rzeczowego doświadczenia zakłada to, co ono ma uzasadnić. Całe rozumowanie o. Kowalczyka jest obciążone błędem petitio principii. To jest powód, dla którego jestem skłonny uznać zdanie „istnieje tak pojęta wiara”, ale odmówić asercji temu, że owa wiara (spotkanie), o ile wydarza się, to gwarantuje istnienie Boga. Inaczej mówiąc, wywody o. Kowalczyka nie dają żadnej podstawy do odróżnienia pocucia spotkania od spotkania rzeczywistego (inny sens tego przeciwstawienia zostanie rozważony niżej). O. Kowalczyk pisze (komentując moje stwierdzenie o trywialnej trafności zdania: *Wiara religijna jest prawdziwa wtedy i tylko wtedy, gdy Bóg istnieje*): *Obawiam się, że nie zostałem przez prof. Woleńskiego wystarczająco zrozumiany. Otóż nie tyle chodzi mi o to, że jeśli Boga nie ma, to wiara w Niego nie jest prawdziwa, ile o to, że jeśli istnieje prawdziwa wiara, to znaczy, że Bóg istnieje* (s. 105). Wszelako zdanie „istnieje prawdziwa wiara w Boga” jest równoważne stwierdzeniu „wiara, że Bóg istnieje, jest prawdziwa” (pomijam tutaj delikatny problem dookreślenia, jaka wiara w Boga jest prawdziwa, bo w świetle obecności kilku tzw. wielkich religii nie jest to sprawa bez znaczenia i nie

może być skwitowana obserwacją o sektach). Wtedy jednak (na mocy prawa transpozycji) implikacja: „Jeśli wiara, że Bóg istnieje, jest prawdziwa, to Bóg istnieje” jest równoważna stwierdzeniu, że „jeśli Boga nie ma, to wiara w Niego nie jest prawdziwa”. Nic nie zmienia się, gdy „istnieje prawdziwa wiara w Boga” zastąpimy przez „istnieje prawdziwe spotkanie z Bogiem” z uwagi na wyżej podniesiony brak przejścia od spotkaniowego doświadczenia do egzystencji jego przedmiotu. Jak by nie było, pytanie o uzasadnienie teistycznej tezy egzystencjalnej jeszcze raz okazuje się fundamentalne i nie da się ominąć przez apel do spotkaniowego doświadczenia i argumenty w rodzaju: *Chętnie przyznam Woleńskiemu rację, tym bardziej iż uważam, że Boga w ogóle nie da się udowodnić, tak jak nie da się „naukowo” udowodnić miłości (choć niektórzy domagają się tzw. dowodów miłości)* (s. 105-106). „Chętnie” i „uważam” są wyrazem subiektywnych stanów o. Kowalczyka i niczym więcej. Teza, że nie da się udowodnić, i to w ogóle, istnienia Boga, jakoś nie pasuje do absolutnej i obiektywnej pewności egzystencjalnej w tej sprawie, na dodatek wyprowadzonej z opisu spotkania z Bogiem, ale bez pretensji do „apodyktyczności” i dostępności dla każdego. O. Kowalczyk kończy analizowany akapit takim oto stwierdzeniem: *Problem niektórych niewierzących polega na tym, że – pomimo deklarowanego szacunku dla wiary – nie mogą przyjąć, że wiara jako realne spotkanie rzeczywistości istnieje, a w konsekwencji – chcąc nie chcąc – degradują ją do czegoś, co wiarą nie jest*. Tak więc, mój szacunek dla wiary jest jedynie deklarowany, a to tylko dlatego, że nie mogę przyjąć wiary jako *realnego spotkania rzeczywistości istniejącego*, czyli gwarantującego istnienie Boga. Po raz kolejny okazuje się, że, wedle niektórych wierzących, niewierzący szanują wiarę tylko wtedy, gdy bez zastrzeżeń przyjmują ją w tym kształcie, w jakim widzą ją wierzący, tj. chyba, gdy nawracają się. Jest to nader osobliwe rozumienie tego, czym jest szacunek.

Z perspektywy naturalistycznej spotkanie człowieka z człowiekiem jest relacją n-członową, o ile spotyka się n podmiotów. Powiemy dalej, że pewne spotkania międzyludzkie mają charakter moralny, tj. realizują lub naruszają zasady moralne. Filozof spotkania (religijny) ujmuje takie spotkanie jako relację n+1 osób, bo uczestniczy w tym Bóg. Skąd to wiemy? O. Kowalczyk wyjaśnia: *Czysty rozum nigdy człowiekowi nie wystarcza, nie tylko w odniesieniu do wiary. Rzeczywistość poznajemy nie tylko rozumem na sposób matematyczny (apodyktyczny). Poznajemy ją również na sposób zmysłowy, a przede wszystkim osobowy, którego fundamentalnym kształtem jest miłość*.

Mogę dotknąć drugiego człowieka, zobaczyć, usłyszeć (zmysły) i zrozumieć przekazywaną przez niego informację (rozum), ale to za mało, aby doświadczyć, że jest to ktoś, kogo nie można zabić, co więcej, że jest to ktoś, kto jest godzien miłości. Ponadto doświadczenia miłości nie da się udowodnić (uprawomocnić) przez odwołanie się do zmysłów lub czystego rozumu, choć mogą one dostarczyć częściowych argumentów. Drugiego człowieka w jego niepowtarzalnej tajemnicy można jedynie pojąć „władzami” poznania osobowego, czyli ostatecznie mocą miłości (s. 107). Dalej dowiadujemy się, że jest to klucz do epistemologii w ogóle, a fenomen miłości jest fundamentem ludzkiego sposobu bycia, a przeto i poznania: Poznanie zmysłowe i rozumowe typu matematycznego jest wtórne wobec powyższego doświadczenia, które można by nazwać doświadczeniem pierwszym (metafizycznym) (s. 108).

O. Kowalczyk najzupełniej słusznie zaznacza mój sprzeciw wobec wyżej zreferowanej epistemologii. Istotnie, ani personalizm, ani filozofia spotkania nie są moimi faworytami, nie tylko w rozważaniu religii, ale w filozofii w ogóle. Rozumiem dobrze motywy Levinasa czy Buber. Okropności II wojny światowej, w szczególności Holocaustu, dramatycznie uwybraźniły pytanie, czy można zabijać, widząc Twarz Drugiego. Uczestniczyłem w wielu dyskusjach publicznych i prywatnych (m.in. rozmawiałem na ten temat z J. Tischnerem) i nie dowiedziałem się z nich niczego, co wykraczałoby poza sens reguły, że ludzie nie wolno zabijać. Tę zaś rozumiem bez potrzeby odwoływania się do „władz” (znowu podejrzany cudzysłów, chyba wskazujący na metaforyczność) osobowych czy doświadczenia miłości. Wiadomo mi oczywiście, że rozmaicie uzasadnia się obowiązywanie podstawowych norm moralnych, np. powszechnym zmysłem moralnym, pożytecznością, intuicją, miłością itd. Każda z tych prób ma blaski i cienie. Przypuszczam, że nie potrafię wskazać tej najlepszej, natomiast powtórzę (patrz wyżej), iż opatruję podejrzliwością te, które nadają zwykłym słowom zupełnie nowy sens. Mogę np. powiedzieć, że nie wolno zabijać ludzi, niezależnie od tego, czy miłuje się ich czy nie, a to zdaje się świadczyć, że miłość nie zawsze jest fundamentem znacunku dla życia. Filozof spotkania powiada: „Mówisz tak, bo ignorujesz fundamentalny sens słowa »miłość«: skoro nie dopuszczasz zabijania, to znaczy, że kochasz”. Wszelako wygląda to na definicyjną sztuczkę. Jako filozof parający się przede wszystkim epistemologią, muszę kategorycznie zaprotestować przeciwko obwieszczeniom typu: „miłość jest fundamentem ludzkiego poznania”, „poznanie zmysłowe i rozumowe jest wtórne wobec doświadczenia osobowego” czy „to

nie logika czystego rozumu pozwala odkryć istotę rzeczywistości, ale to istota rzeczywistości jest logiczna, ponieważ jest miłością, czyli Bogiem". Mają one rozwiązywać podstawowe problemy ontologiczne czy epistemologiczne. Każdy jako tako wykształcony w filozofii i jej historii wie, że są to jedynie projekty, niezbyt zresztą wyraźne. To, że chrześcijańska teologia je głosi (np. za św. Janem czy kimkolwiek innym), jest faktem, ale nie mogą stanowić filozoficznej normy dla wszystkich. Mnie tego rodzaju drogi na skróty i jako takie nader łatwe w ogóle nie zadowalają, a racje ku temu podałem nie tylko wyżej, ale również w swych pracach z zakresu epistemologii ogólnej (nie jestem zresztą w tym ani odosobniony, ani oryginalny).

Pytanie o stosunek spotkania Boga do spotkania drugiego człowieka nasuwa się w sposób najzupełniej naturalny. Nie znalazłem w tekście o. Kowalczyka jasnej odpowiedzi w tej kwestii, aczkolwiek domniemywam, że z punktu widzenia katolicyzmu jest tak, iż nie ma spotkania człowieka z człowiekiem bez uprzedniego spotkania człowieka z Bogiem. Czytam bowiem, co następuje: *Myślę, że wierzący w Boga to ktoś taki, kto odkrywa, iż fundamentem, a nawet warunkiem sine qua non zaufania do drugiego człowieka i świata jest Bóg* (s. 108). Wprawdzie, z formalnego punktu widzenia, jest to, jak logicy powiadają, stwierdzenie DE DICTO, tj. o tym, co odkrywa wierzący, a nie DE RE, tj. o tym, jak jest, to bezsprzecznie intencja o. Kowalczyka kieruje się na rzeczywistość. Tedy, operator: „Myślę, że wierzący w Boga to ktoś taki, kto odkrywa, że...” jest zbędny. Powróćmy zatem do zdania: *...fundamentem, a nawet warunkiem sine qua non zaufania do drugiego człowieka i świata jest Bóg*. Można to interpretować trojako (proszę o wybaczenie mi pedanterii, ale jest ona tutaj ważna), bo fundament i warunek sine qua non, to jednak nie to samo. Pierwsza i najmocniejsza interpretacja zasadza się na uznaniu fundamentu za warunek wystarczający, a warunku sine qua non za warunek konieczny. Mamy zatem: „warunkiem wystarczającym i koniecznym zaufania do drugiego człowieka i świata jest Bóg”. Przekształcam to dalej w związku z pytaniem o stosunek spotkania z Bogiem do spotkania człowieka z człowiekiem, co prowadzi do: (a) spotkanie z Bogiem jest wystarczającym i koniecznym warunkiem spotkania z człowiekiem; (b) wiara w Boga jest wystarczającym i koniecznym warunkiem wiary w człowieka; (c) miłość Boga (do Boga?) jest koniecznym warunkiem miłości człowieka. Zgodnie z logiką, (a) (podobnie w innych przypadkach) może być przekształcone w (a1): człowiek spotyka się z Bogiem wtedy i tylko wtedy, gdy spotyka się z człowiekiem. Po drugie, można wyeliminować warunek

wystarczający, co prowadzi do (a2) (podobnie w innych przypadkach): spotkanie z Bogiem jest koniecznym warunkiem spotkania z Bogiem, a dalej do (a2') (podobnie dla innych przypadków), jeśli człowiek spotyka się z człowiekiem, to spotyka się z Bogiem. Po trzecie, można wyeliminować warunek konieczny i powiedzieć (podobnie dla innych przypadków) (a3): spotkanie z Bogiem jest wystarczającym warunkiem spotkania z człowiekiem, oraz (a3'), jeśli człowiek spotyka się z Bogiem, to spotyka się z człowiekiem.

Z poszczególnych interpretacji wynikają odmienne wnioski. I tak z pierwszej i drugiej wypływa, że kto nie wierzy w Boga, nie spotyka się z człowiekiem, a więc nie darzy go miłością. Można to oczywiście ominąć znaną sztuczką, że przynajmniej niektórzy niewierzący nie wiedzą, że nie wierzą, a zatem wierzą i miłują. Jest to jednak wyłącznie zabieg definicyjny, o którym już wyżej wspomniałem. Przypuszczam, aczkolwiek mogę być w błędzie, że o. Kowalczyk podziela interpretację pierwszą lub drugą (z uwagi na „a nawet warunkiem sine qua non”; chyba drugą, ponieważ pierwsza implikuje, że jeśli człowiek nie spotyka się z człowiekiem, to nie spotyka się z Bogiem, co byłoby chyba zbyt aroganckim personalizmem). Jeśli mam rację, to dodatek (s. 108): *Gdyby nie Bóg, to zaufanie do bliźnich, którzy są skończonymi, a więc ułomnymi istotami, byłoby ostatecznie nieracjonalne*, jest wprawdzie przejawem łaskawości, ale niezbyt konsekwentnej. Znaczy, że my, agnostycy, możemy mieć jakieś zaufanie do innych, chociaż nieracjonalne. To byłoby coś, ale w gruncie rzeczy jest niczym, skoro jednak zaufania nie mamy i to z konieczności, co wynika ze stosownych stwierdzeń. Rzecz można oczywiście naprawić przez dodanie, że spotkanie z Bogiem jest koniecznym (lub koniecznym i wystarczającym) warunkiem racjonalnego spotkania człowieka z człowiekiem, ale byłoby to projektowanie nowego znaczenia przymiotnika „racjonalny” lub naigrzanie się z zastanego (tak, bo, wedle o. Kowalczyka, w końcu dotykamy człowieka jako „niepowtarzalnej tajemnicy”, a to na ogół nie uchodzi za wzór racjonalności). Zacytowany dodatek ma sens dopiero przy interpretacji trzeciej, tj. tylko z warunkiem wystarczającym. Dopuszcza ona spotkanie człowieka z człowiekiem niezależnie od spotkania z Bogiem. Wtedy spotkanie człowieka z człowiekiem jest racjonalne, gdy towarzyszy mu spotkanie z Bogiem, a nieracjonalne w przeciwnym przypadku. Pomijając sprawę racjonalności, interpretacja trzecia powiada tyle tylko, że do spotkania człowieka z człowiekiem można dojść przez spotkanie z Bogiem, ale nie tylko, bo są ku temu inne drogi. Tylko to ostatnie stanowisko jest środowiskiem dla poważnej

dyskusji światopoglądowej. Pierwsze i drugie odmawiają agnostycyzmowi jakiejkolwiek wartości moralnej, a trzecie z wmontowaną nieracjonalnością niewiary traktuje nas tak: „No, niekoniecznie źli, ale jednak nieracjonalni, a więc jakoś ułomni”, czyli z wyraźnym poczuciem wyższości. Proponuję o. Kowalczykowi, aby w trakcie medytacji, które zapewne często uprawia, przemyślał sobie to wszystko, szczególnie w kontekście własnego spotykania się z Innym, niekoniecznie wierzącym.

Co do mnie, sądzę, iż spotykanie się z Bogiem (używam supozycji zwykłej, aczkolwiek mogę mieć na myśli tylko to, że człowiek jest pewien, że takie spotkanie ma miejsce) nie jest nawet wystarczającym warunkiem spotkania się z człowiekiem. Byłoby tak wtedy, gdyby mieć jasność, jaki rodzaj spotkania z Bogiem wystarcza do należytego spotkania Innego. Jest to inna wersja przeciwstawienia rzeczywistego spotkania i tylko poczucia spotkania. Głównym problemem każdej filozofii spotkania jest niemal ciągle przechodzenie od opisowego do aksjologicznego rozumienia spotkania. Punktem wyjścia jest zawsze to, że ludzie kontaktują się, współdziałają lub nie, wymieniają informacje itd., a wszystko to w potocznym sensie. Nagle okazuje się, że spotkanie ma być nie byle jakie, ale ufundowane na poznaniu czy zaufaniu. Levinas próbował to powiązać przez znaną konstrukcję wszelkiego spotkania jako symetrycznego kontaktu Mistrza i Ucznia, ale trudno to traktować jako krok udany. Cóż, np. żydowskie dziecko, poza swym własnym przerażeniem, mogło przekazać gestapowcowi, który do niego strzelał (lub każde inne, np. ormiańskie zabijane przez żołnierza tureckiego) i czy było w jakimkolwiek sensie Mistrzem dla swego oprawcy (mniej więcej takie pytanie zadałem kiedyś Tischnerowi – nie odpowiedział)? Zapewne przejmujące twarze ofiar Holocaustu stały się inspiracją dla metafory Twarzy Innego, ale to jest jedynie motyw (twarz dowolnej ofiary mogła nasunąć ten problem), a nie rozwiązanie. Twarze żywcem palonych dzieci w Oświęcimiu czy Treblince powinny były coś powiedzieć tym, którzy je mordowali, lecz mówiły niewiele, a nawet nic. Tedy, trzeba jakichś kryteriów spotkania człowieka z człowiekiem, o ile ma to być *fundament ludzkiego sposobu bycia* (s. 108). Rozprawianie, że wie się, o co chodzi, na podstawie „władz” osobowego doświadczenia miłości, jest apelem do przeżyć najwyraźniej nie do końca komunikowalnych intersubiektywnie. A to nie jest najlepsze kryterium odróżniania rzeczywistego spotkania i poczucia spotkania.

Tego, co teraz napiszę, proszę nie traktować jako ataku na chrześcijaństwo. Niedawno czytałem porażającą historię grupy żydowskich

dzieci (w wieku od kilku miesięcy do kilku lat), początkowo oszczędzonych w trakcie jednej z masakr na Ukrainie. Zgromadzono je w wiejskiej chacie bez jedzenia i jakiejkolwiek opieki medycznej czy higienicznej i tak pozostawały przez kilka dni, leżąc w ekskrementach i próbując (starsze) żywić się wapnem zlizywanym ze ścian. Stan dzieci i ich krzyki wywoływały autentyczne współczucie żołnierzy niemieckich. Kapelani wojskowi, pastor i ksiądz katolicki, pisali raporty do swych wojskowych przełożonych, ale nie tyle z troski o dzieci, ile z uwagi na niedobre skutki całej sytuacji dla morale wojska. W końcu dzieci zastrzelono (duchowni wcale tego nie sugerowali), nie w celu polepszenia stanu ducha żołnierzy, ale w ramach ostatecznego rozwiązania. Nie wiem, jak obaj wielbni spotykali się z Bogiem i czy były to spotkania w sensie o. Kowalczyka. Nie mnie to oceniać. Natomiast nikt mnie nie przekona, że spotkali się z Twarzą Innego w sposób ludzki. Powiedzenie, że Spotkanie (niech duże „S” wskazuje to, co być powinno) zależy od Spotkania z Bogiem, nic mi nie mówi. Kręcimy się w błędnym kole. „Dlaczego X, który uważa, że wierzy w Boga, skrzywdził drugiego człowieka? Jeśli tak, to znaczy, że nie wierzy, tak jak powinien. A skąd to wiadomo, przecież uczęszcza do kościoła itd.? To prawda, ale skoro skrzywdził Innego, to znaczy, że nie wierzy”. Trzeba gdzieś przerwać ten łańcuch, nie mówić już o tym, że należałoby wyróżnić trzy możliwości (a nie tylko dwie): rzeczywiste spotkanie, poczucie spotkania i brak spotkania, a chyba nawet kontinuum spotkaniowych stopni.

Nawet jeśli miłości nie da się naukowo (lub „naukowo”) udowodnić, to przejawia się ona tak lub inaczej i zawsze w sposób uchwytne. Krótko mówiąc: fenomen miłości mogę ocenić tylko przez jej manifestacje, a nie przez deklaracje czy funkcje tych, którzy oświadczają, że kogoś miłują. Przykład dzieci żydowskich przywołałem tylko dlatego, by uzmysłowić brak automatycznego iunctim pomiędzy byciem kapłanem, i to w szczególnych okolicznościach, a czynieniem Miłości. Być może szeregowi żołnierze niemieccy byli bliżsi Spotkaniu, aczkolwiek, o ile wiadomo z dokumentów, kierowali się swym doświadczeniem jako ojcowie rodzin, a nie motywami religijnymi. A może dokumenty są niepełne i niejeden współczujący pytał sam siebie, czy to, co widzi, jest zgodne z chrześcijaństwem? A może było i tak, że duchowni także współczuli, ale przeważyło u nich takie a nie inne poczucie obowiązku kapłana wojskowego? Uogólniając powiem, że interesują mnie ewentualne znamiona Spotkania człowieka z człowiekiem, ale takie, które mogę uchwycić w codzienności. Moim punktem wyjścia może być tylko spotkanie w najzupełniej

zwyczajnym sensie. O tych, którzy spotykają się czasem (w Polsce nawet często), wiem lub mogę rozsądnie założyć, że wierzą w sensie konfesyjnym, ale o tym, czy są uczestnikami Spotkania (i w jakim stopniu), nie mogę wiedzieć a priori (o. Kowalczyk chyba sądzi, że wie takie rzeczy). Dlatego właśnie zajmuję się faktami, a nie tylko istotą wiary jako takiej. Nie drażę sprawy pogrzebu prof. Deca (poruszam to po raz czwarty, a jak będzie potrzeba to i nie ostatni) jako ciekawostki obyczajowej, ale jako przykład spotkania wysokiego hierarchy kościelnego z rodziną zmarłego, w którym przejawiał się jego stosunek (Miłość?) do konkretnych osób. Ze mną, co prawda nie osobiście, ale w druku spotkał się inny hierarcha, znajdujący upodobanie w homiliach pisanych białym wierszem i drukowanych w gazecie pod tytułem „Nasz Dziennik”. Raczyl powiedzieć, że człowiek rozumny dlatego odrzuca wiarę, że jest nieuczciwy. Tak właśnie przejawiał swą wiarę, bo niewątpliwie była ona motywem jego nader uprzejmych słów. Niemal wszystkie moje przykłady można tak analizować, a o. Kowalczyk zbywa je lekceważącymi uwagami. Wcale nie twierdzę, i dałem temu wyraz w „Życiu Duchowym”, że tylko takie spotkania były moim udziałem w kontaktach z ludźmi wierzącymi. Wracając zaś do wiary (czy Spotkania) w świetle jej (jego) przejawów, to jest oczywiste, że wszelkie rozumowanie w tej mierze jest zawodne. Jest oczywiste, że wiara religijna motywuje do czynienia dobra, ale przecież nie zawsze. Dwa takie same (z dokładnością do znacznego podobieństwa) czyny różnych osób, np. pomoc bliźniemu, wcale nie muszą być rezultatem takiej samej wiary. Jeden może być skutkiem wiary, a drugi od wiary niezależny. Czyny tej samej osoby mogą wskazywać na wiarę o różnym nasileniu, a nawet na jej obecność w jednym przypadku, a nieobecność w innym. Ponadto konkretna motywacja może być częściowo religijna, a częściowo nie. Jedni ratowali Żydów z pobudek religijnych, inni z chęci zysku, a jeszcze inni z obu motywów. Dlatego trzeba odróżniać deklarację religijną i spełnianie ceremoniałów od respektowania zasad wiary w sensie o. Kowalczyka. Nie pretenduję do przedstawienia pełnej fenomenologii możliwych sytuacji, w których wiara jakoś przejawia się, nie mówiąc o tym, że wspominałem tylko o spotkaniach wydarzających się pomiędzy jednostkami. Konteksty i motywacje znacznie komplikują się, gdy jednym z partnerów jest Kościół jako instytucja. Wszelako zawsze, powtarzam to raz jeszcze, punktem wyjścia musi być spotkanie (a nie Spotkanie) i jego motywy. Z tego dopiero można wnosić o Spotkaniu lub jego braku. Perspektywa o. Kowalczyka jest odwrotna. Różnimy się m.in. tym, że on zawsze wie, na podstawie

rozważania wiary jako takiej, tj. zdefiniowanej z góry (Leon Chwistek nazywał to *tragedią werbalnej metafizyki*), kiedy Spotkanie ma miejsce, a ja nie. Co mają do powiedzenia katolicy filozofowie Spotkania, gdy porusza się trudne dla nich kwestie? Typowa odpowiedź została już wyżej zarysowana: to nie są czyny katolików we właściwym sensie. Niekiedy dodaje się (zwłaszcza w przypadkach dotyczących możliwych tego świata): „Nie sądzicie, bo sami będziecie sądzeni”. Perfekcyjna wygoda tego stanowiska w planie doczesnym robi spore wrażenie. W ostatnim tekście o. Kowalczyka pojawia się motyw nowy, a raczej dominuje, bo pojawił się już wcześniej. Uznaje on mianowicie, że mój sposób widzenia Kościoła dotyczy nieistotnych szczegółów, natomiast ignoruje istotę wiary i prowadzi do zwykłych połajanek. Wprawdzie przyznaje, że można dyskutować na poruszone przeze mnie problemy, ale ostatecznie uważa, że nie jest to dyskusja o *Kościele jako takim*. Jakim? Nie wątpię, że takim, jakim go o. Kowalczyk widzi sam. Moje widzenie Kościoła jest jednak inne, bo proponuję dyskuszę nie tylko o wierze jako takiej (ograniczenie się do tej perspektywy uważam za bezproduktywne), ale również przez jej rozmaite przejawy. Moje krytyczne uwagi pod adresem Kościoła nie są żadnymi połajankami, ale stwierdzeniami rozmaitych faktów, niezgodnych czy też niezupełnie zgodnych z deklaracjami, np. zadziwiającego relatywizmu tej instytucji w polityce. Agnostyk nie ma innej drogi w postrzeganiu wiary innych jak przez konfrontację słów i czynów. Nie wyłączając nikogo. O. Kowalczyk pyta: *Czym dla tego, kto nie wierzy, jest np. wiara Jana Pawła II, która stanowi – o czym nie wątpię chyba nawet niewierzący – główny, jeśli nie jedyny motyw działania papieża?* (s. 101-102). Mnie naprawdę nie interesuje to, czy jedyny czy tylko główny. Bardziej to, czy to samo motywuje papieża w jego przejmujących apelach o pokój i gdy apeluje do katolickich adwokatów, by odmawiali pomocy prawnej przy rozwodach.

O. Kowalczyk kończy tak: *W perspektywie wieści o ofiarowanym nam przez Boga, który jest miłością, zbawieniu wiecznym, takie kwestie, jak np. zasadność obecności i wymiaru katechezy w szkole, oficjalne stanowisko episkopatu w sprawie Jedwabnego czy też sympatia jakiegoś biskupa dla Radia Maryja [ejże, bez przesadnego pomniejszania, bo ponad 20 hierarchów wzięło osobisty udział w uroczystościach dziesięciolecia tej rozgłośni lub przesłało stosowne i w wielu przypadkach zadziwiająco czołobitne adresy do Ojca Dyrektora – J.W.], nie wydają mi się istotne w szukaniu odpowiedzi na pytanie: w co wierzy ten, kto wierzy, a w co wierzy ten, kto nie wierzy. Tymczasem w tekście prof. Woleńskiego tego rodzaju wątki są – niestety –*

dominujące. Być może jest to wina nas, wierzących, że nie potrafimy tak zaprezentować naszej wiary, aby było dla nas wszystkich oczywiste, co w niej jest rzeczywiście ważne i o co warto się spierać? (s. 109). Sądzę, że wyjaśniłem, dlaczego poruszam kwestie, które są „niestety dominujące”, aczkolwiek z mojej perspektywy są po prostu obecne, a nie dominujące (wystarczy porównać proporcje w moich tekstach). Sugeruję jednak, by i nam wolno było określać, co jest oczywiste, rzeczywiście ważne i o co warto się spierać. O. Kowalczyk wypowiada się z perspektywy zbawienia wiecznego, a więc niebiańskiej. Mnie, zgodnie z naturą rzeczy, pozostaje oglądanie świata z haka w łazience. Obie perspektywy są ostatecznie nieprzystępne, m.in. dlatego, że bliskość nieba najwyraźniej sprzyja uznaniu tego, co być powinno, za to, co jest, natomiast im bliżej ziemi, tym fakty są bardziej dokuczliwe. Samokrytyczne zakończenie polemiki o. Kowalczyka, chociaż ujmujące, w istocie rzeczy stanowi parawan forsowania perspektywy własnej: „To my prezentujemy to, co WSZYSTCY winni przyjąć jako oczywiste, rzeczywiście ważne i warte sporu”. Ja nie mam takich ambicji.

JAN WOLEŃSKI, ur. 1940; prof. zwyczajny filozofii w Uniwersytecie Jagiellońskim. Autor kilkunastu książek, m.in. „Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska” (1985), „Logic and Philosophy in the Lvov-Warsaw School” (1989), „W stronę logiki” (1996), „Essays in the History of Logic and Logical Philosophy” (1999), „Epistemologia”, t. 1 (2000) i „Epistemologia”, t. II (2001). Mieszka w Suchej Beskidzkiej.

Stanisław Obirek SJ

Właściwe prezentowanie wiary

Tekst o. Dariusza Kowalczyka „Pomiędzy niebem a hakiem w łazience” przeczytałem z ogromną, wręcz rosnącą uwagą. Szczególnie zaciekał mnie fragment opisujący istotę doświadczenia wiary, którą Kowalczyk sprowadza do spotkania osób: *Wiara – jeśli w ogóle istnieje – jest rzeczywistością, którą należy opisywać w kategoriach spotkania osób. Taki opis – na który nie możemy sobie tutaj pozwolić – powinien ukazywać różnice pomiędzy rzeczywistym spotkaniem a poczuciem spotkania, czyli subiektywnym przeświadczeniem, że się*

kogoś spotkało. I dodaje: Słowa „spotkanie” używam tutaj w sensie wejścia w relację wzajemnego poznania i miłości, co jest czymś daleko głębszym niż zobaczenie, usłyszenie lub wycucie czyjejs obecności (s. 106). Podejrzewam, że nie wszystkich takie ujęcie zadowoli, dla mnie jest ono przekonujące. Kończąc polemiczne uwagi pod adresem Jana Woleńskiego, Kowalczyk zadaje wcale nie retoryczne pytanie końcowe: *Być może to wina nas, wierzących, że nie potrafimy tak zaprezentować naszej wiary, aby było dla wszystkich oczywiste, co w niej jest rzeczywiście ważne i o co warto się spierać?* (s. 109). Uwagi poniższe, jak i sam tekst Darka Kowalczyka, widzę jako kroki w tym właśnie kierunku – szukania prawdziwego przedmiotu sporu pomiędzy wierzącymi a niewierzącymi.

Przyznaję, że mniej przekonuje inteligentna polemika z poszczególnymi zarzutami prof. Jana Woleńskiego pod adresem Kościoła-institucji. Ten rodzaj polemiki zwykle prowadzi do utwierdzania się polemistów we własnym przekonaniu, jest więc poniekąd zajęciem jałowym. Mnie samego akurat argumenty Woleńskiego przekonują i nie widzę powodu z nimi polemizować, raczej widzę w nich trafną diagnozę faktycznych i możliwych nadużyć, od których nawet instytucja z Bożym błogosławieństwem powstała, acz przez ludzi ułomnych tworzona, nie jest wolna. Nie zgadzam się z dość sceptycznymi uwagami Kowalczyka na temat sensowności dyskusji w rodzaju tych prowadzonych na łamach „Życia Duchowego”: *Chcę na początku zaznaczyć, że moje krytyczne i zdradzające niewątpliwie pewne rozczarowanie uwagi odnoszą się nie tylko do mojego adwersarza, ale w pewnej mierze do całości współczesnej dyskusji o Kościele, w tym do mojego w niej udziału* (s. 100). Przecież to właśnie ta dyskusja pozwala wierzyć np. Janowi Woleńskiemu, że jednak da się dyskutować na łamach jezuickich pism (no bo właśnie, jak słusznie, Darku, zauważyłeś, przenosimy się i to dzięki tobie, na równie gościnne jak dawniej „Życia Duchowego”, łamy „Przeglądu Powszechnego”). Natomiast zupełnie nie podzielam zdania Kowalczyka na temat „super-tolerancyjności”: *Nie przekonują mnie „super-tolerancyjne” zapewnienia osób wierzących, że w dyskusji z niewierzącymi absolutnie nie chodzi im o nawracanie kogokolwiek, a jedynie o wspólne zadumanie się nad ludzką kondycją*. I dodaje, dla mających co do tego wątpliwości: *Fakt, że nawracanie pojmowano często w sposób niezgodny z Ewangelią, nie oznacza, iż nie jest ono istotnym elementem wiary w Jezusa Chrystusa* (s. 108-109). Otóż dla mnie jest to „nawracanie się”, a nie nawracanie innych. Nie wiem, kogo miał Darek na myśli, ale poczułem się, tak jak on tekstem Woleńskiego

„wezwany do tablicy”. Poniższe uwagi niech będą więc rodzajem zdania sprawy z „super-tolerancyjności”, która dla mnie jest po prostu zwykłym liczeniem się ze światem, w którym przyszło mi żyć.

A zacznę od pysznej, jak mi się wydaje, anegdoty, którą ks. Jan Twardowski usłyszał od prof. Władysława Tatarkiewicza, z którym w ostatnich latach jego życia się przyjaźnił i zamierzali nawet razem napisać filozofię dla dzieci. Otóż Tatarkiewicz opowiadał, jak to inny filozof, prof. Tadeusz Kotarbiński, jak wiadomo agnostyk, potrafił godzinami rozmawiać z prostymi kobietami, wypytyjąc o racje, dla których chodziły do kościoła i dlaczego się modliły, natomiast unikał jak ognia księży, gdyż obawiał się, że zaczną go... nawracać. Ta anegdota pozwala nam dojść od razu do sedna sprawy. Jeśli interesuje mnie dialog czy rozmowa z niewierzącym, to dlatego, że fascynuje mnie sama niewiara i możliwości jej sensownego uzasadnienia. Zwierzenia moich rozmówców i ich teksty nie stanowią pożywki dla moich misjonarskich zapędów i w żaden sposób nie czuję się sfrustrowany brakiem ich chęci do nawracania się. Wręcz przeciwnie, ich otwartość i gotowość dzielenia się niemożnością uwierzenia stanowi ciągle nowe wyzwanie dla mojej własnej wiary.

Nie chcę przywoływać wszystkich agnostyków, którzy zechcieli wziąć udział w dyskusji na łamach „Życia Duchowego”, ale tytułem przykładu wspomnę przynajmniej o niektórych. Hanna Świda-Zięba, Miriam Akavia, Michał Głowiński, Marek Edelman, Stanisław Lem, to teksty i głosy, które ciągle w sobie słyszę i nie potrafię o nich myśleć inaczej, jak z poczuciem wdzięczności, że zechcieli się ze mną swoją niewiarą podzielić. Akurat rodzaj ich obecności w życiu intelektualnym powojennej Polski, przenikliwość, z jaką dostrzegają niedomogi naszego życia moralnego, i owszem, duchowego i religijnego, sprawiają, że na moją własną wiarę patrzę dziś inaczej, trochę ich oczyma.

Innymi słowy, dzielając radość innych chrześcijan z daru wiary, nie czuję wewnętrznego przymusu, by obdarowywać nim innych, zwłaszcza tych, którzy deklarują zupełny brak zainteresowania tymże darem (jak to ładnie określił Stanisław Lem, są *zupełnie niekonwertowalni na religię*).

Nie wdając się w szczegółowe rozważania historyczne, trzeba stwierdzić, iż chrześcijaństwo w swej zaledwie dwa tysiące lat trwającej historii (w porównaniu z innymi wielkimi religiami świata to naprawdę nie jest dużo) raczej grzeszyło nadmiarem gorliwości w uszczęśliwianiu darem wiary innych niż ewangeliczną pokorą wysłuchiwanie ich racji.

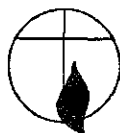
Jeśli zgodzić się z diagnozą kard. Carla Marii Martiniego, że żyjemy w czasach zmiany paradygmatu cywilizacyjnego, to ową zmianę dostrzega on właśnie w sposobie podejścia do swojej własnej wiary. Dla mnie osobiście odejście od nawracania innych i koncentracja na nawróceniu siebie pod wpływem innych (również niewierzących) jest kluczem otwierającym dylematy współczesności, zwłaszcza współczesności Kościoła katolickiego w Polsce.

Nazywając rzecz po imieniu i do końca. Nauczanie Jana Pawła II, i to zarówno przez głoszone słowa, jak i konkretne gesty, jest dla mnie nauczaniem w duchu nowego paradygmatu cywilizacyjnego, zaś nauczanie o. Tadcusza Rydzyka i „Naszego Dziennika” jest ilustracją mentalności dawnej, nienawróconej, skierowanej na nawracanie innych, ale nie siebie. Wspominam te dwie orientacje, by powiedzieć, że nauczanie papieskie postrzegam jako nauczanie ewangeliczne, zaś nauczanie o. Rydzyka jako szkodliwe i w gruncie rzeczy antypapieskie (to określenie chętnie zapożyczam od Jerzego Pomianowskiego, który z wdzięcznością wspomina pismo „Verbum” i ks. Kornilowicza z Lasek, a woli nie pamiętać „Małego Rycerza Niepokalanej” i rodzaju religijności, jakie to pismo w tym samym czasie co „Verbum”, ale w znacznie większym, ba, wręcz masowym nakładzie wychodziło, proponowało). Sensowność naszej dyskusji postrzegam właśnie w możliwości jasnego zobaczenia ogromnego, by nie powiedzieć strasznego, kontrastu pomiędzy osadzającym i sekciarskim nawoływaniem fundamentalistycznie zorientowanych kaznodziejów najprzeróżniejszego ornamentu a pogodnym nauczaniem Jana Pawła II, który potrafi wsłuchiwać się w głosy innych i modlić się na jednym miejscu o pokój ze wszystkimi. Na szczęście dziś proporcje są odwrócone, to głos Jana Pawła II brzmi donośnie, a głos *jedynego głosu katolickiego w naszych domach* zdaje się raczej słabnąć, jak to zauważył przy okazji dziesięciolecia działania toruńskiej radiostacji ksiądz prymas kard. Józef Glemp. A w każdym razie są wyraźne oznaki odchodzenia od agresywnej i napastliwej retoryki.

I już ostatnia uwaga pod adresem wszystkich tekstów Dariusza Kowalczyka. Moja wdzięczność jest ogromna, bo to dzięki nim Jan Woleński mógł sformułować tak wyraziście swoje credo agnostyka, a ja mam zarówno w jednym, jak i w drugim przyjaciela, pozwalającego wierzyć, że również dzisiaj – jak w dobie, na szczęście nie tak odległego, renesansu i wielkich reform – żyjemy w czasach, w których słowo stało się znów skutecznym środkiem międzyludzkiego porozumienia. Dla mnie jest to jednocześnie Słowo prowadzące do Boga i Jemu pozostawiam troskę o to, czym ono tak naprawdę jest

dla mego niewierzącego przyjaciela Jana Woleńskiego. W tym osądzie nie jestem odosobniony, i właśnie ta świadomość napędza mnie optymizmem i każe wierzyć w sensowność takich oto przedsięwzięć, jak tocząca się dyskusja na temat tego, w co wierzy ten, kto nie wierzy, czy w co wierzy ten, kto wierzy (to pytanie zadał sobie redaktor naczelny „Nowej Res Publici” Marcin Król).

STANISŁAW OBIREK SJ, ur. 1956; prof. dr hab. historii; wykładowca w Wyższej Szkole Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum” w Krakowie, dyrektor Centrum Kultury i Dialogu przy „Ignatianum”. Mieszka w Krakowie.





WSPOMNIENIE

Łomnicki

Miałam niebywałe szczęście – kilka razy zdarzyło mi się być w pobliżu Tadeusza Łomnickiego. Najpierw w Szkole Teatralnej, gdzie był rektorem, potem, na początku lat 80. podczas pracy w Teatrze Polskim, i wreszcie w warszawskim Współczesnym, gdzie – gdy tam pracowałam – zagrał tytułową rolę w „Komediancie” Bernharda (reż. Erwin Axer, 1989).

My, pewnie siebie szczeciaki ze Szkoły Teatralnej, nie zdawaliśmy sobie sprawy, że zdarzył nam się cud; uczelnią, w której studiowaliśmy, kierował geniusz, i to geniusz przejęty szacunkiem dla wiedzy, stwarzający warunki umożliwiające rozwój. Rektorowi PWST ówczesni studenci Wydziału Wiedzy o Teatrze zawdzięczają bardzo wiele – zresztą w dużej mierze dzięki niemu wydział w ogóle powstał. Łomnicki, członek KC PZPR, miał spore pole manewru i pozwalał sobie na wiele. Rozpiął parasol ochronny nad wykładowcami i studentami, dzięki niemu mogli z nami pracować niezwykli ludzie, na których władze patrzyły spode łba – choćby Marta Fik, Stefan Meller, Janusz Maciejewski. Była druga połowa lat 70., a na naszych listach lektur znajdowały się książki wydawane przez

paryską „Kulturę”, po szkolnym bufecie poniewierała się bibuła. Dookoła szalał komunizm, w większości szkół wyższych uczono prawd dozwolonych, my zaś znaleźliśmy się w azylu, gdzie głośno, na zajęciach, mówiło się prawdy prawdziwe.

Myślę, że nie docenialiśmy tego wtedy, ważniejsze były dla nas wybory polityczne Łomnickiego, jego, by tak rzec, partyjne wybryki – bo też istotnie niekiedy się wygłupiał; potrafił np. sprowadzić do Szkoły reżimowego dziennikarzynę i opowiadać przy nim, jak to tylko dzięki komunizmowi stał się tym, kim jest, ośmieszał się przy tym dodatkowo grafomańskim patosem, choć przecież umiał przemawiać i pisać znakomicie (*Ja rosnę jak drzewo, gałęzie wyciągając ku górze...*). Opowiadano o nim anegdoty, których część więcej zresztą mówiła o dookołnej nienormalności niż o charakterze aktora. Krążyła choćby opowieść o tym, jak to Łomnicki z drugiego końca Polski jechał partyjnym samochodem na posiedzenie KC; trafiać chciał, że w pewnym momencie natknął się na wyścig kolarski. Kiedy pilnujący porządku milicjant dowiedział się, z kim ma do czynienia, zatrzymał wyścig, by członek KC nie musiał czekać.

W czasie posierpniowego karnawału studenci PWST byli w dość ciężkiej psychicznie sytuacji; na innych uczelniach młodzież walczyła ze słusznie znienawidzonymi wykładowcami i zwierzchnikami, a w Szkole takiego naturalnego wroga nie było. Trzeba go więc było znaleźć – wrogiem został mianowany Łomnicki. Do dziś rumienię się ze wstydu na wspomnienie tych

hańbiących hec, jakie wyprawialiśmy, domagając się zmiany na stanowisku rektora. Dopieśliśmy swego.

W 1981 r. zaczęłam pracować w Teatrze Polskim, który parę miesięcy wcześniej objął triumfalnie przywrócony teatralnej Warszawie Kazimierz Dejmek (wygnano go po „Dziadach”). Łomnicki nie był już rektorem, nie był też już dyrektorem Teatru na Woli – „Solidarność” zakładów Kasprzaka odebrała swą dawną salę kinową, którą w połowie lat 70., nie pytając załogi o zdanie, przerobiono na ten właśnie teatr. Łomnicki zagrał w inauguracyjnej premierze Dejmka, w „Ambasadorze” Mrożka. Wystąpił w roli uciekiniera, przemycanego w wielkim globusie; ukryty w nim człowiek miał publiczność kompletnie zaskoczyć. Na jednym z przedstawień zapomniano zamknąć klapę globusa przed wepchnięciem go na scenę i w rezultacie znad krawędzi figlarnie ku zdumionym widzom wyglądała głowa Łomnickiego...

Po wprowadzeniu stanu wojennego Łomnicki oddał legitymację partyjną, w wiele lat później pisał o tym i wtedy ze zdziwieniem odkryłam, że oglądaliśmy razem tę przełomową dlań scenę przed Pałacem Staszica. Szedł wtedy na próbę do Polskiego: *Zobaczyłem „suki”, do których ładowano wyciągniętych siłą, wynoszonych za ręce i nogi, profesorów i naukowców Polskiej Akademii Nauk. Był to widok okropny i żałosny, niewiarygodny. Obok z długimi pałami przebiegali rozwiścieczeni funkcjonariusze ZOMO. Na ulicy gromadzili się ludzie, otwierano okna mieszkań, zaczęto krzyczeć i skandować: gestapo!*

gestapo! Przyłączyłem się do tych głosów.

Podczas prób do „Komedianta” miałam z kolei okazję przekonać się, że istotnie Łomnicki nie był aktorem, z którym łatwo się pracowało. Ale to nie było ważne, gdy widziało się efekt, czyli rolę, nielekkie przejścia natychmiast wylatywały z pamięci.

Łomnicki w sztuce Bernharda był znakomity, ale ja na zawsze zapamiętałam go jako Salieriego w „Amadeuszu” Shaeffera (reż. Polańskiego) i Feuerbacha w sztuce Dorsta „Ja, Feuerbach” (reż. Łomnickiego). Za mało miejsca, by opisywać genialną grę Łomnickiego, ale nie mogę choćby nie wspomnieć o niezapomnianej pierwszej scenie „Amadeusza”. Salieri, osiemdziesięcioletni starzec siedzący w wózku inwalidzkim, zgrzytliwym głosem mówi o sobie, o swojej walce z Mozartem, a za chwilę, zapowiadając odegranie przed widzami przeszłych zdarzeń, zdejmując wytarty szlafrok, pod którym kryje się wymyślny XVIII-wieczny strój dworski – i nagle Łomnicki, wykorzystując jedynie siłę swego aktorskiego wyrazu, bez żadnych zewnętrznych trików, niepojętym dla publiczności sposobem przemienia się w młodego człowieka. Najcelniej zresztą napisał o tej sekwencji sam Łomnicki: *Przyglądałem zmierzwiłone dotąd niechlujnie włosy, wyprostowywałem skurczone, pokraczne ciało starca, a przede wszystkim modulowałem głos: przemiana dokonywała się właściwie w czasie wymawiania daty, na słowach „tysiąc siedemset osiemdziesiątym pierwszym”* [czas akcji opowiadanej przez Salieriego

historii] głos przechodził od starczego, groteskowego wręcz skrzeku stojącego nad grobem człowieka przez nieuchwytny ton obojętnej równowagi, do ciepłego, spokojnego brzmienia człowieka młodego, pewnego siebie, obsypanego dobrodziejstwami losu. Równolegle do przemian zachodzących w głosie, przeźności nabierała sylwetka Salieriego – swobodny oddech prostował plecy i ramiona, które rozpościerały się szerokim, młodzieńczym gestem, gdy stałem tak chwilę, słuchając muzyki. Po chwili lekkim krokiem młodego Salieriego podchodziłem do fotela, bratem leżącą na nim białą, starannie ufryzowaną perukę i mówiłem dalszy ciąg monologu. Łomnicki powiedział kiedyś: *Zazdroszczę widzom, że mogli mnie oglądać*. Nie ma w tym nic śmiesznego; naprawdę należy współczuć człowiekowi teatru, który nie miał okazji oglądać podobnie genialnych kreacji.

Dopiero po tych dziesięciu latach można w pełni oszacować stratę, jaką JEST dla polskiego teatru śmierć Łomnickiego. Jest – bo jego nieobecność wciąż dotkliwie boli. Nie będę się starała własnymi słowami wyrazić istoty rzeczy, dużo lepiej zrobił to kiedyś Adolf Rudnicki; nazywając Łomnickiego wielkim aktorem metafizycznym, który „stałe płonie”, pisał: *w tej naszej pustyni duchowej, gdzie sztuka, która zawsze oddaje sprawiedliwość życiu, nawet wówczas, gdy jej nie oddaje, gdzie sztuka w ręku zmienia nam się w piasek, Tadeusz Łomnicki pozostał tym, dla którego dusza nie jest pustym dźwiękiem, składa on się nieomal wyłącznie z niej. Ten aktor,*

który stoi przed nami na scenie, woła za nas.

Czy dziś ktoś jeszcze za nas woła?

Joanna Godlewska



WIELKI PIĄTEK W KINIE

Spotkanie z Jezusem (*The Miracle Maker*)

Wlk. Bryt.-Rosja 1999,
reż.: Stanisław Sokołow,
Derek Hayes,
Dubbing, 90 min.
Monolith Films

Informacja o wprowadzeniu na nasze ekrany filmu animowanego, który oparto na Ewangelii i dodatkowo opatrzone tytułem, kojarzącym się nieodparcie z egzaltowaną pobożnością rozmaitych wspólnot religijnych, wzbudziła moje najgorsze obawy i niechęć. Usłużna pamięć przywołała natychmiast koszmarnie lukrowane historyjki obrazkowe, wyświetlane podczas katechizacji w latach 70., a także wiele innych, bynajmniej nie lepszych „dzieł”, również aktorskich, które aż nazbyt często tchnęły sentymentalizmem, koturnem, a nade wszystko nachalnym moralizatorstwem. Na domiar złego wszystko to przeważ-

nie podawano w ramach estetyki godnej prowincjonalnego odpustu. Niestety, i dziś dobry film religijny nadal pozostaje rzadkością. Twórcom pobożnych i ułożonych obrazów stają na przeszkodzie szlachetne intencje, które tak bardzo wyczulają ich na wagę podejmowanego tematu, że nie są już w stanie go udźwignąć.

Mając to wszystko na względzie, wybrałem się do kina kierowany raczej poczuciem zawodowego obowiązku niż rzeczywistym zainteresowaniem. Ot, jeszcze jeden film, który, chcąc nie chcąc, trzeba obczierać. I tu spotkało mnie miłe zaskoczenie. Twórcom „Spotkania z Jezusem” z jednej strony udało się zawrzeć w swej opowieści najważniejsze wydarzenia z życia Jezusa i główne wątki Jego nauczania, z drugiej zaś przedstawili to w formie godnej wyrazów najwyższego uznania.

Film powstał w wyniku współpracy między brytyjskim i rosyjskim studiem animacji. Dwustu pięćdziesięciu moskiewskich artystów przez dwa lata pracowało nad sporządzeniem setek kukielek o wielkości zaledwie trzydziestu centymetrów. Łatwo sobie wyobrazić, jak niewielkich rozmiarów są twarze owych miniaturowych laleczek. Tymczasem są one pełne zróżnicowanej ekspresji i, co więcej, wyposażono je w ruchome usta zdolne do wykonywania trzydziestu ruchów naśladujących proces mówienia. W zbliżeniach wykorzystywano specjalnie wykonane powiększone kopie głów, które dodatkowo miały ruchome powieki. Nie mniejszą trudność od kukielek sprawiła twórcom filmu bogata sceneria, w której rozgrywają się

wszystkie wydarzenia. Sporządzono makiety miast, wypełnione wielką liczbą maleńkich, precyzyjnie wykonanych rekwizytów. Jednocześnie zadbano o to, by możliwie wiernie oddać realia panujące wówczas w Palestynie. Z tego też względu w długi proces przygotowania do realizacji filmu wpisano nie tylko konsultacje historyczne i teologiczne, lecz także podróż do Izraela, aby jak najdokładniej przyjrzeć się wszelkim pozostałościom pamiętającym czasy Jezusa, jak również odwzorować, z możliwie dużą precyzją, rozmaite detale geograficzne i krajobrazowe.

Animacji trójwymiarowej towarzyszy animacja dwuwymiarowa. Pierwszą z nich posłużono się w tych partiach, które rozgrywają się w czasie rzeczywistym akcji filmu. Wszystkie retrospekcje (np. odnalezienie Jezusa w świątyni, które wspomina Maryja), wizje (sceny kuszenia), i przypowieści (np. o budowaniu na skale i na piasku) ukazano za pomocą oryginalnej animacji dwuwymiarowej. Tutaj – jak podkreślają twórcy – największą troską było uniknięcie kreski dobrze znanej z filmów Disneya. *Inspiracji było wiele* – mówi Ashley Potter, dyrektor animacji dwuwymiarowej – *sztuki piękne, niemiecki ekspresjonizm, współczesny konceptualizm. Wszystkie one miały wpływ na efekt końcowy. Oczywiście należało znaleźć złoty środek między stworzeniem dzieła nadającego się do galerii a stworzeniem obrazów nadających się do animacji.*

Prócz plastycznej strony filmu, stanowiącej bez wątpienia cud

współczesnej techniki, na uwagę zasługuje także sam scenariusz. Skonstruowano go w taki sposób, by widz patrzył na Jezusa nie tyle oczami obiektywnego narratora, ile przez pryzmat otaczających Go ludzi.

Mamy więc faryzeusza, Judasza, a zwłaszcza, zaledwie wspomnianą na kartach Ewangelii, córkę Jaira, której nadano imię Tamar i z którą związane nić przewodnią całej opowieści. Po raz pierwszy widzimy ją w scenach rozpoczynających całą opowieść, gdy jako nieuleczalnie chora przybywa wraz z ojcem do Sephoris (miejscowość nieopodal Nazaretu), gdzie Jezus, który nie rozpoczął jeszcze swej działalności, pracuje jako cieśla przy budowie miejscowej synagogi. Następnie widzimy ją, jak z dala, wbrew sprzeciwom pobożnych rodziców, przysłuchuje się Jego nauczaniu i jak umierając, w malignie, wzywa Go do siebie, a wreszcie cudownie wskrzeszona towarzyszy Jezusowi, na tyle, na ile jest to możliwe dla dziecka, aż do Wniebowstąpienia.

Scenarzyści zrezygnowali w wielu miejscach z dosłownego przytaczania tekstu Ewangelii. Wypowiedzi Jezusa zostały rozszerzone o rozmaite wtręty i dopowiedzenia i w ten sposób znacząco zbliżyły się do potocznego języka.

Film Stanisława Sokołowa i Dereka Hayesa to dopracowany pod każdym względem piękny spektakl, który, choć przeznaczony jest głównie dla dzieci, mogą obejrzeć z przyjemnością dorośli.

Jan Pniewski

książki

EKUMENIZM BEZ PRAWDY?

Kalendarz ekumeniczny 2002

Wyd. Diecezjalne Sandomierz
Lublin-Sandomierz 2002

Jeżeli słowo „ekumenizm” oznacza powszechny, uniwersalny dla wszystkich, to właśnie Kościół winien być takim miejscem, gdzie każdy może się odnaleźć, zachowując swoją tożsamość.

Już po raz trzeci został wydany „Kalendarz ekumeniczny”, który cieszy się popularnością wśród ludzi otwartych na inne religie i wyznania chrześcijańskie. Zresztą i zamiarem samych autorów „Kalendarza” jest zwrócenie się do ludzi *nieuprzedzonych wobec siebie – chrześcijan różnych wyznań i tradycji, chrześcijan otwartych na inne religie, w których odkrywają wspólne ziarna Prawdy*. To ostatnie słowo powinno być podstawowe w dialogu ekumenicznym i w ogóle w relacjach międzyludzkich. Jeżeli istnieje chociażby jakiś załęczek nieprawdy i zakłamania, wówczas dochodzi do podziału i powstaje rozłam. W dzisiejszym świecie wolność słowa jest wysoko ceniona i każdy ma prawo do wypowiedzania swego zdania na ten czy inny temat, ale zawsze trzeba uwzględnić godność drugiej osoby i prawdę. O ile praw-

dę każdy przyjmuje i rozumie na swój sposób, to zawsze pozostaje ona Jedną. *Ja jestem prawdą, drogą i życiem* (J 14,6) – mówi Chrystus i te słowa trzeba przyjąć.

W dialogu ekumenicznym szuka się przede wszystkim tego, co nas łączy, a nie dzieli. A łączy nas naprawdę dużo i to trzeba podkreślać i pielęgnować. Ale dialog nie kończy się tylko na wspólnych corocznych modlitwach o zjednoczenie, powinien być kontynuowany w życiu codziennym, w otwartości na wyznawców innych religii lub w ogóle niewierzących.

Z drugiej strony dialog ekumeniczny powinien opierać się nie tylko na miłości, ale i na prawdzie, i dlatego nie trzeba omijać tematów spornych. Jednym z takich tematów w dialogu katolicko-prawosławnym jest uniatyzm. Pomimo rozmów dwustronnych w tej kwestii obydwie Kościoły nie doszły do porozumienia i problem pozostał. Może właśnie dlatego w „Kalendarzu” istnienie katolickich Kościołów wschodnich zasadniczo zostało pominięte. Znajdujemy jedynie wzmianki o Ukraińskim Kościele Greckokatolickim, kiedy mowa jest o zwołaniu pseudosynodu we Lwowie w 1946 r., który oficjalnie rozwiązał Ukraiński Kościół Greckokatolicki (8 marca); przy wspomnieniu śmierci ks. Emiliana Kowcza, który zginął na Majdanku w 1944 r., a został beatyfikowany 27 czerwca 2001 r. we Lwowie przez Jana Pawła II (wspomnienie 25 marca); 6 października – przy wspomnieniu zawarcia Unii Brzeskiej i 1 grudnia przy wyjściu z podziemia Ukraińskiego Kościoła Greckokatolickiego (w 1989 r.). Jed-

nakże na podstawie tych wzmianek zawartych w „Kalendarzu” właściwie nie wiadomo, co to za Kościół i czy w ogóle potrzeba o nim mówić.

Bp Abel w pierwszym wydaniu „Kalendarza” napisał, że Kościół prawosławny *nie widzi możliwości współpracy ekumenicznej z katolickimi Kościołami obrządku wschodniego, które zaistniały w wyniku unii pomiędzy Kościołem Katolickim a Kościołem Prawosławnym kilkanaście lat temu. Unia ciągle pozostaje wielką raną na organizmie Prawosławia. Stąd też uniatyzm jest głównym powodem zamrożenia dialogu katolicko-prawosławnego*. Można jakoś zrozumieć nastawienie prawosławnych do unitów, ale powstaje pytanie, dlaczego bracia łacinnicy wstydzą się tych, którzy zawarli Unię w 1596 r. i swoim życiem, a nawet męczeńską śmiercią, zaświadczyli wierność papieżowi, jak np. Jozafat Kuncewicz, męczennicy pratułińscy i ci nowo beatyfikowani podczas pielgrzymki Jana Pawła II na Ukrainę. Jak można budować jedność, pomijając te fakty?

Przejdźmy teraz do omówienia treści samego „Kalendarza ekumenicznego”. O ile pierwsza edycja „Kalendarza” z 2000 r. skupiła się na relacjach człowiek-Bóg, a druga edycja akcentowała wymiar horyzontalny – człowiek-bliźni, o tyle obecne, trzecie wydanie skupiło uwagę na wartości słowa w relacjach międzyludzkich, a głównie w poszczególnych religiach (islamie, judaizmie i chrześcijaństwie). Te trzy wielkie religie odnajdują swoje korzenie w objawionym i zapisanym słowie Boga. Dla wyznawców ju-

daizmu jest to Biblia hebrajska. Chrześcijaństwo przyjmuje ten kanon ksiąg, który nazywa Starym Testamentem, i poszerzając go o Ewangelię i pisma apostołskie, nazywa je Nowym Testamentem. Dla wyznawców islamu taką księgą jest Koran, objawiony – jak wierzą – prorokowi Muhammadowi.

Głównym trzonem omawianej publikacji jest „Kalendarz właściwy”, zawierający – *obok cytatów i refleksji – istotne na każdy dzień informacje dla chrześcijan tradycji prawosławnej, katolickiej (zwł. rzymskokatolickiej) i protestanckiej (zwł. ewangelickiej), a także niektóre wiadomości ważne dla wyznawców judaizmu oraz islamu.*

W każdym tygodniu zostały zamieszczone cytaty z rozmaitych dzieł wybitnych myślicieli. Każdy tydzień kończy dłuższa refleksja – są to komentarze do wybranych świąt, wydarzeń, postaci lub zagadnień, a także fragmentów z Pisma Świętego. Osią łączącą cytaty i komentarze jest motto tegorocznego „Kalendarza”: *Na początku było Słowo* (J 1,1a).

„Kalendarz” podaje czytania biblijne na każdy dzień, ale nie precyzuje, na jakie nabożeństwa, chociaż można zakładać, że dla Kościoła rzymskokatolickiego i prawosławnego czytania dotyczą mszy św. O ile ta zasada sprawdza się co do czytań w Kościele rzymskokatolickim, o tyle układ czytań w Kościele prawosławnym, podany na niedzielę, jest bardzo nieczytelny. Tak np. czytania na niedzielę 3 lutego w Kościele prawosławnym podano w taki sposób: Mk 16,1-8;

Kol 3,12-16; Łk 18,35-43. Czytelnik nie znający Liturgii wschodniej może zrozumieć, że podczas mszy czyta się najpierw jeden fragment z Ewangelii, następnie z listu apostołskiego, a potem drugi fragment z Ewangelii. A przecież pierwszy fragment z Ewangelii czyta się podczas niedzielnej jutrzni, co nie zostało uściślone, a następne dwa podczas niedzielnej Eucharystii.

Takie samo niedoprecyzowanie dotyczy Wielkiego Tygodnia, bo umieszczono tu dwa czytania z Ewangelii, co znowu ma wskazywać, że pierwsze czytanie jest z jutrzni, a drugie z Liturgii Upřednio Poświęconych Darów. Także nie podano czytań, które czyta się na Liturgii Upřednio Poświęconych Darów, a są to czytania z Księgi Rodzaju i z Przysłów. Zabrakło podania parametrów 16 czytań ze Starego Testamentu albo przynajmniej wzmianki o tych czytaniach (tak jak to uczyniono np. w Jutrzni Wielkiego Piątku), z Wielkich Nieszporów połączonych z Liturgią Bazylego Wielkiego w Wielką Sobotę.

Pomocą w korzystaniu z „Kalendarza” jest „Klucz do Kalendarza właściwego”. Druga część niniejszej publikacji składa się z trzech działów. Pierwszy zatytułowany jest „Słowo w wyznaniach chrześcijańskich, religii niechrześcijańskich i ekumenizmie”. Są to artykuły, przedstawiające rozumienie Słowa w tradycji prawosławnej (Ikona – obraz Słowa), katolickiej (Pismo Święte i Tradycja), ewangelickiej (Sola Scriptura), zielonoświątkowców (Głosolalia), adwentystów (Słowo prorockie), w judaizmie (Tora –

Prorocy – Pisma) i w islamie (Koran). Kończy tę część słowo łączące wszystkie religie i wyznania – ekumenizm. Znamienny jest fakt, że artykuły zostały przygotowane przez wyznawców poszczególnych religii bądź znawców, w konsultacji z wyznawcami, co zwiększa wiarygodność zawartej informacji. Redaktorzy wyrażają nadzieję, że w przyszłości uda się uwzględnić także inne tradycje chrześcijańskie i niechrześcijańskie. W poprzednich „Kalendarzach” umieszczono także artykuły dotyczące tradycji starokatolickiej (Polski Narodowy Kościół Katolicki, Kościół Polskokatolicki, Starokatolicki Kościół Mariawitów), baptystów oraz hinduistów.

Druga część zatytułowana „Dekalogos, czyli dziesięć słów” stanowi refleksję lub filologiczno-teologiczną egzegezę do 10 cytatów z Pisma Świętego, zaczynając od słów *Na początku Bóg stworzył...*, a kończąc na słowach: *Przyjdź, Panie Jezu!*... Te artykuły streszczają całą historię zbawienia: od stworzenia świata, przez objawienie Jahwe Izraelowi, aż po przyjście Syna Bożego – dokonane i przyszłe. W tej części interesujące są rozważania na temat słów *Słuchaj, Izraelu...* (Pwt 6,4) oraz artykuł o znaczeniu imienia Boga – Allah dla muzułmanów, przygotowane przez przedstawicieli islamu.

Trzeci i ostatni dział „Kalendarza” – „Oblicza słowa” – zawiera teksty o różnej tematyce, ale głównie mowa jest o *Słowie Bożym i o słowach w ludzkiej kulturze*. Biskupi z Kościołów: prawosławnego, ewangelicko-augsburskiego i rzymskokatolickiego udzielają

wywiadu na temat roli Słowa w ich Kościele oraz w świecie współczesnym. Następnie na uwagę zasługuje artykuł o „Starobrzędowcach i ich księgach”.

Na końcu „Kalendarza ekumenicznego” umieszczono „Aneks: Ekumenizm w praktyce”, gdzie ruch Focolari, Międzynarodowa Wspólnota Ekumeniczna i Ekumeniczne Stowarzyszenie Charytatywne „Unitas” przedstawiają swoją działalność ekumeniczną.

„Kalendarz ekumeniczny” na rok 2002 to wspólne dzieło aż jedenastu Kościołów chrześcijańskich. Ten fakt napawa nadzieją na dobrą przyszłość ekumenizmu w Polsce, który budowany na Prawdzie i otwarty na wyznawców innych wyznań i religii będzie cenił swoje dziedzictwo i tożsamość.

Roman Rycar

O MISTYCE, KTÓRA WYWĘDROWAŁA Z KOŚCIOŁA

Willigis Jäger OSB
Fala jest morzem.
Rozmowy o mistyce

Wyd. Jacek Santorski
& Co 2001, ss. 175

Mistyka jest prowokująca z wielu powodów. Z jednej strony uczy żyć z wielkimi pytaniami, z drugiej zaś jest JUŻ ich realizacją. Mistyka jest prowokująca w samych mistykach i przedsmaku tego doświadczenia dostarcza nam zapis rozmów z nie-

mieckim benedyktynem i mistrzem zen szkoły Sambo-Kyodan Willigsem Jägerem, wybitnym nauczycielem duchowym, założycielem ośrodka medytacyjnego – Domu św. Benedykta w Würzburgu, i autorem licznych publikacji z dziedziny duchowości chrześcijańskiej i wschodniej. Świadomi tego faktu byli zarówno interlokutorzy Jägera, jak i on sam. Jak bowiem słusznie zauważył redaktor tego wywiadu-rzeki, Christoph Quarch, *wiele z tego, co Willigis Jäger myśli i mówi, jest trudne do strawienia dla chrześcijańskiego common sense*, ponieważ *jego взгляды żywią się ze źródeł doświadczenia, które nie są – albo jeszcze nie są – nam dostępne*. Z drugiej strony Jäger ani nie wzywa do religijnego synkretyzmu, ani nie odrzuca tradycyjnej chrześcijańskiej teologii.

Niemiecki mnich stawia sobie za cel *wywołanie dyskusji między Wschodem a Zachodem, dyskusji, która się dopiero zaczyna*, a której chrześcijaństwo nie jest w stanie uniknąć, nie tracąc swojej wiarygodności w obliczu ludzi, którzy *stali się bezdomni w swojej wierze lub są głęboko religijni, nie czując się jednak związanymi z żadnym wyznaniem*. Jäger jest bowiem przekonany, pod wpływem swojego długoletniego pobytu w Japonii i doświadczenia duszpasterskiego w sekularyzowanej Europie, że *wschodni sposób widzenia świata będzie wielkim wyzwaniem dla chrześcijan XXI stulecia, m.in. dlatego, że bliższy jest ewolucyjnemu zdarzeniu i tym samym współczesnemu podejściu*.

Jego refleksje skupione są więc na analizie sytuacji duchowej współ-

czesnego człowieka, kryzysie tradycyjnego języka wiary i chrześcijańskiej symboliki religijnej, oraz miejsca i funkcji doświadczenia mistycznego zarówno w obrębie wielkich tradycji duchowych, jak i poza kontekstem konfesyjnym. Akcent, jaki kładzie na włączenie do chrześcijańskiego języka mówienia o Bogu modeli rzeczywistości zaczerpniętych ze współczesnych nauk przyrodniczych, głównie fizyki, oraz badań nad doświadczeniem religijnym i rozwojem świadomości z perspektywy psychologii transpersonalnej ma ogromny wpływ na język teologiczny, jakim się posługuje.

Analizując sytuację, funkcję i znaczenie doświadczenia mistycznego w ramach oficjalnego nauczania Kościoła, w dyskursie teologicznym i inicjacji religijnej, niemiecki benedyktyn formułuje wiele trafnych spostrzeżeń i niewątpliwie ma rację, gdy podkreśla, że *mistyczne elementy chrześcijaństwa są w Kościele prawie nieznane i zasadniczy problem współczesnego Kościoła polega na tym, że w zbyt małym stopniu przekazuje on wielki skarb swej mistycznej i duchowej tradycji*. Przyczyny tego zjawiska widzi on w tendencji chrześcijaństwa do ujmowania religijności bardziej w kategoriach wyznania niż doświadczenia.

Mówiąc o doświadczeniu mistycznym, Jäger umieszcza je w kontekście transkonfesyjnym i kładzie nacisk na doświadczenie transpersonalnego wymiaru świadomości, w którym zanika dualizm poznawczy i następuje doświadczenie „Jednej Rzeczywistości”. To doświadczenie jest jego zdaniem centrum

każdej religii i celem duchowych aspiracji wszystkich ludzi. O nim to właśnie mówią wszyscy mistycy i do niego prowadzą tradycje kontemplacyjne Wschodu i Zachodu. Mistyka jest więc *rozpoznaniem, że spełnienie życia jest zadaniem religijnym, jest realizacją rzeczywistości nie w wysiłku uzyskania usprawiedliwienia, zaspokojenia ego, czy samourzeczywistnienia, tylko zanurzenia się w kosmicznej, transmentalnej i transpersonalnej jedni, w której wyznanie „wierze” o tyle staje się pewnością dzięki doświadczeniu, o ile ustępuje przywiązanie do ego*. Z jednej więc strony Jäger „dekonstruuje” różnego rodzaju stereotypowe wyobrażenia o doświadczeniu mistycznym powstałe pod wpływem rygoryzmu i dogmatyzmu teologicznego, „psychologii podwórkowej” lub redukcjonizmu naukowego, z drugiej zaś w interesujący sposób umiejscawia mistykę w codzienności, a towarzyszące jej duchowe doświadczenia w spektrum rozwoju świadomości, której ostatecznym celem jest, używając języka chrześcijańskiego, unio mystica. Mistyka i cielesność, duchowość i codzienność nabierają nowego i atrakcyjnego znaczenia w jego wypowiedziach.

Interesujące, i niejednokrotnie prowokacyjne, są jego spostrzeżenia na temat strukturalnych ograniczeń każdej religii oraz ich funkcji hermeneutycznej w doświadczeniu mistycznym. Jäger nie tylko silnie kontekstualizuje sposób, w jaki mówimy o Bogu – *Jednej Rzeczywistości*, ale formułuje tezę, że *religia należy do ewolucji i rozwija się wraz z człowiekiem próbującym*

zrozumieć samego siebie i stąd Bóg z perspektywy mistycznej lub teologii ewolucyjnej nie jest działającym z zewnątrz inicjatorem ewolucji, lecz ewolucja to samorozwijający się Bóg.

Jäger stawia sobie jednak bardziej ambitne zadanie niż tylko pokazanie, że mistyka jest ratunkiem dla teologii, współczesną formą duszpasterstwa i „miejscem” spotkania międzyreligijnego. Próbuje on bowiem otworzyć chrześcijaństwo na inne źródła inspiracji i w ten sposób przezwyciężyć największą jego zdaniem słabość chrześcijaństwa, jaką jest dualistyczno-teistyczne mówienie o Bogu w relacji do świata, a raczej mówienie o Bogu tak, jakby istnienie świata nie miało na Niego żadnego wpływu. Przezwyciężenie tego impasu widzi on w odejściu od ontologiczno-dualistycznego modelu rzeczywistości Stwórcy i stworzenia w kierunku ewolucyjnego modelu pierwotnej i ostatecznej „Jednej Rzeczywistości”, *która objawia się pod wieloma postaciami, a przy tym zawsze pozostaje sobą. Jest jak morze, które objawia się w milionach fał, ale zawsze pozostaje tą samą wodą*.

Takie podejście, które z jednej strony odwołuje się do naukowej wizji rzeczywistości, z drugiej zaś do badań nad rozwojem świadomości, jest dopełnione u Jägera przez częste aluzje do jego osobistego doświadczenia zen. Obraz chrześcijaństwa, jaki wyłania się z jego wypowiedzi, może szokować, budzić wiele znaków zapytania, a nawet gorszyć. Można bowiem zaryzykować twierdzenie, że z wypowiedzi Jägera wyłania się wizerunek Jezusa

ewolucji i Chrystusa doświadczenia transpersonalnego. Obietnica zbawienia to brak dominującego ego, jej niebo to przestrzeń świadomości transpersonalnej, a objawienie to wprowadzenie albo przygotowanie do mistycznej teologii ewolucyjnej.

Nierzadko prowokacyjny dla „ducha chrześcijańskiego” ton sformułowań Jägera bierze się z próby przezwyciężenia dualnego modelu chrześcijańskiej teologii stworzenia i soteriologii. A jaskrawość niektórych z jego tez pochodzi z braku umiejscowienia ich w trynitarniej teologii stworzenia, która nie tylko jest panteistyczna, ale zarazem ewolucyjna i kenotyczna. Nie trzeba bowiem zwalczać teizmu, jeśli on sam generuje i może być dopełniony przez bardziej adekwatne modele ostatecznie tylko „naszej” rzeczywistości. Pamiętać także należy, że choć Jäger odwołuje się do paradygmatu naukowego, a raczej zmiany, jaka się w nim dokonuje, to sam nie uniknął instrumentalizmu w powoływaniu się na „pewne dane”. Tak np. jego rozważania nad doświadczeniem transpersonalnym są ujęte tylko z perspektywy strukturalno-hierarchicznego modelu rozwoju ego, a umiejscowienie Ecclesia obok Sheldraka odbywa się na zasadzie arbitralnie, choć niebezpodstawnie, wprowadzonego pojęcia „ducha” (w) ewolucji. „Dowód” z immunologii, jak i nauk kognitywnych, mówi nam tyle tylko, że nasze teorie umysłu nie opisują dokładnie ludzkiego doświadczenia, jeśli świadomość redukuje do mózgu, i że nie ma jednej odpowiedzi ani jedynej adekwatnej teorii, która miałaby

uniwersalną i ahistoryczną wartość, nadającą sens ludzkiemu doświadczeniu w jego także ewolucyjnym rozwoju.

Autor spełnił jednak to, co obiecał – pobudził, zainspirował, zmusił do myślenia, uwrażliwił na to, jak posługujemy się językiem religijnym – i resztę zostawił czytelnikowi. Ostatnie słowo mistyka należy do Boga, „którego” modele pozwalają nam komunikować się. Pomiedzy herezją pewności a herezją zwątpienia leży świadectwo mistyków i tam trzeba szukać chrześcijańskiego zrozumienia wypowiedzi Jägera. Wydawcy zaś należą się słowa uznania za „katolickość” tego pomysłu i staranność w wydaniu tych rozmów, które – miejmy nadzieję – wzbogacą dyskusję wielu Polaków.

Jacek Prusak SJ

NIE-POLACY W PAŃSTWIE POLSKIM

Eugeniusz Mironowicz
*Polityka
narodowościowa*
PRL

**Białoruskie Towarzystwo
Historyczne**
Białystok 2000, ss. 284

Cenna i długo oczekiwana książka. Historykom naszej (tak jeszcze niezbadanej) współczesności brakowało dotychczas podobnej syntezy, podsumowującej i korygującej pożądaną liczbę pomniejszych studiów

na temat losów różnych grup narodowościowych w komunistycznym państwie. Jej narracja zatrzymuje się, niestety, na czasach Gierka, a to z powodu braku dostępu do nowszych materiałów archiwalnych.

Eugeniusz Mironowicz, pracownik Katedry Kultury Białoruskiej uniwersytetu białostockiego, autor niedawno wydanej historii Białorusi, skupił się na powojennych dziejach kilku grup narodowych, mających oparcie w ościennych państwach, Ukraińców, Białorusinów, Niemców, Żydów (wyjątek), Litwinów i Słowaków. Pominął zaś mniejszości etniczne (Romów, Ormian, Rosjan, Tatarów i in.), których liczebność nie skłaniała władz do opracowywania wobec nich specjalnej polityki.

Smutny paradoks historii sprawił, że... *w sposób niezamierzony, powojenne władze komunistyczne realizowały model polityki narodowościowej najbardziej zbliżony do koncepcji narodowych demokratów.* Socjalistyczne państwo, szermujące hasłami internacjonalizmu i tolerancji, wcielające w życie asymilacyjne koncepcje endecji?! Dowodów tego mamy aż nazbyt wiele.

Mironowicz podzielił okres powojenny na kilka etapów, różniących się podejściem władz partyjnych i państwowych do kwestii istnienia i uznawania odrębności narodowej nie-Polaków. Książkę otwiera rozdział poświęcony koncepcjom narodowościowym polskich ugrupowań politycznych w latach 1900–1944. Z najbardziej śmiałymi pomysłami występowali tacy politycy, jak Tadeusz Hołówko, Mieczysław Niedziałkowski, Leon Wasilewski. Stali oni na stanowisku, że

ruchów narodowych nie należy powstrzymywać, państwo powinno być przyjazne mniejszościom żyjącym w jego granicach. Prosta dyrektywa podmiotowego traktowania ludności niepolskiej nie była niestety praktycznie realizowana – ani przed wojną, ani po niej.

Po 1945 r. podkreślano w propagandzie władz komunistycznych, że Polska Ludowa jest państwem jednolitym narodowo. Działania administracyjne zmierzały do tego, by ten stan stał się faktem. W ciągu dwu powojennych lat Rzeczpospolita Polska pozbyła się ok. 60% mniejszości narodowych. Największe problemy Polski Komitet Wyzwolenia Narodowego napotkał na terenach graniczących z ZSRR. W 1944 r. Białorusini nie kwapili się do wyjazdu do Związku Radzieckiego – mimo usilnej agitacji jego komisarzy. Wręcz przeciwnie – demonstrowali swoją wolę pozostania w Polsce, włączając się w budowanie struktur PPR, rad narodowych i milicji. Poczęli dominować w regionie, co budziło obawy PKWN co do dalszej przynależności tych terenów do Polski. Wszak kaprys Stalina mógł sprawić, że Białostoczczyzna stałaby się częścią ZSRR. Dlatego w 1945 r. zaczęło się administracyjne wypieranie elementu białoruskiego z urzędów. W interesie komunistów leżało pozyskanie ludności polskiej, a temu nie służyła liczna reprezentacja ludności rosyjskojęzycznej w organach państwa. Białorusinów zaczęto traktować z podejrzliwością, a ci z obawy przed represjami ukrywali swe pochodzenie. Uaktywniło się zbrojne podziemie antykomunistyczne. Niektóre jego od-

działy pacyfikowały w brutalny sposób wsie białoruskie. Rozkręcała się spirala terroru. Spośród stu kilkudziesięciu tysięcy Białorusinów do ZSRR wyjechała tylko część, resztę państwo polskie uznało za Polaków wyznania prawosławnego. Teraz łatwo było uzasadnić likwidację szkolnictwa białoruskiego. Pod koniec 1944 r. było 105 szkół z białoruskim językiem nauczania, a w grudniu 1947 r. już tylko 6.

Poświęciłem tyle miejsca Białorusinom nie dlatego, że Mironowicz wyróżnia jakoś tę grupę, lecz po to, by pokazać, w jak krótkim czasie zaszły bardzo głębokie zmiany w położeniu mniejszości narodowych i jak bardzo niewielki wpływ miały one same na swe losy. Państwo wyposażone w środki przymusu działało bezwzględnie. Wiosną 1946 r. działania Grupy Operacyjnej „Rzeszów” doprowadziły do wysiedlenia ponad 480 tys. Ukraińców (z tego ćwierć miliona do ZSRR). Drugi akt dramatu dopełnił się rok później – w wyniku Akcji „Wisła” przesiedlono i rozproszono po całym kraju 140 tys. ludności ukraińskiej. Do dziś nie zrobiliśmy nic, aby zadośćuczynić wszystkim krzywdom i stratom, jakie spotkały mieszkańców województw wschodnich... Z Ziemi Zachodnich usunięto Niemców, znaczna część ludności autochtonicznej (Ślązaków, Mazurów, Warmiaków i Kaszubów) podzieliła ich los. Szczególne „zasługi” w repolonizacji Śląska miał wojewoda katowicki Aleksander Zawadzki.

Okres stalinowski przyniósł unieważnienie hasła o jednolitości etnicznej Polski. Narodowościowe spory miały być przeżytkiem społeczeń-

stwa kapitalistycznego. Lojalność wobec państwa oceniano stopniem akceptacji jego ustroju, a nie według pochodzenia. Szkolnictwo mniejszościowe od połowy lat 50. zaczęło się odradzać. Zlikwidowano natomiast różnorodność i bujność życia kulturalnego Żydów. Powstanie NRD i poprawne stosunki z Czechosłowacją zaczęły pozytywnie rzutować na położenie Niemców i Słowaków. Niektóre sprawy narodowościowe zaczęły przechodzić w gestię ministerstwa kultury, dotychczas zajmowały się nimi głównie urzędy bezpieczeństwa publicznego. Pojawiające się czasami w czasie październikowej odwilży nastroje antysemickie skłoniły dużą część Żydów do emigracji. Powstały towarzystwa społeczno-kulturalne mniejszości narodowych, wydawały one swe czasopisma i propagowały folklor. Stopień autonomii ich działań i wysokość dotacji państwowych zależały od tego, ile energii przeznaczały na popularyzowanie programu PZPR. W latach 60. i później to MSW wykonywało politykę partii „na odcinku narodowościowym” i ono zajmowało się polityczną oceną członków upartyjnionych zarządów towarzystw (np. Ukraińców długo traktowano ze szczególną nieufnością). Nadzorowano Żydów i zbierano o nich informacje, co wykorzystano potem w haniebnej nagonce w 1967/68 r. Małała zainteresowanie szkolnictwem mniejszościowym, ponieważ tylko znajomość języka polskiego dawała szanse dalszego kształcenia.

Drażliwe i bolesne sprawy narodowościowe spletały się często z kwestiami wyznaniowymi. Unicki

biskup przemyski Józef Kocyłowski za opór wobec polskich władz, nakłaniających go do wydania listu pasterskiego wzywającego do wyjazdów na Ukrainę radziecką, został uwieczniony i wysłany do ZSRR. W 1956 r. nieprzemyślana decyzja biskupa łomżyńskiego, Falkowskiego, o mianowaniu na stanowisko proboszcza w Puńsku księdza nie znającego języka litewskiego (80% mieszkańców gminy było Litwinami i nabożeństwa odbywały się wcześniej w ich języku) wywołała długotrwały i niepotrzebny spór, który dał władzom komunistycznym okazję do kompromitowania Kościoła.

Obiektywnie, sine ira et studio napisana książka Mironowicza wpisuje się w dyskusję historyków i publicystów na temat tego, czym była PRL. Dostarcza licznych świadectw krytycznych o państwie, które mniejszości narodowe traktowało z obojętnością, rezerwą, a czasami nawet wrogością.

Bartosz Kaliski

W KOLEBCE SPEŁNIAJĄCEGO SIĘ CZASU

Urszula Michalak
W kolebce czasu

Łódź 2000, ss. 116

Najnowszy tomik s. Urszuli Michalak jest jej siódmą książką poetycką. Jak podkreślił Jerzy Poradecki w recenzji krytycznoliterackiej, poezję Urszuli Michalak charaktery-

zuje polifoniczność i refleksja modalitwna.

Świat poezji autorki „W kolebce czasu” oparty jest na dwóch przesłankach: na religijnym zagłębieniu w to, co kształtuje życie s. Urszuli, a więc formację zakonną, oraz na próbie odkodowania „czegoś”, co pozostawiła przed wstąpieniem do Zgromadzenia Sióstr Urszulanek Serca Jezusa Konającego (urszulanki szare). Te dwa przesłania należy uznać za kolebki, zgodnie z tytułem tomiku, bowiem są to dwa światy, które istnieją w czasie, przestrzeni i twórczości s. Urszuli. To kolebka domu i kolebka Boga.

*Kładę głowę na Twoim sercu, Panie,
jak Jan,
w chwili gdy wieczerza dobiega*
[końca.

(...)

*Kładę głowę na Twoim sercu, Panie,
przytul mnie.*

Akcja wierszy rozgrywa się gdzieś bardzo blisko, w wieczniku modlitwy autorki, w pustelni jej serca. Znamienne, że poetka wyprawa się ze swoją modlitwą „do świata”, a z pustelni jej serca bije żarliwa miłość i prawdziwe uczucie.

*Kładę głowę na Twoim sercu, Panie,
jak Magdalena,
gdy wylała dzban łez,
by obmyć Twoje Ciało.*

Odświętą codzienność przepełniona jest obszarem osobistego doświadczenia oraz niewymownie przemyślaną teologią *mlecznej drogi brukowanej / diademami gwiazd / która podpięra stajenkę snopem*

ciszy (...) / otwartymi wrotami nieba / niezmiennie od dwóch tysięcy lat – jak jest to powiedziane w wierszu „Betlejemski fresk na rok 2000”.

Bohater liryczny wierszy U. Michalak chce być blisko Boga. W cyklu „Pękate naręcze prośb” ta obecność personifikuje się przez prośby, skargi, wyznania, pytania o sens istnienia. Jest to synteza eklezjologiczna, gdzie do niezmiennych refleksji natury filozoficzno-teologicznej wdziera się jakaś nuta lamentacji. Jest to, słowami Marii Badaszczuk, wyraz *najgłębszej, a zarazem najprostszej modlitwy*.

wyspowiadam Ci się bólem niemych
{łez

duszy kołataniem
dudnieniem kamieni
spadających w dolinę serca
wezbraną samotnością

Cykl „Liturgia codzienności” przez odniesienie do Tajemnic zawartych w Zwiastowaniu i Bożym Narodzeniu jest refleksją, ale i rachunkiem sumienia na przełomie dziejów. Poetka otuła transcendentność czasu najbardziej ciepłym słowem: „kołyska”, którą można również nazwać muszelką w wierszu „Muszelka”, a następnie „Dzbanem uciszenia” lub łą w wierszu „Łza po łzie”.

ocean życia
wyrzucił
na rozpaloną plażę mego serca
muszelkę
jak talizman

Liturgia codzienności U. Michalak jest wędrówką po sprawach

osobistych, spowiedzią w celi własnego jestestwa, przytuleniem się do ikony Chrystusa przez znaną chrześcijaństwu starożytną modlitwę serca, lecz już w formie współczesnej, na przełomie czasu i w *kolebce czasu jeszcze nieznanego*.

W poezji U. Michalak zachwycą służebność wobec człowieka i posługa wobec krzyża, obce napelnione refleksją aktualizacji, ważności oraz precyzyjnej wzajemnej komplemენტarności.

Miłość u poetki oznacza miłość, a rozliczne pytania stawiane Bogu i człowiekowi oznaczają wspinaczkę i *garb bólu / [co] gniecie do ziemi // a serce / jak dzban też* („Przedwieczór”).

Ulubionym elementem s. Michalak jest próg, to on wyznacza koordynaty serca, to jest ten widzialny znak przeznaczenia, by wydobyć z głębi siebie „zgode”, więc stąd ta zdecydowana odpowiedź:

czasem zdarzy się tak
że serce pęknie
a trzeba żyć dalej

Wyznaniu temu towarzyszy refleksja osobista: *gdy przeminie / dzisiaj / jutro / pojutrze / popojutrze / zostanie jeszcze / piętnaście dni / do twojego powrotu*. Sfera sakralna, urealniona jest w twórczości U. Michalak przez doświadczenie wewnętrzne, przez nieodłączność teologii we wszystkim, co poetka otrzymuje od Boga, logiczne uporządkowanie zdarzeń oraz wyrazistość słów i gestów.

Cykl „W kolebce czasu” jest opisem oczekiwania, adwentu – jak to zostanie określone w podtytule

wierszy spisanych w bloki tematyczne. Wiersze z tego cyklu są wędrownką po własnym Bożym Narodzeniu autorki, bowiem s. Urszula pozbiierała je jak rozsypane koralki z lat 1981–1999 i poukładała w spójne, zazębiające się refleksje. Są więc syntezą różnych przeżyć i różnych doznań, lecz ogniskują się wokół modlitwy:

Adwent.

*Codzienny pacierz oczekiwania
na szczęśliwe Słowo
na stajni naszych dni,
pośród zapachu siana,
kielkuje Bogiem.*

Ten cykl najbardziej przybliża się do stwierdzenia ks. Jana Sochonia, że poezję U. Michalak wyróżnia (...) połączenie religijnej wrażliwości z otwartością na to, co zwykle nazywamy najosobistszą prywatnością.

W wielu wierszach z cyklu „Boże Narodzenie”, który jest obrazem przeżytych wigilii, zostało zawarte pielgrzymstwo do betlejemskiego żłóbka, widzianego oczami Tej, która usiadła, / trzyma na ręku Boga, / tuli Go / (...) A wiatr, / pielgrzym bosi, / kołysankę Bogu śpiewa / ...lulajże Jezuniu, lulaj.

Myślę, że słowo U. Michalak o Bożym Narodzeniu jest ważną wypowiedzią, że będzie kształtowało naszą wyobraźnię o nim.

Tomik kończy niecodzienny cykl „Kantyczka zgody” poświęcony papieżowi na jego 80. urodziny. Wiersze „Angelus”, „Przestrzelony Ofiarnik”, „Rodowód Jana Pawła II”, „Najwyższa cena” skupiają się wokół papieża, interpretacji

jego nauki, posłannictwa i pielgrzymowania.

S. Urszula idzie za Ojcem Świętym, jest kronikarzem jego podróży do Ziemi Świętej („Śladami Boga”), na swój sposób tworzy odę na jego cześć. Dyskretnie, chociaż z uporem, podkreśla słowiańskość *Jego stopy odcisniętej na Syjonie*, nazywa go *Najemnikiem Winnicy Pańskiej i Wielkim Rybakiem*.

Tomik „W kolebce czasu” ilustrują grafiki Zbigniewa Jóźwiaka, podkreślają walor medytacyjny poezji i szczególną kompozycję liryczną. Natomiast fotografia autorki tomiku wierszy ukazuje ją na tle gór; czyżby urodzona lublinianka tęskniła za większą dynamicznością niż ta, którą otrzymała od Lublina wzniesionego i opasanego malowniczymi pagórkami?

Tadeusz Karabowicz

Z życia Kościoła

Konsekwencja dla pokoju

24 stycznia 2002 r. odbył się w Asyżu drugi Światowy Dzień Modlitw o Pokój. Przedstawiciele 43 różnych Kościołów, należących do 11 wyznań, modlili się wspólnie o pokój, wartość coraz bardziej potrzebną współczesnemu światu. *Przemoc i terroryzm są nie do pogodzenia z prawdziwym duchem religii. Potępiamy wszelką agresję i wojny w imię Boga lub religii* – apelowali w Asyżu przywódcy religijni. Człowiek coraz lepiej rozumie potrzebę i korzyści płynące z pokojowej współpracy, tworzy prawodawstwo i instytucje mające zabezpieczać pokój na wielu płaszczyznach, a jednak wciąż ulega duchowi agresywnej rywalizacji, która zwykła zamieniać się w bezpardonową konfrontację. Kościół w osobie Jana Pawła II po raz kolejny akcentuje potrzebę wspólnego wysiłku na rzecz pokoju, przypominając, że człowiek nie jest w stanie zapewnić stabilizacji i współpracy wyłącznie własnymi siłami. Dlatego też apeluje o modlitwę i dialog ponad wszelkimi podziałami. Pokój jest darem Boga udzielonym człowiekowi dla jego uświęcenia i szczęścia. Potrzeba modlitwy o ten dar, o powszedni chleb pokoju, staje się oczywista.

Asyż po raz pierwszy

Pierwsze modlitewne spotkanie w Asyżu odbyło się 27 października 1986 r. Była to oryginalna, przeprowadzona z dużym rozmachem, inicjatywa pokojowa Jana Pawła II. Oprócz wymiaru religijnego, z jego bezprecedensową deklaracją wspólnoty celów i woli współpracy w ich realizacji, nie mniej ważny pozostaje wymiar praktyczny spotkania. Na apel Ojca Świętego odpowiedziało wiele ugrupowań militarnych, oddziały partyzanckie, a nawet regularne armie różnych państw. Wszyscy oni w tym dniu zaprzestali działań zbrojnych. Ustała wymiana ognia w Sri Lance, Nikaragui, Sudanie, Angoli. Inicjatywa papieża odbiła się szerokim echem w świecie, potwierdzając duchowy autorytet głowy Kościoła i wciąż żywą świadomość potrzeby zaangażowania na rzecz światowego pokoju. Spotkanie w Asyżu jest częścią projektu pokojowego Stolicy Apostolskiej. Jan Paweł II rozwinął działalność, której charakterystycznym punktem

jest Światowy Dzień Pokoju, obchodzony po raz pierwszy 1 stycznia 1968 r., z inicjatywy Pawła VI. Pierwszy dzień nowego roku jest dniem głoszenia orędzi, dających wyraz nieustannej troski Kościoła o pokój i bezpieczeństwo na całym świecie. Dotykając szerokiego spektrum zagadnień i problemów związanych z aktualnymi wydarzeniami, orędzia są kierowane do ludzi zajmujących różne stanowiska, których łączy wspólne, choć różnorodne w formie realizacji, zaangażowanie na rzecz osiągnięcia jednego celu.

Potrzeba, by wołać raz jeszcze

16 lat temu w Asyżu papież, podkreślając przełomowy charakter spotkania, powiedział: *Po raz pierwszy w historii spotkaliśmy się: Kościoły chrześcijańskie, Wspólnoty kościelne i religie świata, w tym miejscu poświęconym świętemu Franciszkowi, aby złożyć świadectwo przed światem, każdy z nas zgodnie ze swymi przekonaniami, że pokój ma charakter transcendentny. (...) Ale równocześnie gotów jestem przyznać z pokorą, że katolicy nie zawsze byli wierni temu przeświadczeniu swojej wiary. Nie byliśmy zawsze „czyniącymi pokój”.* 27 stycznia 2002 r. Ojciec Święty zakończył wspólną deklarację apelem: *Nigdy więcej przemocy! Nigdy więcej wojny! Nigdy więcej terroryzmu! Niech w imię Boga każda religia niesie na ziemi sprawiedliwość i pokój, przebaczenie i życie, miłość!* Alarmujący ton nie powinien nas dziwić ani gorszyć, bowiem ostatnie miesiące zostały mocno naznaczone agresją, fałszywie legitymizowaną argumentami religijnymi. Po 11 września 2001 r., w chwili przerażenia, któremu towarzyszyło biblijne pomieszanie języków, media dały upust bogactwu diagnoz, stawianych przez najróżniejsze środowiska, dla których atak członków Al-Kaidy był świetną okazją do zaistnienia w eterze i w świadomości ludzi. Światowa opinia publiczna potrzebowała potwierdzenia tożsamości religii przez najbardziej wiarygodne autorytety. Papież wraz z patriarchami prawosławnymi, rabinami, protestantami, muftimi muzułmańskimi, hinduistami, buddystami, szintoistami i przedstawicielami religii afrykańskich oznajmili jednym głosem, iż instrumentalne traktowanie religii w celu szerzenia nienawiści zaprzecza jej istocie, którą jest droga miłości i pokoju. Jednym z wymiernych rezultatów apelu było odkłamanie fałszywej, odradzającej się jak feniks z popiołów, tezy, jakoby religia była tworem społeczności rozwijających się, które na pewnym etapie są gotowe do jej odrzuce-

nia w imię prawdziwej wolności i emancypacji człowieka. Epigoni pozytywistycznej wizji świata nie dają za wygraną, podnosząc głowy nad zgłiszczami wież World Trade Center – ucieleśniającymi, ich zdaniem, ciasnotę rozumu opętanego przesądem religii. Na szczęście głosy te stanowią margines opinii dominującej w mediach.

Gorąca wigilia

W niedzielę przed dniem modlitw o pokój, po modlitwie Anioł Pański, papież zapewniał, że wspólna modlitwa ludzi różnych wyznań nie jest wyrazem synkretyzmu religijnego, że zaproszeni goście będą zwracać się do Boga we wzajemnym poszanowaniu dla odmienności wyznań. Przekonanie o naglącej potrzebie pokoju, który jest darem Boga, zjednoczy ludzi zebranych w Asyżu i na całym świecie we wspólnej modlitwie.

Niemalym przełomem była obecność w Asyżu biskupów rosyjskiego Kościoła prawosławnego: metropolity wołkomyskiego i jurjewskiego Pitrima, biskupa korsuńskiego Innokientija oraz biskupa Hilariona. Jeszcze dwa lata temu wypowiadali się oni przeciwko nabożeństwom ekumenicznym, uznając je za sprzeczne z kanonami wiary prawosławnej i podważające autorytet Kościołów prawosławnych. Potwierdzając obecność biskupów w Asyżu, przedstawiciel patriarchatu moskiewskiego podkreślił, iż wysoki szczebel delegacji świadczy o uznaniu pokoju za podstawowy warunek rozwoju.

Nie zabrakło wszakże opinii dalekich od entuzjazmu. Zanim rozpoczęły się modlitwy, w mediach odezwały się głosy sceptyczne wobec inicjatywy papieża. Rzymscy korespondenci mówili o braku zainteresowania ze strony włoskiego społeczeństwa, choć skupionego na gwałtownych posunięciach premiera Berlusconi, to generalnie niezbyt zaangażowanego w aktualne wydarzenia. Zwrócono uwagę na niską rangę przybyłych gości, podkreślając nieobecność Dalaj Lamy (przebywał w tym czasie w szpitalu). Zauważono nawet brak entuzjazmu wśród najbliższego grona papieża, któremu zarzucono mnożenie gestów pojednania, pozostających bez oddźwięku szczególnie wśród przedstawicieli islamu i prawosławia. Swoje trzy grosze dorzucili lefebryści, wykorzystując kolejną okazję do krytyki Watykanu. Pojawiły się też bardziej ogólne opinie, w których mówiono o słabej znajomości innych religii ze strony chrześcijan. Jeśli w istocie tak jest, to inicjatywa wspólnych modlitw zyskuje kolejne uzasadnienie.

Stary dworzec do nowych celów

W czwartek o 8.30 rano z mało używanego dworca kolejowego w Watykanie wyruszyło siedem wagonów wypożyczonych przez ministra infrastruktury i transportu Pietro Lunardiego, który również wziął udział w trwającej dwie godziny podróży. Osobliwością watykańskiego dworca jest jego historia. Położony w Ogrodach Watykańskich budynek wznosił w 1929 r. Pius XI, który zresztą nigdy z niego nie skorzystał. Papieże wyjeżdżali z Watykanu pociągiem tylko dwa razy: Jan XXIII udał się koleją do Loreto i Asyżu, a Jan Paweł II podczas obchodów dnia kolejarza pojechał na rzymską stację Termini. Sale dworca, obecnie wykorzystywanego jako stacja towarowa, zostały wyremontowane. Do dzisiaj nie ma założonej trakcji elektrycznej, wskutek czego z dworca wyjechała lokomotywa spalinowa, którą na stacji San Pietro, tuż za granicą Watykanu, zastąpił elektrowóz. Pasażerowie odbyli podróż w zwykłych wagonach pasażerskich bez przedziałów. Oprócz wiwatujących tłumów, zgromadzonych na mijających po drodze stacjach, ekipie towarzyszyła eskorta włoskich służb specjalnych.

Jedność różnic

W Asyżu gości przywitał premier Włoch, Silvio Berlusconi. Po przybyciu do klasztoru franciszkanów wszyscy zebrali się na dziedzińcu przed bazyliką Św. Franciszka, gdzie wzniesiono namiot zdolny pomieścić ponad 2 tys. osób. Niezwykłą atmosferę z pewnością współtworzyły niezwykle stroje i gesty modlitewne przywódców religijnych, oddające bogactwo kultur odległych rejonów świata. Spotkanie rozpoczął Jan Paweł II. Podkreślając szczególne znaczenie pokoju zwłaszcza po 11 września, papież wskazał na przyczyny wojen i konfliktów mających swe źródło w ucisku i zepchnięciu na margines. Następnie głos zabierali przedstawiciele poszczególnych wyznań.

W południe goście udali się na modlitwy do przygotowanych na tę okazję zabytkowych sal konwentu franciszkanów, z których usunięto wszelkie symbole chrześcijańskie. W poszczególnych salach uczestnicy modlili się zgodnie z własną wiarą, tradycją i językiem. Ojciec Święty, dając wyraz poszanowania dla odmienności religii, nie użył znaku krzyża, błogosławiąc zgromadzonych.

Po obiedzie goście ponownie spotkali się na dziedzińcu przed bazyliką Św. Franciszka, gdzie podjęli wspólne zobowiązanie do działań na rzecz pokoju. W symbolicznym geście każdy zapalił lampkę oliwną, którą następnie umieścił w wielkim kandelabrze. Delegaci w ogólnej deklaracji akcentowali różne czynniki tworzące światowy pokój. Hojjatoleslam Ghomi, przedstawiciel islamu, podkreślił problem uchodźców oraz cierpienie kobiet i dzieci, szczególnie narażonych na przemoc podczas długich wędrówek i obozowego życia. Metropolita Pitrim z Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej wskazał na potrzebę rozwoju kultury dialogu jako medium wzajemnej komunikacji, zaufania i jedności. Duchowny konfucjański Chang-Gyou Choi apelował o postawę zdecydowanego stawiania po stronie biednych i samotnych, pozbawionych praw. Potrzeba, aby ludzie wierzący mówili w ich imieniu i nie pozwolili, by świat o nich zapomniał. Mesach Krisetya, przewodniczący Światowej Konferencji Mennonitów, mówił o nierozdzielności pokoju i sprawiedliwości, które winny określać drogę rozwoju ludzkości w duchu nadziei i wiary. *Uczyń drugiemu to, co chciałbyś, aby uczyniono tobie* – złota zasada realizowana zgodnie z przykazaniem miłości bliźniego, jest warunkiem budowy pokoju i realizacji dobra wspólnego społeczności ludzkiej, stwierdził patriarcha ekumeniczny Bartłomiej I. Jan Paweł II zamknął wspólną deklarację profetycznym apelem o zaprzestanie wojen i wzajemne przebaczenie. Późnym popołudniem goście, których na dworcu w Asyżu pożegnał prezydent Włoch Carlo Azeglio Ciampi, wrócili pociągiem do Watykanu.

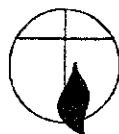
En route!

Tak miał ponoć zawołać jeden z uczestników spotkania przed odjazdem z miasta św. Franciszka. Po każdym ważnym spotkaniu rodzi się wiele niewypowiedzianych wątpliwości, nieco mniej konkretnych pytań, a już najmniej miejsca w postmeetingowym koszyku owoców pozostaje na gotowe odpowiedzi. I oto mamy pierwsze pytanie: W jaką drogę ruszyli ludzie wiary z różnych zakątków ziemi? Zjednoczeni w modlitwie na ziemi uświęconej dziełem Biedaczyny z Asyżu, czy będą potrafili dalej trwać w unii pragnienia, które jest tęsknotą samego Boga? Spytajmy również samych siebie o nasze poczucie odpowiedzialności za pokój i wzajemną życzliwość. Jest to zaczątek rachunku sumienia, który jawi się jako konsekwencja nasze-

go wyznania wiary w jedyne Boga. Zwykliśmy bowiem patrzeć na tego rodzaju wydarzenia z dystansu setek mil geograficznych i mentalnych okiem niezaangażowanego obserwatora. A tymczasem spotkanie to wniesie wkład w budowę pokoju na fundamencie wiary, o ile nasze życie da osobisty wyraz tej wierze spragnionej pokoju.

Po spotkaniu w Asyżu miejsce sceptycznych komentarzy zajęły głosy uznania dla konsekwencji, z jaką papież prowadzi działalność pokojową. Podkreślono unikalny wymiar spotkania, owocujący kiedyś narodzinami, a teraz potwierdzeniem żywotności „ducha Asyżu” z jego charakterystycznym rysem dialogu międzyreligijnego, połączonego z zaangażowaniem na rzecz pokoju i sprawiedliwości w świecie. Jak słusznie zauważono w jednej z naszych gazet, Jan Paweł II, realizując kolejne inicjatywy na rzecz pokoju, wyróżnia się szczególnie jedną słabością – grzeszy przesadą. Podobnie jak kiedyś Nazarejczyk.

Dominik Ciołek SJ



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.**