

przegląd powszechny

11/987/2003

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI - Warszawa

WYDAWCA

Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

Wydawnictwo RHETOS

Pismo stowarzyszone w Konsorcjum Prasowym WAM

RADA REDAKCJI

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

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Jacek Bolewski SJ

Grzegorz Bubel SJ

Dominik Ciolek SJ

Jan Halbersztat

Tomasz Kot SJ (z-ca red. naczelny)

Wacław Oszejca SJ (red. naczelny)

Hanna Stompor

Prenumerata:

roczna 88,00 zł

za 1 półrocze 48,00 zł

(cena egzemplarza poza prenumeratą 10,00 zł)

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

Konto prenumeraty:

PBH PBK S.A. O/Warszawa

nr konta:

18 1060 0076 0000 4041 8012 1869

OPRACOWANIE TECHNICZNE, SKŁAD I ŁAMANIE

Bożena Goślińska

ADMINISTRACJA

Teresa Pietrzak

Wydawnictwo RHETOS

tel./fax (0-22) 849 02 71

www.rhetos.pl

e-mail: wydawnictwo@rhetos.pl

„PRZEGŁĄD 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

Konto redakcji:

Bank PKO BP VI Oddział w Warszawie

nr konta 34 10201068 123070142

ul. Bagatela 15

00-585 Warszawa

ISSN 0209-1127

Druk: ARWIL s.c., ul. Czeresniowa 16, 02-456 Warszawa, tel. (022) 722-03-17

Numer zamknięto 25 X 2003 r.

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

Maksymalny planowany nakład – 2000 egz.

Spis treści

Memento mori, memento vitae	187
------------------------------------	-----

Jacek Bolewski SJ, Mirosław Paciuszkiewicz SJ

Żywy dialog o śmierci	192
------------------------------	-----

Jak duszpasterz z teologiem o sprawach ostatecznych rozprawiali

Ojcowie jezuici: Jacek Bolewski, teolog, i Mirosław Paciuszkiewicz, duszpasterz, rozmawiają o śmierci, o jej osławianiu, o osławianiu się z nią, przejściu przez nią jak przez próg wiodący do życia wiecznego, do pełni zjednoczenia z Bogiem-Miłością.

Dominik Ciołek SJ

Zrozumieć przykazania kościelne	209
--	-----

Zmiany w przykazaniach kościelnych są konieczne. Nie oznacza to bynajmniej relatywizowania znaczenia prawd wiary ani kwestionowania autorytetu Kościoła. Jest to raczej wyraz wiary, że Kościół na ziemi jest Kościołem pielgrzymującym ku Prawdzie ostatecznej. Nie jest posiadaczem Prawdy, ale jest jej podporządkowany.

Izabella Smentek

Wiem, komu uwierzyłem	221
------------------------------	-----

W przeddzień nadania kard. Avery'emu Dullesowi SJ doktoratu honoris causa przez Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie

Avery Dulles dostrzega potrzebę uelastycznienia języka teologii i kerygmatu. Biblijne symbole i obrazy nie zawsze trafiają do zurbanizowanego i zsekularyzowanego społeczeństwa. Amerykański teolog widzi trudności, ale także stanowczo sprzeciwia się odrzuceniu tego, co przez wieki kształtowało umysły chrześcijan i jest nośnikiem prawdy objawionej.

Avery Dulles SJ

Kiedy przebaczać?	229
--------------------------	-----

Duch przebaczenia jest niezbędny do przetrwania ludzkiej wspólnoty – rodziny, społeczności lokalnej, narodu czy ludzkości. Jest także niezbędny do tego, by każdy człowiek mógł otrzymać przebaczenie od Boga, które samo w sobie nie rozwiąże wszystkich problemów osobistych i społecznych, ale bez niego te problemy nie dadzą się rozwiązać.

Tomasz P. Terlikowski

Chrześcijaństwo przedefesy, czyli o nestorianizmie jako pewnym nieporozumieniu chrystologicznym	240
--	-----

Historia i doktryna chrześcijańskich Kościołów wschodnich jest w Polsce niemal nieznaną. A przecież poznanie ich tradycji może wnieść wiele nowego światła, no-

wego spojrzenia, w uwikłany we własne tradycyjne spory wyznaniowe dialog ekumeniczny w świecie zachodnim.

Rafał Zarzeczny SJ (tłum. i oprac.)

Etiopska modlitwa Mojżesza 251

Urszula Michalak ursz. SJK

Wiersze 255

Marek Budziarek

Miesiąc z życia Jehudy Lubińskiego 259

Łódzkie getto było jednym z największych w okupowanej Europie i najdłużej funkcjonujących na ziemiach polskich. Zorganizowane w najbiedniejszej dzielnicy Łodzi – na Bałutach – stało się ogromnym obozem pracy, miejscem wegetacji i śmierci kilkuset tysięcy Żydów polskich, czeskich, niemieckich, austriackich, luksemburskich.

Jehuda Lubiński

Getto Litzmannstadt 1941 – pamiętnik 268

Publikowany po raz pierwszy fragment pamiętnika mieszkańca łódzkiego getta, Jehudy Lubińskiego, przedstawia miesiąc z jego życia (styczeń 1941 r.). Stanowi zapis codziennej egzystencji w „dzielnicy śmierci”. Rękopis pamiętnika przechowywany jest w Muzeum Historii Miasta Łodzi.

Jerzy Gaul

Pod wulkanem przeszłości. Cena „aksamitnej rewolucji” 282

Gwałtowne rewolucje niszczą struktury minionego świata, dawne wartości i normy życia społecznego. Tyrani i ich poplecznicy odchodzą w niesławie. Rewolucje „aksamitne” przebiegają w sposób bezkrwawy. Prześladowani i prześladowcy spotykają się przy okrągłym stole. Kto jednak płaci cenę „aksamitnej rewolucji”?

Zbigniew Ambrożewicz

Totalitaryzm czy wolność?

Ks. A. Jakubisiaka spojrzenie na niektóre kwestie polityczne 294

Trudno jednoznacznie zaklasyfikować głoszone przez ks. Augustyna Jakubisiaka poglądy. Wróg totalitaryzmów, ale i nieufny wobec instytucji państwa demokratycznego; obrońca liberalizmu, ale krytyczny w stosunku do nierówności ekonomicznych kapitalizmu; obeznany z naukami przyrodniczymi, ale zwalczający teorię ewolucji; zawsze broniący autonomii jednostki ludzkiej.

Ks. Andrzej Kobyliński

Interpretacja nowożytności w filozofii Maxa Schelera 308

Max Scheler jest jednym z myślicieli XX w., którzy podjęli próbę zrozumienia specyfiki epoki nowożytnej. Nie wypracował jednak własnej wizji nowożytności, ale

poddał analizie charakterystyczne dla niej fenomeny. Przyczyną odrzucenia przez Schelera nowożytności jest jego niechęć do materialistycznej wizji świata, a także gorliwość nawróconego na katolicyzm neofity.

Sesje-sympozja

Krzysztof Mądel SJ: Ile jest Europ? 320

(Konferencja „Jedna czy dwie Europy? Rola Kościoła katolickiego w procesie integracji europejskiej”, Kraków 12-13 IX 2003 r.)

Teatr

Joanna Godlewska: Szantażom mówimy: nie 322

(Teatr Kiyama z Japonii, „Bosonogi gen”, scenariusz i reżyseria – Kyo Kijima)

Film

Jan Pniewski: Efekt pewnej korekty 324

(„Stara baśń. Kiedy Słońce było Bogiem”, reżyseria – Jerzy Hoffman)

Książki

Adriana Szymańska: Żyć, aby wierzyć 327

(Jarosław Mikołajewski, „Którzy mnie kochają”)

Mieczysław Orski: Opowieść o ostatnich „niosących miłość” 331

(Aleksander Jurewicz, „Prawdziwa ballada o miłości”)

Marek Błaza SJ: Próba obiektywnego spojrzenia 334

(Antoni Kuczyński /red./, „Kościół katolicki na Syberii. Historia. Współczesność. Przyszłość”)

Jan Pleszczyński: Abecadło żurnalisty 338

(Mariusz Ziomecki, Krzysztof Skowroński, Tomasz Lis, „ABC dziennikarstwa. Wskazówki i porady nie tylko dla początkujących”)

Jarosław Naliwajko SJ: Pokuta ponad wszystko 342

(Gad Lerner, „Krucjaty. Tysiąc lat nienawiści”)

Rafał Madajczak: Człowiek, nie kukła 346

(Jan Grzegorzczak, „Adieu. Przypadki księdza Grosera”)

Z życia Kościoła

Dominik Ciołek SJ: Krok po kroku – Słowacja 2003 349

Każdego dnia rosła liczba wiernych, a atmosfera stawała się bardziej serdeczna. Magia oddziaływania papieża zadziałała na przekór widocznemu osłabieniu. Ostatniego dnia ujrzelśmy dwa znaki: wzniesiona nad ołtarzem postać Ukrzyżowanego i siedzący u Jego stóp świadek mocy płynącej z góry.

Sommaire

Memento mori, memento vitae 187

Jacek Bolewski SJ, Mirosław Paciuszkiewicz SJ

Un dialogue vivant sur la mort 192

Ou comment s'en entretenaient un prêtre en charge de pastorale avec un théologien.

Les pères jésuites Jacek Bolewski, théologien, et Mirosław Paciuszkiewicz, chargé de pastorale, parlent de la mort, de son apprivoisement, de la manière d'en prendre le pli et de son franchissement, comme on franchit le seuil menant à la vie éternelle jusqu'à l'union totale avec Dieu-Charité.

Dominik Ciołek SJ

Comprendre les commandements de l'Eglise 209

Des changements dans les commandements de l'Eglise sont indispensables. Cela ne signifie nullement une relativisation des articles de foi ni une remise en question de l'autorité de l'Eglise. C'est plutôt l'expression de la foi que l'Eglise ici-bas est une Eglise en pèlerinage vers le Vérité éternelle. Elle n'est pas possesseur de la Vérité mais elle lui est subordonnée.

Izabella Smentek

Je sais à qui j'ai fait foi 221

A la veille de la remise au cardinal Avery Dulles SJ du doctorat honoris causa par la Faculté Théologique Pontificale de Varsovie

Avery Dulles perçoit le besoin d'un assouplissement du langage de la théologie et du kérygme. Ce n'est pas toujours que les symboles et les images bibliques émeuvent la société urbanisée et sécularisée d'aujourd'hui. Le théologien américain voit les difficultés, mais s'oppose fermement à un rejet de ce qui, au fil des siècles, formait les esprits des chrétiens et qui est porteur de la vérité révélée.

Avery Dulles SJ

Quand faut-il pardonner? 229

L'esprit du pardon est indispensable à la durée de la communauté humaine qu'il s'agisse d'une famille, d'une collectivité, d'une nation ou de l'humanité. Il est aussi nécessaire à ce que tout homme puisse bénéficier du pardon de Dieu, lequel, considéré en soi, n'est pas à même de résoudre tous les problèmes personnels ou collectifs, mais sans lui, ces problèmes ne se prêtent à aucune solution.

Tomasz T. Terlikowski

Les chrétiens d'avant le Concile d'Ephèse, soit à propos du nestorianisme considéré comme un malentendu christologique

240

L'histoire et la doctrine des Eglises orientales sont à peu près inconnues en Pologne. Et cependant la découverte et la connaissance de leur tradition pourraient les mettre sous un jour nouveau dont aurait besoin le dialogue oecuménique du monde occidental, empêtré dans ses propres disputes religieuses traditionnelles.

Rafał Zarzeczny SJ (traduction et arrangement)

La prière éthiopienne de Moïse

251

Urszula Michalak, ursuline SJK

Poésies

255

Marek Budziarek

Un mois de vie de Yéhouda Lubiński

259

Le ghetto de Łódź (ville polonaise rebaptisée par les nazis en Litzmannstadt), fut l'un des plus grands en Europe sous l'occupation nazie et du plus long fonctionnement en Pologne. Mis sur pied dans le plus pauvre quartier de la ville – les Bałuty – il est devenu un immense camp de travail, lieu de vivotement et de mort de centaines de milliers de Juifs polonais, tchèques, allemands, autrichiens, luxembourgeois.

Yéhouda Lubiński

Le ghetto de Litzmannstadt 1941 – souvenirs

268

L'extrait des souvenirs inédits d'un déporté au ghetto de Łódź, Yehoudi Lubiński, relate un mois de sa vie – janvier 1941. Il évoque l'existence de tous les jours au «quartier de la mort». Le manuscrit de ces souvenirs est conservé au Musée d'Histoire de la Ville de Łódź.

Jerzy Gaul

Sous le volcan du passé. Le prix d'une «révolution de velours»

282

Les révolutions violentes détruisent les structures d'un monde anéanti, les valeurs et les normes d'antan. Les tyrans et leurs complices partent dans l'infamie. Les révolutions «de velours» se font sans effusion de sang. Les persécutés et les persécuteurs tiennent une «table ronde». Qui paie le prix d'une «révolution de velours» ?

*Zbigniew Ambrożewicz***Totalitarisme ou liberté?**

294

Les vues de l'abbé A. Jakubisiak sur certaines questions politiques

Il est difficile de classer d'une manière univoque les principes prêchés par l'abbé Augustyn Jakubisiak: ennemi des totalitarismes et en même temps méfiant à l'égard des institutions de l'Etat démocratique; tenant du libéralisme mais critique devant les inégalités économiques du capitalisme; rompu aux sciences de la nature mais combatif envers la théorie de l'évolution, défenseur de l'autonomie de l'individu.

*abbé Andrzej Kobyliński***Interprétation de la modernité dans la philosophie
de Max Scheler**

308

Max Scheler est un des penseurs du 20 siècle qui ont entrepris la tentative de comprendre la spécificité de l'époque moderne. Il n'a pas élaboré sa propre vision de la modernité mais il a analysé ses phénomènes les plus caractéristiques. La cause pour laquelle Scheler rejette les visions proposées par les autres peut être expliquée par son dégoût pour la description matérialiste du monde et par son zèle du néophyte converti au catholicisme.

Comptes rendus

320



Memento mori, memento vitae

Listopad... Coraz zimniej, coraz częściej pada, drzewa – w październiku jeszcze złoto-czerwone – teraz stoją już niemal nagie, szeszcząc resztkami pożółkłych liści. Lato odeszło na dobre, zima za pasem, dni coraz krótsze. Już samo to wystarczy, by pobudzić do refleksji o przemijaniu, odchodzeniu, o śmierci. A do tego jeszcze ten nostalgiczno-cmentarno-wspominkowy nastrój obecny w telewizji, prasie, nawet na wystawach sklepów. „Nasi bliscy zmarli”, „ci, którzy od nas odeszli”, „w tym roku pożegnaliśmy...” – tego typu wyrażenia goszczą na ekranach naszych telewizorów już na kilka dni przed pierwszym listopada, zwykle ilustrowane obrazkami płonących zniczy, nagrobków sławnych i mniej sławnych ludzi, doniczkowych chryzantem i osób w żałobie pochylonych nad mogiłami bliskich. W tle – obowiązkowo „Tocatta i fuga d-moll” Bacha, czasami jeszcze fragmenty „Requiem” Mozarta lub Verdiego czy „Adagio g-moll” Albiniego. I tak co roku.

Co roku także słyszymy z ekranów telewizorów – ale, niestety, często także z kościelnych ambon – wieloznaczne określenie „święto zmarłych”. Nikt już się nawet nie zastanawia, którego mianowicie dnia to wyrażenie ma dotyczyć. Smutek, nostalgia, melancholia, znicze i chryzantemy, nastrój zadumy (nad czym?) i tęsknoty (za czym?) wystarczają, aby w świecie konsumpcji i pogoni za sukcesem dać nam namiastkę przeżycia duchowego.

A przecież dla chrześcijan pierwsze dni listopada nie powinny być powodem do smutku! Najpierw obchodzimy uroczystość Wszystkich Świętych. Wspominamy ludzi, którzy przed nami trafili do Domu Ojca, czyli tam, gdzie przecież wszyscy mamy nadzieję się spotkać. Wspominamy wszystkich tych, którzy – według najstarszej chyba definicji świętości – byli (i są) po prostu *przyjaciółmi Boga*. Przyglądamy się im, cieszymy się ich wsparciem i pomocą w drodze, którą oni już przeszli, a którą my jeszcze pielgrzymujemy. Potem – drugiego listopada – wspominamy *wszystkich wiernych zmarłych*, nie tylko naszych bliskich, ale także tych, których *wiarę jedynie Bóg poznał*. To wielkie święto Ko-

ścioła – dni, w których przez znaki liturgiczne, Słowo Boże i modlitwę uświadamiamy sobie na nowo jedność Kościoła, który przecież stanowimy nie tylko my, żyjący. Ci, którzy już są u Pana, pomagają swoją modlitwą i przykładem życia tym, którzy jeszcze są w drodze. Ci z kolei modlą się za zmarłych, wypraszają im niebo – także po to, aby mieć w nim kolejnych orędowników. Kościół pielgrzymujący, Kościół oczyszczający się i Kościół chwalebny, spotykają się i tworzą wspólną przestrzeń modlitwy, dziękczynienia, uwielbienia. Tworzą jedną wspólnotę, prawdziwe Ciało Chrystusa. W tym numerze „Przeglądu Powszechnego” zaczynamy cykl tekstów o przykazaniach kościelnych. Ciekawe, ilu katolików, czytając o obowiązku uczestnictwa w mszy św. albo spowiedzi, stara się dostrzec w tej perspektywie Kościół i jego nakazy?

Poza tym – czy my, chrześcijanie, naprawdę w tę rzeczywistość wierzymy? Czy wypowiadane co niedzielę w naszych świątyniach słowa *oczekuję wskrzeszenia umarłych i życia wiecznego w przyszłym świecie* nie stały się dla nas tylko pustą, nic nie znaczącą formułką?

Jak my, wierzący w Chrystusa, podchodzimy do śmierci? Gdyby przyjrzeć się naszym cmentarzom i sposobowi sprawowania pogrzebów, można by dojść do wniosku, że niespecjalnie różnimy się w tej sprawie od niewierzących.

Psycholingwiści – psychologowie zajmujący się relacjami między zachowaniem i psychiką człowieka a używanym przez niego językiem → uważają, że to, w jaki sposób mówimy o danym zjawisku, jakich używamy określeń, skojarzeń, sformułowań, dużo mówi o naszym do niego podejściu. Jak zatem mówimy o śmierci? Czy w naszym potocznym języku naprawdę wyraża się wiara w Zmartwychwstałego?

„Spełniamy wobec naszego zmarłego ostatnią posługę” – słyszymy często na pogrzebach. Naprawdę ostatnią? Czy to oznacza, że nie będziemy już służyli mu naszą modlitwą?

„Żegnaj na zawsze”, „Odszedł od nas na zawsze” – częste napisy na szarfach, którymi ozdabia się trumnę. Na zawsze?

„Zakończył drogę życia” – w gazetowych nekrologach. Zakończył? Przecież on dopiero zaczyna!

Bardzo często takich sformułowań używają także – być może nie do końca świadomie – duchowni, którzy przecież powinni utwierdzać innych w wierze w życie wieczne. W małym miasteczku na Mazowszu miejscowy proboszcz powiesił na bramie parafialnego cmentarza tabliczkę, w której prosił o spokojne i godne zachowanie, bo – jak napisał – *...należy pamiętać, że cmentarz jest miejscem wiecznego spoczynku ciał naszych zmarłych*. Wiecznego spoczynku ciał? ... To jak w końcu z tym zmartwychwstaniem?

Pierwsi chrześcijanie nie bali się śmierci. Nie znaczy to, oczywiście, że nie bali się umierania, bólu i cierpienia – ale te zjawiska były dla nich tylko „chwilowymi niedogodnościami” towarzyszącymi przejściu do Domu Ojca. Dzisiaj stosunek do śmierci jest zdecydowanie inny – i to przede wszystkim w tej części świata, w której tyle się mówi o chrześcijańskich korzeniach kultury i cywilizacji.

Z jednej strony – jak zauważają autorzy „Żywego dialogu o śmierci”, który możemy przeczytać w tym numerze „Przeglądu Powszechnego” – śmierć stała się we współczesnym świecie tematem tabu. Staramy się o niej nie mówić, nie myśleć, zachowujemy się tak, jakbyśmy spodziewali się, że nas ten problem nie dotyczy. Nie lubimy słuchać tego, co mają nam do powiedzenia ludzie ciężko chorzy, usiłujemy maskować oznaki starzenia się, wygładzać zmarszczki, farbować siwe włosy – żeby tylko nie być zmuszonym do przypominania sobie o tym, że prędzej czy później i na nas przyjdzie kolej. Pasjonujemy się rozważaniami o dacie końca świata, za żadne skarby nie przyjmując do wiadomości, że najprawdopodobniej nasz własny, prywatny koniec świata nastąpi dużo szybciej. Gdyby dziś średniowieczni mnisi próbowali szepnąć nam: *memento mori* (*pamiętaj o śmierci*), najpewniej udalibyśmy (także przed samymi sobą), żeśmy nie dosłyszeli. Śmierć to zjawisko, o którym się nie mówi.

Z drugiej jednak strony – śmierć we współczesnym świecie zbanalizowała się, strywalizowała. W tym numerze „Przeglądu Powszechnego” możemy przeczytać pierwodruk wspomnień z łódzkiego getta. Czy ponad pół wieku po Holokauście umiemy jeszcze naprawdę przejmować się śmiercią? Codziennie czytamy o niej, oglądamy ją – o ironio

– „na żywo” na ekranach telewizorów, a nawet bawimy się w nią w wirtualnych światach stworzonych przez nasze komputery. Wypadki, trzęsienia ziemi, choroby, wojny, zamachy, mordercy i terroryści... W dobie globalnej wioski informacyjnej pełno wokół nas śmierci – pozbawionej sacrum, pozbawionej emocji, pozbawionej sensu. „To straszne” – mówimy oglądając w dzienniku informację o katastrofie samolotu i śmierci kilkuset osób – ale nie przerywamy przy tym picia kawy i pogryzania herbatników. Poruszeni jesteśmy dopiero wtedy, kiedy dowiadujemy się, że na pokładzie samolotu był ktoś nam bliski...

Kto wie, czy z tego także nie wynika nonszalancki stosunek do spraw ostatecznych. Nastoletni mordercy, dla których zabicie kolegi – albo przypadkowego przechodnia – nie stanowi problemu moralnego; gangsterzy, którzy w imię interesów swojej grupy przestępczej nie wahają się urządzać strzelaniny na środku ruchliwej ulicy; młodzi, zamożni ludzie z tzw. dobrych domów, pędzący 200 kilometrów na godzinę po miejskich ulicach, lekceważąc życie przypadkowych przechodniów; demonstranci, którzy głębokie przekonanie o słuszności swojego protestu uważają za wystarczające usprawiedliwienie do rzucania w policjantów butelkami z benzyną – itd. ...

Z tym nonszalanckim stosunkiem do śmierci – choć w mniej brutalnym wydaniu – mamy do czynienia w listopadzie na większości wielkomiejskich cmentarzy. Nikogo już nie dziwi widok osób toczących między grobami głośne rozmowy, spacerujących z papierosem w ustach, puszką piwa czy hot-dogiem. Cmentarz przestaje być locus sacer, miejscem świętym, staje się jeszcze jedną przestrzenią publiczną, miejscem spotkań towarzyskich, rekreacji, spaceru.

A przecież odwiedzenie grobu bliskiej osoby może być naprawdę przeżyciem duchowym – okazją do modlitwy, zadumy, wspomnienia całego dobra, jakie przez tego człowieka otrzymaliśmy od Boga.

Co robić? Może właśnie średniowieczne memento jest nam dziś potrzebne? Może potrzebujemy właśnie przypomnienia o śmierci – o jej nieuchronności, o tym, czym ona jest dla nas, chrześcijan? Przypomnienia, że kiedy umieramy, *nasze życie zmienia się, ale się nie kończy*, jak modlimy się w mszy za zmarłych. Może powinniśmy częściej pamiętać

o śmierci – nie o zjawiskach, jakie jej towarzyszą, nie o zniczach, chryzantemach i listopadowej melancholii, ale o Passze, o Przejściu do prawdziwego życia. Bo przecież: *Jeśli przez śmierć, podobną do Jego śmierci, zostaliśmy z Nim złączeni w jedno, to tak samo będziemy z Nim złączeni w jedno przez podobne zmartwychwstanie* (Rz 6, 5).



Jacek Bolewski SJ, Mirosław Paciuszkiewicz SJ

Żywy dialog o śmierci

Jak duszpasterz z teologiem o sprawach ostatecznych rozprawiali

Mirosław Paciuszkiewicz SJ: Dlaczego zdecydowałem się podjąć temat „oswajania śmierci”? Zainspirowała mnie lektura „Dziennika duszy” Jana XXIII. Wielkie wrażenie wywarł na mnie fakt, że ten wspałały człowiek przez całe kapłańskie życie przygotowywał się do śmierci. I wcale mu to nie odbierało humoru i dobrego samopoczucia! Wcześniej jeszcze urzekły mnie myśli o oswojeniu, jakie znalazłem w „Małym Księciu”. Mały Książę oswoił lisa, lis oswoił Księcia – uczyli się patrzeć sercem. Wcześniejsze doświadczenia czytelnicze podsunęły mi pomysł, żeby spróbować oswoić śmierć. Pomysł wydał mi się oryginalny, ale gdy sięgnąłem po grubą, uczoną książkę „Człowiek i śmierć”, zobaczyłem, że jej autor, Philippe Ariès, pierwszy rozdział zatytułował „Śmierć oswojona”. Na końcu tego rozdziału umieścił znamienne zdania: *Obecnie śmierć jest z naszych obyczajów tak wymazana, że z trudem ją sobie wyobrażamy i pojmujemy. Dawna postawa, kiedy śmierć była jednocześnie swojska, bliska i pomniejszona, słabiej odczuwana, nazbyt kontrastuje z naszą postawą. Dziś śmierć budzi taki strach, że nie śmiemy już wymówić jej imienia.* Dalej autor dodaje, że najstarsza śmierć była „oswojona”.

Jacek Bolewski SJ: Dla mnie temat śmierci wiąże się nie tyle z jej doświadczeniem, ile z pamięcią o moim śp. ojcu, Stanisławie. Miał wykształcenie techniczno-inżynierskie, ale zawsze żywił wielkie zainteresowanie dla spraw filozofii i teologii. Świadczyła o tym jego biblioteka, do której często sięgałem. Pamiętam, że z ogromnej „Dogmatyki” ks. Wincentego Granata najbardziej zainteresował mnie tom po-

święcony eschatologii. Było to trwale doświadczenie – później, jako początkujący teolog próbowałem pisać na ten temat pracę doktorską, choć ostatecznie – z różnych powodów – temat uległ zmianie. Do dziś nie powróciłem jeszcze na dobre – przynajmniej w pisaniu – do spraw ostatecznych.

Kiedy po raz pierwszy usłyszałem o Twoim „oswajaniu śmierci”, pomyślałem, że stosowniej byłoby mówić o „przyswajaniu”. Oswaja się dzikie zwierzę, przyswaja się pokarm. Mówiąc paradoksalnie – życie żywi się śmiercią (pożeraniem uśmierconego). Jeśli chodzi o obraz osławiania lisa – na pewno pierwszą reakcją na widok dzikiego zwierzęcia jest lęk. Ale jeśli mu ulegniemy – wtedy także zwierzę staje się agresywne. Mogę spróbować opanować lęk, spokojnie przyglądać się zwierzowi, a nawet – to już dużo więcej – uśmiechnąć się do niego, okazać moją akceptację. Takim „zwierzęciem” może być także śmierć. Trzeba spróbować przyjrzeć się jej – czym ona naprawdę jest? Konsekwencją będzie przyswojenie jej sobie. Wbrew temu, co mówi Ariès – dla teologa wcale nie jest oczywiste, że ta najstarsza śmierć była oswojona. Tradycja biblijna widzi w śmierci skutek grzechu, zatem najstarsza śmierć była szokiem – świadczy o tym pierwszy biblijny przykład, bratobójcza śmierć Abła z ręki Kaina. To jednak pokazuje także, że nie wszystko w śmierci musi być skutkiem grzechu – nienaturalna jest ona wtedy, gdy przerywa życie, jako efekt choroby czy zabójstwa. Natomiast trudno sobie wyobrazić życie na ziemi pozbawione śmierci.

MP: Przyznam, że gdybym zaczął teraz mówić o „przyswojeniu” śmierci, miałbym poczucie, że odchodzę od wieloletniego przyzwyczajenia. „Oswojenie”, dzięki Exupery’emu, kojarzy mi się z Małym Księciem. Myślę, że w dawnych wiekach ludzie byli bardziej spoufaleni ze śmiercią, nie odsuwali jej poza granice swoich osiedli, nie usiłowali za wszelką cenę o niej zapomnieć. Zapewne wyczuwali, że taka ucieczka nie usunie problemu, nie przezwycięży lęku.

Jestem przekonany, że oswojenie, o jakim mówię, powinno się dokonywać przez wiarę, nadzieję i miłość. Najpierw – przez wiarę w zmartwychwstanie i życie wieczne. Jeśli zabraknie tej perspektywy,

będziemy zmierzać do bezsensu i absurdu. Całe wyznanie wiary dowodzi, że naszym kresem nie jest grób, że z doczesności wstąpimy w nowy wymiar, zwany wiecznością. Coraz bardziej umacniam się w przekonaniu, że nie trzeba znać wszystkich niuansów teologicznych i filozoficznych na temat przyszłego życia, żeby głęboko wierzyć. Ludzie wierzący mają swoistą intuicję. Niejednokrotnie ci prości głębiej przeżywają prawdę wiary niż profesorowie wyższych uczelni.

JB: Dla mnie jednak ważnym problemem jest rozróżnienie – w pojęściu do śmierci i zmartwychwstania – między samą rzeczywistością a naszymi o niej wyobrażeniami. Na przykład w Nowym Testamencie, kiedy mowa jest o zmarłych wskrzeszonych przez Jezusa, słyszymy, że ci ludzie powracali do życia przerwane wcześniej. Wskrzeszenie to nie było zmartwychwstanie. Zmartwychwstanie wyobrażamy sobie jako przejście do zupełnie innego wymiaru, z którego nie ma już powrotu na ziemię. Jest w Ewangelii przypadek zagadkowy – wskrzeszenie Łazarza. Opisane jest ono jako powrót do wcześniejszego życia, ale Jezus mówi o zmartwychwstaniu, porównuje to ze swoim zmartwychwstaniem. Ponadto zmartwychwstanie Jezusa też bywa nazywane wskrzeszeniem – tam, gdzie podkreślane jest Jego człowieczeństwo mówi się, że to Ojciec za sprawą Ducha Świętego wskrzesił swojego Sługę czy Syna. Wyobrażenia o tym, jak dokonuje się zmartwychwstanie, często przeszkadzają nam przyjąć prawdę. Wiążą się one także z naszymi niewłaściwymi wyobrażeniami o śmierci. Na ogół kojarzymy śmierć z ostatnią chwilą życia – jako to, co następuje na samym końcu, a więc póki żyjemy, nie musimy się tym zajmować. Tymczasem cały proces życia idzie w parze z umieraniem. Dociera to do nas, kiedy zaczynamy odczuwać starzenie się – powolne obumieranie, krok po kroku. Kto unika konfrontacji z własnym starzeniem się, ten pozbawia się możliwości zgłębiania tego doświadczenia. Pozostaje się wtedy na powierzchni – a przecież można by dostrzec zmienność i w konsekwencji pełniej doceniać to, co jest tu i teraz, widzieć, że poza zmiennością jest także element stały, coś, co trwa. Wtedy uczymy się akceptować śmierć już teraz, w tym życiu. Jeśli z taką postawą wejdziemy w tę ostatnią chwilę,

będziemy przygotowani na jej przeżycie. Najpełniej ujął to św. Paweł, mówiąc: *Nie poddajemy się zwątpieniu, chociaż bowiem niszczyje nasz człowiek zewnętrzny, to jednak ten, który jest wewnątrz, odnawia się z dnia na dzień* (2 Kor 4,16). Liczy się postawa wewnętrzna, wzrastanie w świadomości, aby nasze życie było każdego dnia pełniejsze – trzeba pogodzić się z obumieraniem.

MP: Bardzo ważne jest rozróżnienie wskrzeszenia i zmartwychwstania. Czytałem książkę o Łazarzu – nie pamiętam autora ani tytułu – w której Łazarz wcale nie był zachwycony, kiedy Jezus go wskrzesił, bo już zakosztował innego życia, inna perspektywa już się przed nim otworzyła. Jeśli mamy takie perspektywy – to dlaczego uciekamy od śmierci? Chyba dlatego, że nasza wiara jest niekonsekwentna. Zwrócił na to uwagę już św. Cyprian w III w. po Chrystusie, gdy w „Traktacie o śmierci” pisał, że chociaż prosimy o spełnienie się woli Boga, to jednak kiedy wzywa nas On do odejścia z tego świata – nie chcemy poddać się Jego rozkazom. Sprzeciwiamy się, wzbraniamy, odchodzimy stąd przymuszeni, a nadto oczekujemy nagrody wiecznej od Tego, do którego tak niechętnie idziemy... Ale skąd te opory wobec śmierci, mimo wspaniałej perspektywy? Przecież *ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało...* (1 Kor 2,9). Być może wielu ludzi przeraża to, co towarzyszy śmierci – cierpienie, mimo wszystko droga w nieznanne, rozkład naszego ciała. Te okoliczności przysyłają nam Boga Żywego, który jest Miłością i przygotował nam dom, w którym *jest mieszkań wiele* (J 14,2).

JB: Dlaczego wiara w Boga nie wystarcza, żeby nas przygotować do śmierci? Przypomina mi się dowcip, w którym człowiekowi objawia się anioł i mówi, że ma dla niego dobrą i złą wiadomość. Dobra jest taka, że na pewno pójdzie do nieba. Zła – że to się stanie już dziś... Jakby to były dwie różne rzeczywistości – śmierć i nasze wyobrażenia o niebie. Tymczasem wiara nie dotyczy śmierci – wiara dotyczy życia! Bóg jest pełnią życia. Już w Starym Testamencie Izraelici uważali życie za największy dar od Boga. Wielka liczba lat życia przypisywana postaciom biblijnym miała symbolizować wielkość tego daru. Patriarchowie

umierali syci lat, cieszyli się potomstwem, które przedłużało ich pamięć. Więcej, wiara w Boga Żywego nie potrzebowała wyobrażeń o życiu przyszłym – to jest fenomen wiary Izraela na tle innych narodów, których wizje przyszłego życia były bardzo rozbudowane. Jednak i w Izraelu stopniowo pojawiały się takie wyobrażenia – tam, gdzie Grecy mówili o Hadesie, w Biblii pojawił się Szeol. To zrodziło problem, czy cienie w Szeolu – bo to nie były dusze nieśmiertelne, tylko cienie – będą tam przebywały wiecznie, czy jednak Bóg na nowo wskrzesi je do życia... Najgłębsze wypowiedzi Starego Testamentu o życiu przyszłym wskazują, że człowiek, żyjący już teraz, we wspólnocie z Bogiem, żywi nadzieję, że Bóg przeprowadzi go także przez próg śmierci. Chrystus nawiązał do tego w swoim „dowodzie” prawdy o zmartwychwstaniu przeciwko saduceuszom, mówiąc im, że *Bóg jest Bogiem Abrahama, Izaaka i Jakuba, a przecież On jest Bogiem żywych...* (por. Mk 12,26-27) – a zatem umarli żyją w Nim.

MP: Powróćmy jednak do oswojenia. Sam termin „oswojenie” odbieramy pozytywnie, wydaje mi się jednak, że można mówić o dobrym lub złym oswojeniu ze śmiercią. Niewątpliwie dobre jest to, które znajdujemy u Jana XXIII. Ks. Roncalli, później biskup, kardynał, w końcu papież ufnie i radośnie czekał na spotkanie z Panem. Przez wiele lat oswajał śmierć, myśląc o niej doznawał wielkiego spokoju i pocieszenia, pragnął połączenia się z Bogiem i bliskimi, którzy wcześniej odeszli. Myśl o śmierci potęgowała zaufanie do Boga i pragnienie pełnienia Jego woli, motywowała do pracy i uwielbienia. To nie była postawa herosa, który „kulom się nie kłaniał i śmiercią gardził”. Od 50. roku życia każdy rok, miesiąc, każdą godzinę uważał za szczęśliwy dodatek i był za nie wdzięczny. To sprawiło, że pięknie żył i pięknie umarł.

Ale jest też złe oswojenie ze śmiercią, choćby oswojenie terrorystów-samobójców, którzy lekceważą własną śmierć i zabijają innych. Szczególnie jednak żal mi dzieci, które w dobranockach i różnych filmach setki razy oglądają śmierć, a w grach komputerowych uczą się „zabijać”, same także bywają „zabijane”. W grze komputerowej giną, ale mają do dyspozycji „jeszcze dwa życia”, a nawet więcej, jeśli umie-

ją grać... Niektóre z nich próbują potem przenieść swoje zachowania w realny świat, zabijają kolegów i dziwią się, że oni już nie wstają. A dzieci chciały tylko powielić wzorce swoich komputerowych bohaterów... Wielu dzieciom na świecie wrażliwi rodzice za wszelką cenę starają się oszczędzić widoku realnej śmierci. Długo nie mówią o odejściu kogoś z rodziny, nie zabierają na pogrzeby. A może zetknięcie się dziecka od czasu do czasu z prawdziwą śmiercią kogoś bliskiego byłoby lepszym, bardziej wychowawczym doświadczeniem niż oglądanie godzinami kryminałów albo zabijanie na ekranie komputera?

Jako chłopiec, ministrant, od czasu do czasu oglądałem na cmentarzu odkrytą trumnę. Taki widok był dla mnie zawsze okazją do zadumy i przeżycia swoistego katharsis. Widziałem śmierć starszej pani, sąsiadki, którą bardzo lubilem, gdyż zajmująco opowiadała o strachach. W chwili jej śmierci miałem wrażenie, że uczestniczę w jakimś misterium.

JB: Temat śmierci dzieci przewija się często w literaturze. Najpierw Dostojewski, później Camus używali go jako argumentu przeciwko Bogu, który – skoro dopuszcza do czegoś tak okrutnego – nie może być miłością. Ludzie, którzy w taki sposób litują się nad umierającymi dziećmi, wyobrażają sobie, że mają więcej miłości niż Bóg. To przykład zewnętrznego spojrzenia na śmierć i powierzchownej wizji Boga. Co innego patrzeć na umierającego, wyobrażać sobie, co on przeżywa i tymi wyobrażeniami pogłębiać własny ból, a co innego – przeżywać śmierć od wewnątrz. Jako wierzący musimy przyjąć, że kto przybliży się do śmierci w swym własnym życiu, ten przybliży się także do Boga, który udziela szczególnej pomocy w przeżyciu tych chwil. Refleksjom Dostojewskiego i Camusa można przeciwstawić pozytywny przykład z Bernanosa, który wielokrotnie ukazywał w swej twórczości, że dorosły tylko wtedy właściwie przyjmie śmierć, gdy wzbudzi w sobie postawę dziecka. Np. w powieści „Zły sen” wprowadza postać pisarza, który po wyczerpaniu dotychczasowych źródeł swojej twórczości planuje zaczerpnąć z najgłębszego źródła – ze swego dzieciństwa, by opisać je w kolejnym, może ostatnim dziele. Ale wtedy zostaje ostrzeżony przez swoją sekretarkę, która zwraca mu uwagę na istotę dziecka

ukrywającego się – jak w każdym dorosłym człowieku – także w pisarzu: *Jeżeli ta istota jeszcze w Panu żyje, należy ją zachować dla siebie. Trudno przyjąć, że jest ona dostatecznie silna, aby ułatwić Panu życie. Ale z całą pewnością będzie jej Pan potrzebował w godzinie śmierci...* Dlaczego? Ponieważ jedynie dziecko jest w stanie przyjąć śmierć tak, jak należy – nie w jakimkolwiek działaniu, ale... w niedziałaniu, w którym wyraża się całkowite oddanie i poddanie człowieka wobec jedyne- go działania zdolnego przenieść go poza próg śmierci. To nie dziecko zatem buntuje się przeciwko śmierci, tylko dorosły – w tej właśnie mie- rze, w jakiej patrzy nie jak dziecko, lecz z perspektywy swego oddale- nia od niego... I jak długo człowiek nie przestaje się buntować, tak dłu- go nie dopuszcza w sobie do głosu dziecka – dziecka Bożego. Osiąga jedynie tyle, że pozostaje jakby na powierzchni samego siebie – może aż do końca życia. Ale najpóźniej wtedy musi zaprzestać oporu; kiedy zabraknie mu sił, dzięki którym udawało mu się utrzymywać na po- wierzchni, wtedy – w końcu – nie może się nie poddać.

MP: Wspomniałem, że żał mi dzieci, którym za wszelką cenę oszczędza się widoku śmierci kogoś bliskiego, a pozwala na zabawę w zabijanie. Czy podobnych praktyk nie stosują wobec siebie dorośli? Potrafią uciekać nawet od myślenia o śmierci. Sartre napisał wstęp do antypowieści Nathalie Sarraut „Portret nieznajomego”. Zwrócił uwagę na scenę, którą uznał za wstrząsającą. Umierający ojciec wstaje z łóżka i w nocnej koszuli idzie do kuchni, żeby sprawdzić, czy przypadkiem córka nie kradnie mu mydła! Człowiek, który niedługo pozostawi wszyst- ko, ucieka przed sobą, przed lękiem metafizycznym – ucieka w kon- kret, jak to określa Sartre. Ten konkret może przybierać różne kształty. Może to być alkohol, sport, seks, zapamiętanie się w pracy... Pewnie i Sartre tak uciekał, jednak chciał być konsekwentny aż do absurdu. O ile wiadomo, w ostatnim okresie życia znacznie złagodził swoją postawę.

Wielu współczesnych ludzi ucieka przed myśleniem o śmierci. Są tacy, którzy także innym zakazują o niej myśleć. Założyciel i pierwszy szef „Playboya” przekazał niegdyś licznym zagranicznym wydawcom pisma przewodnik, zawierający reguły wydawania gazety. We wstępie

do niego znajdujemy takie wskazania: *W Playboyu nie wolno mówić o dzieciach, o więzieniach, o nieszczęściach, o starcach, o chorobach, nade wszystko jednak stanowczo zakazane jest mówienie o śmierci.*

JB: Taka postawa może się wiązać ze złudzeniem, że „żyć tu i teraz” znaczy cieszyć się życiem tak, jakby chwilę, którą się teraz przeżywa, można było zatrzymać. W literaturze – choćby w „Fauście” – pojawia się to pragnienie, żeby przeżyć moment, kiedy będzie można powiedzieć: *Chwilo, trwaj!* To się wiąże z niewłaściwymi wyobrażeniami życia, jakby czas można było siłą zatrzymać. A to jest przecież niemożliwe. Można próbować o tym zapomnieć, ale prędzej czy później czas upomni się o swoje prawa. Nawet jeśli ktoś chce żyć intensywnie, póki są siły, a potem skończyć ze sobą, najpóźniej wtedy dotrze do niego to, przed czym całe życie uciekał. Dlatego Jezus mówi, że do niektórych Bóg przyjdzie niespodziewanie, *jak złodziej w nocy* (zob. 1 Tes 5,2). Ale jeśli człowiek cieszy się życiem, wykorzystuje każdą chwilę i ma jednocześnie świadomość zmienności, obumierania – to chwila śmierci będzie po prostu dopełnieniem bliskości Boga przeżywanej przez całe życie. Nie szok, zawalenie się całego świata, ale dopełnienie życia.

MP: Ludzie uciekają od śmierci. Widzimy to w literaturze i na co dzień. Może przydałaby nam się pamięć o śmierci – ta, do której zachęcali średniowieczni mnisi, powtarzając: *memento mori*, pamiętaj o śmierci. Paradoksalnie odbieram te słowa jako przypomnienie o wielkiej randze życia. Mamy jedno, jedyne do dyspozycji. Nikt z nas nie zostanie *na drugie życie, jak na drugi rok w tej samej klasie* – jak mówi Tuwim. Jeśli nie przeżyję dobrze tego jedyne go życia, pozostanie krzycząca pustka na całą wieczność.

Zastanawiając się nad *memento mori*, zajrzałem do książki „O naśladowaniu Chrystusa” Tomasza a Kempis. Przeczytałem wszystkie tytuły rozdziałów – w żadnym z nich nie ma mowy o śmierci! Jest natomiast w części trzeciej rozdział „O pragnieniu życia wiecznego i wielkości dóbr obiecanych tym, co wytrwale walczą”. Oto fragment: *Chrystus: Synu, gdy czujesz, że spłynęło na ciebie z wysoka pragnienie wiecz-*

nej szczęśliwości i że pragniesz wyjść z lepianki ciała, aby móc bez końca oglądać moją nieprzycmioną jasność, rozszerz swe serce i z całą żarliwością przyjmij to święte natchnienie. Nie ma tu mowy o śmierci, ale o życiu wiecznym. Śmierć jest tylko przejściem, momentem, nad którym nie warto się zatrzymywać.

JB: Słowa *memento mori* nie znaczą, że mam ciągle, świadomie pamiętać o śmierci – to byłoby sztuczne. W Ewangelii mamy znamienny odpowiednik tych słów. Człowiek nazywany potocznie Dobrym Łotrem widzi sens śmierci Chrystusa, nie koniec wszystkiego, ale życie, zwraca się do Chrystusa ze słowami: *Memento mei!*, wspomnij na mnie. Jezus odpowiada mu: *Dziś będziesz ze Mną w raju* (Łk 23,43). To „dziś” nie zaczyna się dopiero po śmierci, ono zaczęło się już w chwili, kiedy Jezus te słowa wypowiadał. Jeśli człowiek cały, bez reszty otwiera się na Jezusa, na Jego tajemnicę – On prowadzi przez życie i przeprowadzi także przez drogę śmierci.

MP: Człowiek staje w obliczu śmierci – i oto otwiera się perspektywa wieczności: *dziś będziesz w raju*.

JB: Właśnie! To „dzisiaj” już się zaczyna. *Memento mori* – *memento mei*. Przedłużeniem tej pamięci jest Eucharystia, pamiątka śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Wiemy, że ta pamiątka w znaczeniu biblijnym jest uobecnieniem, obecnością w nieustającej pamięci Boga. To nam przypomina, że naprawdę jesteśmy zachowani w „pamięci” Boga, w Jego życiu – uczestnicząc w Eucharystii wchodzimy w życie Jezusa. Spotykamy się pod znakami Jego śmierci – Jego Ciało za nas wydane i Krew za nas przelana to wspomnienie śmierci – ale spotykamy się ze Zmartwychwstałym, przyjmujemy Go, przyswajamy sobie Jego życie. I w ten sposób oswajamy się ze śmiercią, bo przyswajamy sobie pełnię życia – Chrystusa zmartwychwstałego.

MP: Dzisiaj sobie uświadomiłem, że także Tomasz a Kempis najczęściej pisze o śmierci właśnie w czwartej części „O naśladowaniu Chry-

stusa”, zatytułowanej „Sakrament ołtarza”. W tym kontekście śmierć ma najgłębszą, najbardziej chrześcijańską wymowę.

JB: Można dodać, że Eucharystię tradycyjnie nazywano wiatykiem, czyli pokarmem na drogę. My to często kojarzymy z pokarmem na drogę do wieczności, udzielanym umierającemu przed śmiercią, a przecież to jest pokarm na drogę życia, które już tutaj się zaczyna. Bogu zależy na tym, żeby nasze przyswajanie śmierci zaczęło się w obecnym życiu – wtedy nasze życie na ziemi staje się pełniejsze, przestajemy ulegać lękom i krępującym nas przywiązaniom. Samo życie uczy nas, że z biegiem lat tracimy zdrowie, ubywa ludzi, których kochamy. Kiedy płacemy nad grobem – wydaje się nam, że oplakujemy zmarłego, a tak naprawdę oplakujemy stratę, którą odczuwamy. A może trzeba by się zatrzymać nad tym, co w tym momencie zyskujemy, skoro każda strata jest otwieraniem miejsca dla nowego życia.

MP: Muszę przyznać, że jeśli chodzi o rozumienie śmierci, to wiele zawdzięczam ludziom starszym, którym przez lata służyłem jako kapłan. Widziałem, jak ci ludzie gaśli w sensie fizycznym, ale widziałem także ogromne duchowe dojrzewanie. Przypomina mi się człowiek, którego spotkałem w Płocku. Powiedział mi: *Urządziłem się w tym życiu, dzieci wyposażylem, domy pobudowałem... Teraz chciałby się człowiek nacieszyć tym wszystkim, a musi odejść*. Ten człowiek zrozumiał, że będzie musiał oderwać się od tego wszystkiego, co zgromadził przez lata. Albo pewna starsza pani, mająca już ponad 103 lata. Po prostu mnie rozbroiła, kiedy powiedziała: *Chciałabym jeszcze pożyć, żeby zobaczyć, jak rosną moje prawnuki*. Ci ludzie trzymali się życia, ale obserwowałem w nich przedziwne dojrzewanie do śmierci, w miarę, jak przychodziło doświadczenie cierpienia. Kiedy życie dokucza, kiedy się cierpi – człowiek nie chce tego przedłużyć, powoli dojrzewa do śmierci.

JB: Cierpienie wiąże się ściśle z tajemnicą śmierci. Można próbować walczyć z cierpieniem, starać się je zmniejszać, ale ostatecznie

– cierpienie jest nieuchronne, jest granicą ludzkiego działania. Życie to więcej niż działanie, warto pamiętać o mądrej maksymie *sequitur esse*, co można by przełożyć na dzisiejszy język: ważniejsze od tego, co robisz, jest to, kim jesteś... I nie chodzi tu o pozycję związaną ze stanowiskiem czy różnymi zewnętrznymi „dodatkami”, ale ważna jest wewnętrzna postawa, samo bycie. Gdy człowiek staje się z wiekiem coraz słabszy, nie znaczy to, że jego życie traci wartość, ale odsłania się druga strona, gdzie liczy się coś innego niż działanie. Od starszych ludzi, którzy z pogodą akceptują swój stan, nie oczekujemy, że będą dokonywać wielkich czynów. Po prostu czujemy się dobrze w ich obecności, czujemy, że ich bycie, ich spokojne trwanie ma w sobie jakąś ogromną siłę. Spokój, który z nich emanuje, może innym pomóc rozumieć starość. Dzieci lgną do starszych ludzi, pogodzonych z wiekiem i wszystkim, bo wyczuwają w nich spontaniczny pokój, brak agresji, akceptację. Ten wymiar „bycia poza działaniem” także otwiera nas na to, co nas czeka po śmierci, gdzie kończy się działanie, a zaczyna po prostu bycie z Bogiem.

MP: Walka z cierpieniem to nie wszystko. Od początku dziejów ludzie starają się przedłużać życie. Nowe leki, zabiegi, ogromny postęp medycyny... Wielu ludzi pozostaje na świecie dzięki sztucznemu oddychaniu, kroplówkom, aparatom podtrzymującym życie. Amerykański lekarz, David Kessler, jeden z rozdziałów swojej książki „Śmierć jest częścią życia. O prawo do godnego umierania” poświęca prawo człowieka do śmierci. Opowiada historię jednego z pacjentów, który chciał już zrezygnować z podtrzymywania życia, ale jego żona stanowczo się temu sprzeciwiała. Nie mówię o przyspieszaniu śmierci, ale o zrezygnowaniu z jej sztucznego odraczania „na siłę”. Stajemy przed paradoksem – za wszelką cenę próbujemy przedłużać życie. Średnia długość życia rośnie, ale szybko okazuje się, że ten długo żyjący człowiek zaczyna być problemem, sprawia innym kłopoty, wymaga pielęgnacji, przeszkadza... Pojawia się problem – jak się go pozbyć, jak skrócić jego życie zgodnie z obowiązującym prawem? Mówi się wtedy o eutanazji. Czy nie mamy do czynienia ze swoistą schizofrenią?

Czemu ma służyć ogromny postęp medycyny – czy to ma być postęp dla postępu? A swoją drogą – jeśli chodzi o średnią długość życia, to można się zastanowić, czy ona nie maleje zastraszająco? Gdyby komuś udało się policzyć, ile miliardów istnień przerwano jeszcze przed narodzeniem – może tę średnią długość życia należałoby umieścić poniżej progu narodzin?

JB: Ludzie, którzy są blisko śmierci, którzy coraz bardziej cierpią, mówią często: *Nie boję się śmierci, wiem, że po drugiej stronie czeka na mnie Bóg, ale boję się umierania, cierpienia*. Tymczasem paradoks wiary polega na tym, że Bóg nie czeka na nas dopiero po drugiej stronie, żeby przytulić do swego serca, ale już teraz, wraz ze mną, znosi cierpienie. Przychodzi tu na myśl Księga Hioba. Hiobowi wydawało się w cierpieniu, że Bóg staje się jego przeciwnikiem, przybierając niemal szatańskie rysy. Tymczasem Bóg w tajemniczy sposób uczestniczył w jego cierpieniu. Co to naprawdę znaczy, okazuje się dopiero w misterium Jezusa Chrystusa. Tej tajemnicy „nie obejdziemy”, każdy z nas musi się z nią zmierzyć. Bóg jest obecny – tu i teraz – we wszystkim, co przeżywamy. Jeśli cierpię, zwłaszcza śmiertelnie, Bóg nie staje się bliski dopiero wtedy, gdy mnie przez śmierć z tego cierpienia wyzwoli, ale jest obecny w tym cierpieniu, znosząc je razem ze mną. Jego obecność należy przyjąć tak, jak ona faktycznie się objawia – inaczej niż sobie wyobrażam. Może wtedy zrozumieć tajemnicę męczenników, jak mogli przyjmować tak ogromne cierpienia. To byli ludzie, którzy całe życie przeżywali z Bogiem, wszystko z Nim znosili – a więc i sytuacja cierpienia, i śmierci była dla nich przeżywaniem bliskości Boga.

MP: Są ludzie, którzy przez cierpienie dojrzewają do śmierci. Ale są i tacy, którzy doświadczają „tęsknoty za śmiercią”, dlatego że są naprawdę zaprzyjaźnieni z Chrystusem. Przypominają się święci – Teresa Wielka, Tereska z Lisieux, Faustyna Kowalska – którzy chcieli jak najszybciej znaleźć się przy Bogu, żeby skuteczniej pomagać ludziom! Ale to nie było dążenie do śmierci – tak naprawdę to było właśnie pragnienie życia, prawdziwego Życia, jego pełni.

JB: Tak rozumiana „tęsknota za śmiercią” może być także pomocą dla osób starszych, aby w cierpieniu i umieraniu dostrzegać znak od miłującego – mimo wszystko! – Boga. Tęsknota nie może być pretekstem do ucieczki od życia, od tego, co przeżywa się tu i teraz.

MP: No właśnie – dobrze przeżywana tęsknota na pewno nie jest ucieczką.

JB: Mistycy, którzy przeżyli mistyczne zjednoczenie z Bogiem, mówią o tęsknocie do Tego, którego doświadczyli. Ale przecież Bóg chce nam dawać swoją miłość nie tylko po śmierci, ale także tu, na ziemi. Ludzie, którzy przeżyli „życie po życiu”, doświadczenie śmierci klinicznej, opowiadają o poczuciu szczęścia i o tym, że nie chcieli wracać do tego życia. Ale tu może się kryć fałszywe przeżywanie tęsknoty – bo ona ma otwierać na Boga, który działa tu i teraz. Doświadczenie „przebudzenia” czy „oświecenia”, o którym mówią mistrzowie duchowości, prowadzi do stwierdzenia, że dla człowieka „przebudzonego” śmierć nie istnieje. To także może być mylące – tak jakby przeżywanie bliskości Boga tu, na ziemi, było wszystkim, jakby przejście przez śmierć niczego nowego już nie wносиło. Takie rozumienie byłoby jednak redukowaniem Pana Boga do naszych wyobrażeń, do naszego ziemskiego doświadczenia. To, co czeka nas „po drugiej stronie”, jest niewyobrażalne. Prawdą jest natomiast, że doświadczenie mistyczne wyzwala człowieka z lęku przed śmiercią, zresztą wyzwala z wszelkiego lęku. Człowiek, który uwalnia się od swoich przywiązań, dociera do swojego najgłębszego „ja”, poznaje, że to „ja” naprawdę jest nieśmiertelne. Biblia mówi, że w *doskonałej miłości nie ma lęku* (por. 1 J 4,18). Jeśli człowiek w pełni otwiera się na miłość Boga, jest wyzwolony od lęku. Oczywiście nie mówimy o strachu – odruchu ciała w sytuacji ekstremalnego zagrożenia, taki lęk przeżywał przecież nawet Chrystus w Getsemani. To doświadczenie prowadzi do jeszcze głębszego przeżycia Bożej bliskości – sam Chrystus *nauczył się posłuszeństwa przez to, co wycierpiał* (Hbr 5,8).

MP: W „Credo” mówimy o *świętych obcowaniu*. Rozumiem je jako wspólnotowe przeżywanie więzi, miłości między stworzeniami i mię-

dzy Bogiem a stworzeniami, a także jako wspólnotowe przeżywanie odpowiedzialności. Jesteśmy jedni za drugich odpowiedzialni, możemy sobie wzajemnie pomagać. To prawda bliska sercu. Od lat mam całą gromadkę świętych – nie tylko tych kanonizowanych – którzy są mi bliscy, z którymi rozmawiam o swoich sprawach i jestem wdzięczny Bogu, że w naszym Kościele sprawa świętych obcowania jest tak mocno postawiona.

JB: Świętych obcowanie dotyczy najpierw naszej, doczesnej wspólnoty – św. Paweł nazywa chrześcijan świętymi. Natomiast nasz kontakt ze zmarłymi – oczywiście nie mówię o wywoływaniu duchów – oznacza otwieranie się na to, co jest „po drugiej stronie”. Z chwilą śmierci kończy się czas działania, czyli święci nie „działają” w naszym rozumieniu tego słowa, raczej uczestniczą już w Pełni, i chcą się tą Pełnią z nami dzielić. My musimy umożliwić dostęp do siebie – to się dzieje przez modlitwę, zwracanie się do nich o pomoc i wsparcie. Mówimy nie tylko o kanonizowanych świętych, ale także o naszych bliskich zmarłych. Wiemy, że często na przykład wdowy „utrzymują kontakt” ze swoimi zmarłymi mężami, mówią im o swoich sprawach, dzielą się problemami i są przekonane, że oni uczestniczą w ich życiu. Podzielię się tu moim ostatnim doświadczeniem. Kiedy w tych dniach modliłem się za bliską mi zmarłą osobę, której problemy dobrze znałem, poczułem, że Bóg rozjaśnia te problemy. Pojawiło się światło – dla mnie znak, że ta osoba po drugiej stronie także więcej już rozumie i że chce się ze mną podzielić tym światłem.

MP: Moja cioteczna siostra niemal przez całe życie bała się ciemności. Coś się zmieniło trzy lata temu, po śmierci jej męża. Przestała się bać! Mieszka sama, ale ma poczucie ciepła i bliskości tych, którzy odeszli. Otaczają ją troską i miłością. Jest bardzo aktywna, wszystkie lęki odeszły. Otaczają ją jej bliscy zmarli, czuje obecność swojego Anioła Stróża.

JB: No właśnie – wspólnota miłości, jaką jest małżeństwo, nie jest zniszczona przez śmierć – a często odejście wręcz tę wspólnotę pogłę-

bia! Wielokrotnie słyszałem o tym w konfesjonale... I Bóg staje się bardziej bliski, skoro bliska mi osoba powróciła do Niego, by żyć z Nim w pełnej wspólnotcie.

MP: Ciekawe, że na przykład w prawosławiu łatwiej jest otrzymać zwolnienie z przysięgi małżeńskiej za życia współmałżonka niż po jego śmierci! Po śmierci – jakby klamka zapadła, jakby dokonano się potwierdzenie na wieki przysięgi małżeńskiej – bardzo trudno jest uzyskać pozwolenie na drugi ślub.

JB: Oczywiście, nie chodzi o to, o co chodziło saduceuszom, którzy – chcąc wyśmiać prawdę o zmartwychwstaniu – przytoczyli Jezusowi przykład kobiety, która miała kolejno siedmiu mężów. Tu chodzi raczej o podkreślenie tego, że skoro współmałżonek odszedł do wspólnoty z Bogiem, także ta ziemską wspólnotę, wspólnotę małżeńską, zyskała nowy wymiar.

MP: Jeżeli miłować drugiego człowieka znaczy chcieć jego dobra i czynić mu dobro, to ludzie naprawdę wierzący i ci, którzy już są u Boga i chcą pomagać innym, realizują tę miłość wspierając swoich bliskich. To jest znamienne, bo przecież w centrum chrześcijaństwa jest przykazanie miłości Boga i bliźniego. Tym, co różni chrześcijaństwo od wszystkich innych religii, jest właśnie przykazanie miłości – nawet nieprzyjaciół.

JB: To się ściśle wiąże – śmierć rozumiana jako otwieranie się na życie i po chrześcijańsku rozumiana miłość. W Starym Testamencie znajdujemy znamienne słowa, że *miłość jest mocna jak śmierć* (Pnp 8,6) – ale jeszcze nie mocniejsza skoro śmierć jawi się jako coś ostatecznego, co każdego prędzej czy później dotknie. Dopiero w Ewangelii miłość to rzeczywistość Boga samego, tajemnica życia, w której jest miejsce na śmierć, bo już za życia przeżywanie miłości jest związane z ofiarą. Przecież miłość polega na dawaniu siebie, na rezygnacji ze wszystkiego dla drugiej osoby – nawet z życia... W poczuciu, że

miłość jest tego warta! Dlaczego można oddać życie dla miłości? Właśnie dlatego, że miłość jest silniejsza od śmierci! Kto w ten sposób uczy się nie trzymać kurczowo tego, co ma, ale dzielić się, być gotowym do ofiary – ten realizuje miłość. Na temat miłości mamy mnóstwo fałszywych wyobrażeń. Tymczasem jeśli uznamy, że miłość wyraża się w gotowości dzielenia się dobrami, to właśnie w śmierci może wyrazić się najpełniej. W modlitwie „Zdrowaś Mario” prosimy Maryję, żeby modliła się za nas *teraz i w godzinę śmierci naszej*. Jeśli Maryja „teraz” jest z nami – a Ona jest znakiem Boga i Jego bliskości – to przecież to „teraz” w którymś momencie, z ostatnim tchnieniem, otworzy się na pełnię życia. Jest prosty sposób modlitwy polegający na skupieniu się na samym imieniu Jezus połączonym z oddechem. Myślę, że jeśli modłę się w ten sposób – skupiając się na każdym oddechu tak, jakby miał być ostatnim – to w odpowiednim czasie ten faktycznie ostatni oddech rzeczywiście przeprowadzi mnie na drugą stronę... Można przeżywać bliskość Boga tu i teraz – kto w tym doświadczeniu wzrasta, przejdzie przez śmierć nawet jej nie zauważysz. To trochę tak, jak ze snem – jeśli ktoś stara się usnąć, to nie zasnie. Żeby zasnąć – trzeba oddać się, powierzyć tej rzeczywistości, która mnie podtrzymuje, niesie. To jest rzeczywistość życia, rzeczywistość miłości. W teologii mówi się o nieśmiertelności w wymiarze dialogicznym: prawdziwą nieśmiertelność odkrywamy nie w sobie, ale w otwarciu na inną osobę, na wspólnotę – w dialogu z innymi, ostatecznie – w dialogu z Bogiem.

MP: W procesie osławiania śmierci towarzyszą mi słowa Jana Kochanowskiego: *Weźcie przedsię myśli godne siebie – myśli ważne na ziemi, myśli ważne w niebie*. Te słowa chciałbym zadedykować wszystkim czytelnikom tego dialogu o śmierci.

JACEK BOLEWSKI SJ, ur. 1946; prof. dr hab., teolog, prodziekan na Papieskim Wydziale Teologicznym, kierownik sekcji „Bobolanum” w Warszawie. Autor m.in. książek: „Początek w Bogu: jedność dziewiczego i niepokalanego poczę-

cia” (1998), „Od-nowa z Maryją” (2000), „Sztuka u Boga. Duchowość obecna w twórczości” (2003). Mieszka w Warszawie.

MIROSŁAW PACIUSZKIEWICZ SJ, ur. 1931; duszpasterz osób żyjących w związkach niesakramentalnych, prowadzi przygotowania do sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego według wzorów starożytnego katolicyzmu. Autor m.in. książek: „Fascynacje duszpasterskie” (1997), „Rozmowy, zdarzenia, przełomy” (2001). Mieszka w Warszawie.



Pięć słów Kościoła

Dominik Ciołek SJ

Zrozumieć przykazania kościelne

Znamy je z lekcji religii. Przed przystąpieniem do Pierwszej Komunii trzeba umieć je na pamięć. Według „Wymagań edukacyjnych z religii” na ocenę mierną uczeń drugiej klasy musi zinterpretować przynajmniej jedno z nich. I najczęściej nasza znajomość przykazań opiera się na wiedzy wyniesionej z pierwszych lat katechezy. Potem już do nich nie wracamy, chyba że usiłujemy zmobilizować się do wielkanocnej spowiedzi i Komunii św. Towarzyszy nam przeświadczenie, że przykazania kościelne tak jak każde inne przykazania, a nawet i nauczanie Kościoła w ogóle, nie zmieniają się (sic!). Instytucja taka jak Kościół funkcjonuje w powszechnej świadomości jako symbol stałości i niewzruszona ostoja w czasach nieustannych przemian. Jednak wystarczy choć trochę przyjrzeć się jego historii, by z łatwością zauważyć, jak ewoluuje, reagując na zmiany rzeczywistości. Przeszłe i obecne problemy z rozumieniem przykazań kościelnych bardzo dobrze ten proces ilustrują i mogą wiele powiedzieć na temat istoty stawianych nam w Kościele wymagań.

Wszystko było jasne aż do 1994 r., kiedy ukazało się polskie wydanie „Katechizmu Kościoła Katolickiego”. Do tej pory obowiązywała krótka, prosta, mnemotechniczna wersja przykazań kościelnych, która, co ciekawe, skutecznie opiera się ostatnim zmianom i często wciąż jest jedyną znaną nam wersją. Jednak na tym nie koniec. Cztery lata później Kongregacja Doktryny Wiary publikuje „Corrigendę”, wprowadzającą zmiany do Katechizmu. Wśród nich pojawia się kolejna redakcja przykazań. Jeszcze w tym samym roku Komisja Episkopatu Polski do Spraw Wychowania Katolickiego zatwierdza polską adaptację Katechizmu, która zawiera nową formułę przykazań. Wreszcie biskupi podczas 313. Zebrania Plenarnego Konferencji Episkopatu Polski w Łowiczu w czerw-

cu 2001 r. przyjęli aktualnie obowiązujący zapis. W ciągu dziesięciu lat nastąpiły cztery zmiany i obowiązywało nas pięć wersji wydawałoby się niezmiennych przykazań!

Historia przykazań

Pierwszym krokiem do zrozumienia ostatnich rewizji przykazań kościelnych jest przyjrzenie się ich ewolucji na przestrzeni wieków. Rzut oka na losy kolejnych wersji, ich liczbę, mnogość interpretacji i różny zasięg obowiązywania sprawiają, iż ostatnie zmiany nie wydają się aż tak niejasne. Co więcej, staje się zrozumiałe, że stanowią one logiczną kontynuację dziejów prawa kościelnego.

Pierwsze wieki po Chrystusie nie dostarczają nam żadnych wzmianek o istnieniu jakiegokolwiek wersji przykazań kościelnych. Wiadomo jednak, że już w czasach Konstantyna w praktykach religijnych Kościoła kładziono szczególny nacisk na obowiązek słuchania mszy św. w niedziele i wyznaczone święta, przyjmowanie sakramentów oraz powstrzymywanie się od zawierania związków małżeńskich w pewnych okresach roku liturgicznego. Reagując na uchybienia wiernych w uczestnictwie we mszy św., synod lokalny w Agde w Galii z 506 r. określa, że w niedziele wierni powinni brać udział w całej mszy św., nie wając się wychodzić z kościoła przed błogosławieństwem kapłana. Z VII w. pochodzą odnalezione w Anglii świadectwa o karach nakładanych za niezachowywanie postów oraz przepisy wspominające o konieczności przyjmowania Komunii św. Natomiast brakuje wzmianek o istnieniu towarzyszącego im zbioru zaleceń-przykazań tworzących całość w sensie wyodrębnionego korpusu praw. W przypisywanych św. Bonifacemu (ok. 672-755) kazaniach adresowanych do neofitów, odnajdujemy napomnienia do świętowania niedzieli, płacenia dziesięciny na rzecz Kościoła, przestrzegania postów i przyjmowania co pewien czas Komunii św. W pochodzących z IX w. z terenów Niemiec książeczkach do nabożeństwa można odnaleźć podobne wskazania, kładące nacisk na płacenie kościelnych opłat. Pojawiają się one w formułach przygotowania do

spowiedzi jako pomoc w rachunku sumienia. Około 915 r. bp Regino z Prüm w dziełku „*Libri duo de synodalibus causis et disciplinis*” wylicza pytania, które powinien postawić biskup podczas wizytacji swoich wiernych. Dotyczą one przestrzegania postów – szczególnie w Wielkim Poście, przystępowania do Komunii św. trzy razy w roku – na Wielkanoc, Zesłanie Ducha Świętego i Boże Narodzenie, płacenia dziesięciny, chodzenia na mszę św. przynajmniej w niedziele, spowiedzi najmniej raz w roku na początku Wielkiego Postu (wg Hafner, „*Zur Geschichte der Kirchengebote*”, „*Theologische Quartalschrift*”, LXXX, s. 104). Już tutaj widać powtarzającą się sekwencję kilku napomnień, które złożą się na rdzeń przyszłych przykazań kościelnych.

Przypisywany Celestynowi V datowany na XII w. traktat zawierający cztery rozprawy, w sposób uporządkowany przytacza wspomniane wyżej nakazy. Pierwszy rozdział mówi o postach, drugi o spowiedzi i wielkanocnej Komunii św., trzeci o zawieraniu małżeństw i związanych z tym warunkach, czwarty porusza kwestię płacenia dziesięciny. W XIV w. Ernest von Parduvitz, arcybiskup Pragi, instruuje swoich kapłanów, by w prostych kazaniach wyjaśniali wiernym najważniejsze punkty Katechizmu, „Ojciec Nasz”, „Credo”, przykazania Boże i kościelne (Hafner, dz. cyt., s. 115). Wiek później, w 1470 r. pierwszy napisany w języku niemieckim katechizm Dietricha Coelde wyraźnie mówi o pięciu przykazaniach kościelnych. W „*Summa Theologica*” (cz. I, tit. XVII, s. 12) św. Antoninus z Florencji (1439) wylicza dziesięć zaleceń Kościoła, które obowiązują wszystkich wiernych. Są to m.in.: zachowywanie określonych świąt, przestrzeganie postów, uczestnictwo we mszy św. w niedziele i święta, spowiadanie się raz w roku, przyjmowanie Komunii św. podczas Wielkanocy, płacenie dziesięciny, powstrzymywanie się od wszelkich czynności zakazanych pod karą ekskomunikacji, zakaz przebywania z ekskomunikowanymi, wreszcie zakaz uczestnictwa we mszy św. i innych obrzędach religijnych sprawowanych przez kapłana pozostającego w konkubinacie.

W XVI w. hiszpański kanonista Martin Aspilcueta (1586) podaje listę pięciu podstawowych zobowiązań, m.in.: post w przepisanych dniach, dziesięcina, coroczna spowiedź i wielkanocna Komunia św. („*En-*

chiridion, sive manuale confessoriorum et poenitentium”, Rome 1588, ch. XXI, n. 1). Czasy Reformacji sprzyjały częstszym wydaniom kolejnych zbiorów zawierających podstawowe prawdy wiary. Wśród nich była „Summa Doctrinae Christianae” (1555) św. Piotra Kanizego oraz „Doctrina Christiana” (1598) św. Roberta Bellarmina. W świetle powyższych faktów widać, że przykazania kościelne były formułowane na długo przed wydaniem katechizmu Kanizego, który jest powszechnie uznawany za dzieło zawierające ich pierwszy zapis.

Wciąż jednak, pomimo licznych zestawień cechujących się daleko idącą spójnością, Kościół nie uważał żadnego z nich za szczególnie zbiór praw. Sobór Trydencki na 25. sesji zaleca przestrzeganie owych przykazań, ale nie nadaje im ani cechy samodzielności, ni klauzuli obowiązku ich zachowywania. Funkcjonujące w obiegu literatury kościelnej, wciąż nie znajdują swego miejsca w Katechizmie Soboru Trydenckiego, zwanym także Katechizmem Rzymskim. Na ten temat nie ma tam ani słowa.

Podczas gdy św. Antoninus wymienia dziesięć, a Martin Aspilcueta pięć przykazań, św. Piotr Kanizy w swym katechizmie pozostaje przy tej ostatniej liczbie. Wymienia: święcenie dni świętych przewidzianych przez Kościół, nabożne słuchanie mszy w tych dniach, zachowywanie postów, coroczną spowiedź u swojego duszpasterza oraz przystępowanie do Komunii św. przynajmniej raz w roku, tj. na Wielkanoc. Kanizjusz określił je jako *bardzo święte* i sprecyzował dolną granicę wiekową ich obowiązywania: wszyscy ochrzczeni od siódmego roku życia, *jeśli tylko cieszą się używaniem rozumu*. Taki też zapis, niewątpliwie pod wpływem autorytetu samego Kanizego, przyjął się w Niemczech i w Austro-Węgrzech. Jediną wprowadzoną zmianą było dopuszczenie spowiadania się u kapłana spoza swojej parafii.

W Ameryce Łacińskiej obowiązywała wersja Aspilcuety, również pięciopunktowa. W niej jednak pierwsze i drugie przykazanie Kanizego są połączone. Ponadto pozostaje obowiązek płacenia dziesięciny. Pojawia się także specyfikacja w postaci zalecenia spowiedzi podczas Wielkiego Postu lub wcześniej w niebezpieczeństwie śmierci (Synod w Meksyku, 1585, Lib. I, tit. I; Hardouin, Conc., X, 1596).

Francuscy i włoscy katechiści uznają sześć przykazań w wersji św. Roberta Bellarmina: słuchać mszy w niedziele i święta, pościć w czasie Wielkiego Postu oraz w wigilie świąt, powstrzymać się od jedzenia mięsa w piątki i soboty, raz w roku spowiadać się, podczas Wielkanocy przyjmować Komunię św., płacić dziesięcinę, nie zawierać związków małżeńskich w czasach zakazanych. Katechizmy francuskie, w ślad za wzorcowym dla nich katechizmem Bousseta, pomijają ostatnie dwa przykazania (w tym brak obowiązku dziesięciny), równocześnie zachowując tę samą ich liczbę.

W aprobowanym przez kard. Vaughana i biskupów Anglii „Catechism of Christian Doctrine” odnajdujemy sześć przykazań. Są to: święcenie niedziel oraz dni świątecznych przez słuchanie mszy i powstrzymywanie się od prac służebnych, post w dniach określonych przez Kościół, spowiedź przynajmniej raz w roku, przyjmowanie Komunii św. przynajmniej raz w roku podczas Wielkanocy lub w czasie zbliżonym, wspieranie swoich duszpasterzy, zakaz zawierania związków małżeńskich w pewnym stopniu pokrewieństwa i w trakcie czasów zakazanych. Identyczny zapis został przyjęty dla Stanów Zjednoczonych podczas Trzeciej Sesji Plenarnej w Baltimore w 1886 r. Warto dodać, że katechizm Piusa X czwarte przykazanie o wspieraniu swoich duszpasterzy, uzupełnia zapisem: *zgodnie z lokalnym zwyczajem*, zaś pochodząca z XIX w. redakcja przykazań z terenu Polski jako piąte podaje: *Godów małżeńskich nie sprawować w czasach zakazanych*.

Zmienność i pluralizm poszczególnych zapisów przykazań kościelnych był podyktowany lokalnymi tradycjami i uwarunkowaniami społeczno-politycznymi, w których przychodziło działać Kościołowi w różnych krajach. Konstatacja ta znajduje odzwierciedlenie w wydanej w 1998 r. przez Kongregację Nauki Wiary „Corrigendzie”: *Konferencje Episkopatu mogą wprowadzać inne przykazania kościelne na swoim terytorium*. Przykazania mają na celu zaradzanie bieżącym problemom życia religijnego wiernych, a to wymaga nieustannych aktualizacji. Widać, jak zmienność merytoryczna kolejnych zestawień przykazań jest podporządkowana zasadzie odczytywania znaków czasu. Historia Kościoła i jego współczesność znalazły w tej metodzie swój wspólny punkt.

Kolejne redakcje przykazań

Najbardziej znana, choć już nieaktualna wersja przykazań kościelnych, została przyjęta przez Episkopat Polski w 1948 r. Brzmi ona:

Pierwsze – *Ustanowione przez Kościół dni święte święcić.*

Drugie – *W niedziele i święta we Mszy św. nabożnie uczestniczyć.*

Trzecie – *Posty nakazane zachowywać.*

Czwarte – *Przynajmniej raz w roku spowiadać się i w czasie wielkanocnym Komunię św. przyjmować.*

Piąte – *W czasach zakazanych zabaw hucznych nie urządzać.*

Liczebniki stojące przed każdym z nich podkreślają mnemotechniczny charakter wersji. Recytowane jednym tchem wraz z wyliczeniem kolejności były łatwe do zapamiętania i takie też pozostały.

Wydany w 1992 r. (w języku polskim w 1994 r.) nowy „Katechizm Kościoła Katolickiego” podaje zmienioną wersję. Zniknął zakaz urządzania hucznych zabaw, jednak liczba przykazań została zachowana. Dokonano tego przez rozbitcie dotychczasowego czwartego przykazania. Zapis przykazań wraz z ich krótkim omówieniem odnajdujemy w Katechizmie w nr. 2042-2043:

1. *W niedzielę i święta we Mszy świętej nabożnie uczestniczyć;*
2. *Przynajmniej raz w roku spowiadać się;*
3. *Przynajmniej raz w roku w czasie wielkanocnym Komunię świętą przyjąć;*
4. *Ustanowione przez Kościół dni święte święcić;*
5. *Posty nakazane zachowywać.*

Ponadto pojawiła się wzmianka – nie będąca przykazaniem – iż każdy wierny w miarę swoich możliwości ma obowiązek dbania o materialne potrzeby Kościoła (KKK 2043, por. także kan. 222). Pomimo licznych komentarzy na temat samego Katechizmu i znaczenia faktu jego wydania, zmiany w przykazaniach przeszły prawie niezauważone. Wciąż drukowano książeczki do nabożeństwa zawierające starą wersję, której nadal nauczano na lekcjach religii.

Już cztery lata później, 25 kwietnia 1998 r., Kongregacja Nauki Wiary zatwierdziła poprawki do nowej wersji Katechizmu. Zostały one opublikowane w 20-stronicowej broszurce jako „Corrigenda, czyli Poprawki naniesione przez Kongregację Nauki Wiary”. Zmiany dotknęły również nr 2042-2043. Szybko, bo w maju tegoż roku, prymas Polski kard. Józef Glemp zlecił druk polskiej wersji dokumentu, który wydało Pallotinum. Zainteresowanie broszurką można jedynie porównać z jej nikłym rozmiarem. Oto kolejna wersja przykazań:

1. *W niedziele i w inne nakazane dni świąteczne wierni są zobowiązani uczestniczyć we Mszy świętej i powstrzymywać się od prac służebnych;*

2. *Każdy wierny jest zobowiązany przynajmniej raz w roku spowiadać się ze swoich grzechów;*

3. *Każdy wierny jest zobowiązany przynajmniej raz w roku na Wielkanoc przyjąć Komunię świętą;*

4. *W dni pokuty wyznaczone przez Kościół wierni są zobowiązani powstrzymywać się od spożywania mięsa i zachować post;*

5. *Wierni są zobowiązani dbać o potrzeby Kościoła.*

Przykazanie „święcenia dni świętych” zostało sprecyzowane w formie zapisu o „powstrzymaniu się od prac służebnych”, a niedawna wzmianka o zaradzaniu potrzebom materialnym Kościoła urosła do rangi przykazania. Kongregacja Nauki wiary zaznaczyła także, iż Konferencje Episkopatu mogą wprowadzać inne przykazania na swoim terytorium (por. kan. 455).

Idąc za ostatnią wskazówką, 20 czerwca 1998 r. Komisja Episkopatu Polski do Spraw Wychowania Katolickiego zatwierdziła polską adaptację „Katechizmu Kościoła Katolickiego”. Było to też podyktowane papieskim zaleceniem, aby opracować katechizmy przystosowane do lokalnego środowiska i kultury, które zarazem zachowują jedność wiary (Konst. „Fidei depositum”). Adaptację opracował zespół kierowany przez jezuitów: ks. Jana Charytańskiego i ks. Andrzeja Splawińskiego. Została opublikowana w 1999 r. przez Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy pt.: „Katechizm dla dorosłych. Polska adaptacja Kate-

chizmu Kościoła Katolickiego”. Przykazania po raz kolejny uzyskały nowe brzmienie:

1. *W niedziele i święta obowiązkowe we Mszy św. nabożnie uczestniczyć i od prac służebnych się powstrzymać;*
2. *Przynajmniej raz w roku spowiadać się;*
3. *Przynajmniej raz w roku w czasie wielkanocnym Komunię św. przyjmować;*
4. *Posty nakazane zachowywać;*
5. *Potrzebom materialnym Kościoła zaradzać.*

Kolejna wersja jest w warstwie stylistycznej ukłonem w stronę najbardziej popularnej redakcji z 1948 r. Przykazania zostały sformułowane w sposób zwięzły w formie nakazów, co uczyniło je łatwiejszymi do zapamiętania.

Ostateczna, aktualnie obowiązująca wersja przykazań kościelnych została przyjęta podczas 313. Zebrania Plenarnego Konferencji Episkopatu Polski w Łowiczu w czerwcu 2001 r.:

1. *W niedziele i święta nakazane uczestniczyć we Mszy św. i powstrzymywać się od prac niekoniecznych;*
2. *Przynajmniej raz w roku przystąpić do sakramentu pokuty;*
3. *Przynajmniej raz w roku, w okresie wielkanocnym, przyjąć Komunię świętą;*
4. *Zachować nakazane posty, a w okresach pokuty powstrzymać się od udziału w zabawach;*
5. *Troszczyć się o potrzeby wspólnoty Kościoła.*

Formalnie ostatni zapis jest kompromisem między uproszczoną wersją z „Katechizmu dla dorosłych” a tą umieszczoną w „Katechizmie Kościoła Katolickiego”. Na uwagę zasługują dwie zmiany merytoryczne. W miejsce sformułowania „prace służebne” pojawiają się „prace niekonieczne”. Jest to aktualizacja archaicznego już znaczenia prac wykonywanych przez służbę lub nawet niewolników, a więc prac ciężkich, najczęściej fizycznych, związanych z wytwarzaniem dóbr materialnych. Słowo „niekonieczne” lepiej oddaje dzisiejszy charakter zajęć, bowiem

dotyczy także dóbr intelektualnych, dzięki czemu obejmuje szersze pole znaczeniowe. Ponadto, po okresie kontrowersji i pochopnych interpretacji w duchu zasady „co nie zabronione, to dozwolone”, powraca przykazanie o czasowym powstrzymaniu się od udziału w zabawach.

Przykazania Boskie a kościelne

Przykazania Boże mają odmienną naturę od przykazań kościelnych. Przyjrzenie się tej prawdzie jest kolejnym krokiem ku zrozumieniu źródła tak częstych ostatnimi laty zmian „pięciu słów Kościoła”. W tym określeniu zawiera się już część odpowiedzi. To Kościół jest nadawcą formułującym tekst przykazań. Nie są one częścią Objawienia, które jest zapisane w Piśmie Świętym i ma charakter zamknięty, tzn. nie podlega zmianom i uzupełnieniom. Przykazania te powstają w Kościele katolickim, przynależą do środowiska wiary, która szukając zrozumienia wymaga nieustannych aktualizacji w odczytywaniu Słowa Bożego. Ciągła aktualność Objawienia determinuje wymóg stałego interpretowania Ewangelii, i to zawsze w kontekście środowiska życia człowieka. Brak takiej aktualizacji, która jest niczym innym jak najpierw osobistą, a następnie dokonywaną we wspólnocie Kościoła refleksją, może prowadzić nie tylko do religijnej powierzchowności, ale i w przypadku wierności, która w tej sytuacji obraca się w dogmatyzm, może być groźna zarówno dla grona wyznawców, jak i niewierzących.

Innym uzasadnieniem istotowej niezmienności przykazań Bożych jest ich zgodność z prawem naturalnym. Tak jak Objawienie ma charakter uniwersalny, ponieważ odnosi się do (często obecnie kwestionowanej) natury człowieka, która jest wspólna dla każdej istoty ludzkiej.

Zmiany w przykazaniach kościelnych są konieczne. Nie oznaczają to bynajmniej relatywizowania znaczenia prawd wiary ani kwestionowania autorytetu Kościoła. Jest to raczej wyraz prawdy, że Kościół na ziemi jest Kościołem pielgrzymującym ku Prawdzie ostatecznej. Nie jest posiadaczem Prawdy, ale jest jej podporządkowany. Zgoda na zmienność tekstu przykazań ukazuje ewolucję wspólnoty eklezjalnej, która

wzrasta w poznaniu i zrozumieniu słów Objawienia. Pluralizm wersji wskazuje na postawę pokory, rozumianej tutaj jako nieustanna gotowość do uczenia się i odkrywania na nowo sensu wiary.

Celem przykazań kościelnych jest pomoc w rozwiązywaniu problemów pojawiających się w religijnym życiu katolików. Pomimo ich zmienności można w warstwie interpretacyjnej wskazać na składową stałą. Na poziomie fundamentalnym będą to kwestie wiary w istnienie Boga, mesjańską misję Jezusa Chrystusa, rolę Kościoła w osiąganiu zbawienia. Składowa zmienna podlega kulturowym i lokalnym uwarunkowaniom i wyraża się w konkretnych praktykach religijnych. I to jest zasadniczym przedmiotem przykazań kościelnych: wskazywanie na kilka najistotniejszych niebezpieczeństw zagrażających wierze w wymiarze *hic et nunc* Kościoła.

Odmienność natur przykazań Bożych i kościelnych implikuje różną kwalifikację moralną. Dlatego to, co kiedyś było zagrożone sankcją grzechu śmiertelnego, może być dziś jedynie grzechem lekkim, lub może nie być nim wcale. Przykładem tego jest niegdysiejszy zakaz zawierania związków małżeńskich z niekatolikami czy spowiadania się i przyjmowania Komunii św. z rąk nie swojego duszpasterza. Wynikający z tego, znany już nam, wniosek wskazuje, iż zmienność przykazań jest podyktowana reagowaniem Kościoła na bieżące problemy. Drugi, pozwala przypuszczać, że czasami Kościół określał jako grzech coś, co nigdy nim nie było. Czyniąc to, popełniał oczywisty błąd, który jednak był dopuszczalny, bo nie wykroczał poza logikę wspólnoty świętych, ale i zarazem grzeszników. Jej pełne odczytanie skrywa się w tajemnicy Bożego miłosierdzia i w podwójnej, Bosko-ludzkiej naturze Kościoła.

Przykazania jako prawo i treść nauczania

Przykazania, podobnie zresztą jak prawo w ogóle, określa dolną granicę, której przekroczenie oznacza początek patologii i wejście w zagrożony sankcjami konflikt z prawodawcą. W przypadku przykazań kościelnych chodzi o minimum praktyk religijnych, poniżej którego roz-

poczyna się erozja życia duchowego. Wykładni tego rodzaju prawa dokonuje nie tylko Kościół. Sami wierzący są przecież wzywani głosem sumienia do ciągłego interpretowania przykazań w świetle sytuacji dnia codziennego i osobistych motywacji. Prawo, a przykazania kościelne są jego częścią, nie jest w stanie objąć całokształtu życia ludzkiego, jego niewyczerpanego bogactwa i zaskakującej dynamiki. Zarówno prawo zbyt ogólne, które na skutek daleko posuniętej abstrakcji pozbawione jest wpływu na życie, jak i zbyt kazuistyczne, które je paraliżuje – staje się prawem złym i niefunkcjonalnym, które w swej bezskuteczności przestaje obowiązywać.

Umiejscawiając przykazania w hierarchii poziomów oficjalnego nauczania Kościoła, należy postawić je na trzecim, najniższym stopniu. Po prawdach objawionych, podawanych jako nieomyłne i konieczne do przyjęcia (np. artykuły wiary z „Credo”), a następnie po nauczaniu Kościoła w sprawach wiary i moralności (np. niedopuszczalność eutanazji, święcenia kapłańskie wyłącznie mężczyzn), przykazania plasują się na trzecim poziomie: nie są objawione, ponadto, w przeciwieństwie do prawd drugiego poziomu, mogą zostać radykalnie zmienione. *Formuła ta dotyczy nauczania – w dziedzinie wiary lub obyczajów – które podane jest jako prawdziwe lub przynajmniej jako pewne, nawet jeśli nie zostało zdefiniowane uroczystym orzeczeniem ani podane przez Magisterium zwyczajne i powszechne jako ostateczne* (J. Ratzinger, „Wyjaśnienia doktrynalne”). Wypowiedź przeciwna treściom nauczania z trzeciego poziomu nie musi, lecz jedynie może być uznana za błąd.

Aktualność przykazań

Czy obecny zapis przykazań koresponduje z wyobraźnią moralną naszych czasów? Precyzyjniej, mając na myśli ich polską redakcję i moment historyczny, należy pytać o świadomość etyczną Europy. Istotową cechą przykazań jest przecież ich dostosowanie do lokalnych uwarunkowań. To jest warunkiem ich funkcjonalności. Brak takich zapisów jak zakaz zawierania związków małżeńskich z niekatolikami czy nakaz spo-

wiedzi i Komunii św. z rąk swojego proboszcza, współbrzmi z dynamiką kontynentu wielokulturowego, w której wzrasta mobilność Europejczyka coraz częściej zmieniającego miejsce pracy, zamieszkania, kształcącego się na różnych uczelniach, mówiącego kilkoma językami. Kultywujący lokalne tradycje, a zarazem świadomy swego „obywatelstwa świata”, może odczytać przykazania kościelne jako aktualne. Sztuką dobrego życia jest ciągle rozeznawanie tego, co jest niezmiennie, a co rozsądnie elastyczne. Tej umiejętności uczy się Kościół i jednocząca się Europa.

DOMINIK CIOŁEK SJ, ur. 1974, absolwent filozofii w Wyższej Szkole Filozoficzno-Teologicznej „Ignatianum” w Krakowie i politologii na Uniwersytecie Warszawskim. Mieszka w Warszawie.



Izabella Smentek

Wiem, komu uwierzyłem

W przeddzień nadania kard. Avery'emu Dullesowi SJ doktoratu honoris causa przez Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie

Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie zdecydował o nadaniu w tym roku doktoratu honoris causa jednemu z najwybitniejszych teologów współczesnych, profesorowi z Fordham University w Stanach Zjednoczonych, kard. Dullesowi SJ. Avery Robert Dulles przebył długą drogę, zanim jako pierwszy Amerykanin – niebiskup został wyróżniony kapeluszem kardynalskim za swoje osiągnięcia naukowe i zasługi dla Kościoła i mógł umieścić w herbie hasło: „Scio cui credidi”.

Ten zasłużony teolog, członek Towarzystwa Jezusowego, urodził się w 1918 r. w rodzinie protestanckiej. Uczył się w najlepszych szkołach w Szwajcarii i Nowej Anglii. Jako najmłodszy syn Johna Foster Dullesa, sekretarza stanu Eisenhowera i ministra w rządzie Trumana, miał zapewniony kontakt z kulturą światową i potrafił ją docenić. Dobrek chrześcijańskiej Europy poznawał podczas podróży, które odbywał jako młody człowiek. Był urzeczony dziełami średniowiecza i renesansu, które powstały w klimacie wiary. Wyznaje, że wielkie wrażenie wywarła na nim wówczas harmonia głębokich tematów religijnych i estetyczna doskonałość poznawanych arcydzieł. To one skłoniły go do zainteresowania się filozofią, literaturą piękną i teologią. Wartości estetyczne utorowały drogę poszukiwaniom intelektualnym. Młody Dulles przekonał się, że mocno zakorzeniony w sercach katolicyzm owocuje powstawaniem dzieł o najwyższej jakości umysłowej i artystycznej. Rozpoczął poznawanie wiary katolickiej „po jej owocach”.

Przyszły jezuita spostrzegł także, że twórcza zdolność Kościoła katolickiego nie wyczerpała się w przeszłości. W adhortacji „Ecclesia

in Europa” Ojciec Święty pisze, że Kościół potrzebuje kultury (zob. nr 60). Ponad 60 lat temu Avery Dulles odkrył, że katolicka wspólnota wiernych to miejsce, gdzie kultura chrześcijańska wciąż tętni życiem, a z dziedzictwa tego Kościoła korzystają nawet ci, którzy nie są jego wyznawcami. Syn amerykańskiego ministra podjął ostateczną decyzję o przejściu na katolicyzm, gdy usłyszał prostych robotników śpiewających podczas nabożeństwa hymn *O, zbawcza Hostia...* Przemówiło do niego to, że kultura powstała w chrześcijańskiej Europie nie stała się jedynie zabytkiem, ale jest aktualną rzeczywistością Kościoła katolickiego. Dulles wyraża przekonanie, że wiara, która ją tworzy, jest żywa, dosięga źródeł życia.

Po przyjęciu do Kościoła katolickiego w 1940 r. i odbyciu pięcioletniej służby wojskowej w Marynarce Wojennej USA podczas II wojny światowej, w 1946 r. Avery Dulles wstąpił do Towarzystwa Jezusowego. Świecenia kapłańskie otrzymał w 1956 r. W Kościele katolickim w USA zetknął się z wielką różnorodnością jego wiernych, wywodzących się z licznych środowisk i miejsc na ziemi. Żałuje, że w jego kraju religia nie wywiera znacznego wpływu na kulturę, a liczni przecież wykształceni katolicy nie wyróżniają się siłą twórczą, ale raczej naśladują przedstawicieli innych wyznań i religii. Ze smutkiem zauważa funkcjonowanie kultury całkowicie laickiej czy wręcz ateistycznej wśród katolików amerykańskich. Dostrzega też celowe działanie instytucji państwowych prowadzące do marginalizowania wpływu Kościoła katolickiego na życie publiczne. Często porusza tematykę dialogu Kościoła i bardzo zróżnicowanej codzienności amerykańskiej. Ceni Polskę i z szacunkiem wypowiada się o jej katolickiej kulturze.

Dulles uważa wkład chrześcijaństwa w kulturę za jeden z zasadniczych tematów współczesnej teologii fundamentalnej. Jest to, jego zdaniem, miernik żywotności wiary, owoc związanego z nią sposobu bycia i dynamizmu jej oddziaływania. Formułuje opinię, że to przede wszystkim święci ze swoją siłą twórczą i przyciągającą innych postawą są pionierami kultury idących za nimi pokoleń. Zauważa też, że chociaż chrześcijaństwo jest ponadkulturowe jako religia objawiona, to nigdy nie istniało i nie może istnieć bez kultury. Jej brak bądź niski poziom to zagro-

żenie prowadzące do wypaczenia lub wręcz odrzucenia Słowa Bożego, czego przykłady można odnaleźć w barbarzyńskich okresach historii. Natomiast w zdrowej, bogatej kulturze amerykański teolog widzi najlepsze narzędzie szerzenia Ewangelii.

Po uzyskaniu święceń kapłańskich Avery Dulles studiuje teologię w Niemczech i w Rzymie, gdzie w 1960 r. uzyskuje stopień doktora teologii. Następnie wykłada na wielu uczelniach w USA. Zajmuje się teologią fundamentalną – owocem jego pracy w tej dziedzinie jest książka przetłumaczona w 1971 r. na język polski pt. „Chrystus i Ewangelia” („*Apologetics and the Biblical Christ*”, 1964) – a także teologią objawienia, którą wzbogaca o interesujące modele objawienia („*Models of revelation*”, 1985 – większość dzieł Avery’ego Dullesa nie ma wydań w języku polskim). Najwięcej wykładów, dzieł i artykułów poświęca eklezjologii. Avery Dulles korzysta z dorobku teologii wszystkich wieków, docenia osiągnięcia scholastyki, nawiązuje do wypowiedzi II Soboru Watykańskiego, ale również pozostaje w stałym dialogu z takimi autorami, jak Möller, Newman, Blondel, Tillich, Barth, de Lubac, Congar, Rahner czy Urs von Balthasar. W kręgu jego zainteresowań pojawia się poszukiwanie języka i metody dla współczesnej teologii. Amerykański teolog formułuje swoje myśli w sposób przystępny, daleki od sztywnego żargonu naukowego, a przecież precyzyjny i prezentujący z wielką kompetencją poważne zagadnienia teologiczne.

Dulles zwraca uwagę na to, że Bóg przemawia do ludzi językiem symboli i w ten sposób przekazuje im nie dające się zamknąć w słowach i zdaniach misterium. W krytycznym i obiektywnym opracowaniu symboli chrześcijańskich odnajduje swoją metodę pracy teologa. Zachowując uznanie dla scholastyki, której się uczył, nie chce odrzucać dziedzictwa myśli przeszłości, czy oddawać do lamusa dawnych sformułowań dogmatycznych. Twierdzi, że współczesnej teologii ciągle brakuje wspólnej dopracowanej metody, takiej, jaką posługiwali się np. scholastycy, a która owocowałaby przystającym do naszych czasów sposobem przekazu treści Objawienia. Z tego wynika jego zainteresowanie modelami teologicznymi, w których pragnie uwzględnić bogactwo biblijnego przekazu, jak i funkcjonujące w teologii metafory (np. Kościół

jako instytucja, Kościół jako sakrament). Według niego, głębi misterium chrześcijańskiego nie da się w pełni wyrazić w zdaniach i sylogizmach. Dlatego konieczny jest biblijny język symboli wprowadzający jakby „trzeci wymiar” opisywanej rzeczywistości.

Za przedmiot i zadanie teologii Dulles uważa zrozumienie wiary otrzymanej od apostołów i służenie jej. Podkreśla, że treści kerygmatu – aby poruszyła serca – nie trzeba czynić bardziej interesującą, stosując współczesne techniki pedagogiczne i socjologiczne, wystarczy ukazać jej głębię. Profesor z Fordham kładzie nacisk na to, że wiara jest przekazywana w Kościele i refleksja nad nią powinna odbywać się w kontekście i w przestrzeni życia wspólnoty wiernych. Życie to składa się z pewnych symboli, które funkcjonują jako nośniki prawd religijnych. Treści teologiczne są zatem zrozumiałe do końca w rzeczywistości eklezjalnej, czyli tam, gdzie się realizują i wyrażają. Dlatego dobrym teologiem nie będzie ten, kto próbowałby jedynie obserwować życie Kościoła, a nie brał w nim udziału. Nie sposób nie przypomnieć w tym miejscu słów Jana Pawła II z adhortacji „*Ecclesia in Europa*”: *Teologia żyje wiarą Kościoła i jest na służbie jego misji* (nr 52).

Eklezjologia wysuwa się na pierwszy plan w dorobku Dullesa, zarówno ze względu na wielość jego publikacji i wykładów w tej dziedzinie, jak i na oryginalny wkład w jej rozwój, jakim jest chociażby opracowanie modeli Kościoła. Amerykański teolog pisze z pasją o Kościele, który zna i kocha. Tuż po Soborze, w 1967 r. wydał pracę pt. „*The dimensions of the Church*” („*Wymiary Kościoła*”). W książce tej nawiązuje do Pawłowego pragnienia ogarnięcia przez wiernych, *czym jest Szerokość, Długość, Wysokość i Głębokość* (Ef 3, 18) i w tych wymiarach rysuje tajemnicę Kościoła. „*Wysokość*” Kościoła to w tym ujęciu nadprzyrodzony, pionowy związek elementów Boskich i ludzkich, „*głębokość*” zaś to głębia zakorzenienia na tym świecie, a więc ziemski los wspólnoty wiernych, jak i obecność w niej grzeszników. Jako „*szerokość*” Kościoła ukazuje jego powszechny zasięg obejmujący obecność pierwiastków katolickich poza Kościołem rzymskim, w całej przeznaczonej do zbawienia ludzkości. Są to tzw. elementy uświęcenia, o których mówi II Sobór Watykański (por. „*Dekret o ekumenizmie*” nr 3). Natomiast wy-

miarem „długości” Dulles określa trwanie Kościoła w czasie i to nie tylko od jego założenia, ale od zapowiedzi i przygotowania w prehistorii, „od Abła sprawiedliwego”, aż po spełnienie w eschatycznej przyszłości.

W innym dziele teolog-jezuita zastanawia się nad pojęciem „katolickości” Kościoła („The catholicity of the Church”, 1987). Tzw. zasadę katolicką wyprowadza z prawdy o Bogu. Wskazuje na pełnię (pleroma) jako najbliższy biblijny ekwiwalent „katolickości”. Jest to pełnia Boga w Chrystusie, dar Ojca przekazującego siebie przez Słowo Wcielone i Ducha Świętego. Boska „katolickość” – pełnia zostaje przekazana ludziom, Bóg staje się w ten sposób „powszechny”. Do tego stopnia, do jakiego Kościół uczestniczy w pełni życia Bożego – konkluduje Dulles – może realizować się w różnorodności bez utraty jedności.

Ten wybitny znawca eklezjologii zasłynął przede wszystkim jako autor modeli Kościoła („Models of the Church”, 1978). Avery Dulles twórczo i w oryginalny sposób wykorzystuje swą ogromną erudycję w zakresie teologii Kościoła. Nie tylko referuje poglądy najznamienszych teologów na jego istotę, ale zestawia je i łączy według przyjętych przez siebie kryteriów. Uzyskuje w ten sposób charakteryzujące się cechami wspólnymi uogólnienia – typy, modele. Są to: Kościół jako instytucja, mistyczna komunია, sakrament herold i sługa. Do tych funkcjonujących w teologii metafor dodaje swoją własną – Kościół to wspólnota uczniów Chrystusa. Zauważa, że w Ewangelii mówienie o uczniach, o byciu uczniem Chrystusa ma znaczenie eklezjologiczne. Pan Jezus jest uczniem Ojca. W analogicznej relacji do Niego znajdują się idący za Nim. Więź ucznia z Jezusem to coś więcej niż tylko naśladowanie Mistrza. Uczeń utożsamia się z Panem, uobecnia Go. Chrystus po to założył wspólnotę uczniów, aby się rozszerzała na wszystkie narody. Kościół jest więc odpowiedzialny za przekazywanie żywej więzi ze Zbawicielem. To, że czyni Chrystusa obecnym w świecie, wyróżnia go i decyduje o jego dynamizmie. Myśl Dullesa określa Kościół jako wspólnotę, w której ludzie przemieniają się w żywe symbole Boga – Człowieka. Amerykański teolog przestrzega, że żadna epoka, również i nasza, współczesna, nie potrzebuje Kościoła, który powtarzałby popularne slogany i dublował pracę organizacji humanitarnych.

Dulles w interesujący sposób analizuje też szczegółowe zagadnienia eklezjologii. Zastanawia się np. nad kwestią sukcesji w Kościele i to nie tylko nad tą, najczęściej omawianą, sukcesją apostołską. Zauważa, iż w pierwotnej wspólnotie chrześcijańskiej obok apostołów i starszych działały także osoby wyróżniające się innymi charyzmatami; byli to nauczyciele i prorocy. Dulles stawia hipotezę, że skoro współczesny Kościół jest przedłużeniem tamtej wspólnoty, powinni pojawiać się w nim ludzie otrzymujący te same bądź analogiczne dary. Następcami apostołów są biskupi. Kto zatem przejął sukcesję po nauczycielach i prorokach? Zadania tych pierwszych najlogiczniej wydaje się przypisać teologom. Profesor z Fordham zwraca uwagę na różnicę między prorokami a nauczycielami. Prorok nie przedstawia systematycznej nauki, nie formułuje doktryny. Koncentruje się na napominaniu, na odpowiedzi na znaki czasu. Mówi, co robić teraz, co jest najważniejsze w jego epoce. Przemawia nie tylko słowem, ale życiem, przykładem, a niekiedy symbolicznym gestem. Prorocy – twierdzi Dulles – to ludzie zdolni do odkrywania działania Boga w historii. Są niezbędni w każdym wieku, ponieważ bez nich Kościół mógłby nie rozumieć biegu dziejów świata i swoich najpilniejszych zadań.

Avery Dulles poświęca w swojej twórczości wiele miejsca teologii fundamentalnej. Warto wspomnieć chociażby takie dzieła, jak wymienione wyżej „*Apologetics and the biblical Christ*” czy „*A history of apologetics*”, 1971 („*Historia apologetyki*”). Podejmując tematykę wiary i nadziei chrześcijańskiej, łączy bogatą erudycję z własnym, oryginalnym spojrzeniem. Przedstawia analizę panujących przez wieki pojęć kształtowanych przez różne szkoły teologiczne, a równocześnie ukazuje swoje poglądy. Proponuje np. rozumienie wiary jako wyznacznika sensu egzystencji. W tym ujęciu człowiek wierzący to ten, kto ma za co oddać życie. Dulles przypomina, że wiara znajduje się zawsze w perspektywie eklezjalnej; w Kościele przecież aktualizuje się, wzrasta i jest przekazywana. Dopiero w kontekście życia wspólnoty wiernych może być właściwie rozumiana. Staje się też tym mocniejsza, im bardziej wierzący wrasta w komunię Kościoła. Podobnie ma się z kwestią wiarygodności, która również, jak podkreśla amerykański teolog, nie może

być rozpatrywana bez uwzględnienia kontekstu eklezjalnego. Znakiem wiarygodności jest bowiem Chrystus w swoim Kościele.

Jak dalece sięga ten Chrystusowy Kościół? Avery Dulles, wnuk protestanckiego pastora i teologa, często porusza zagadnienia ekumeniczne. Korzysta także z dorobku teologów różnych wyznań chrześcijańskich. Dyskutuje nawet z poglądami swojego dziadka, Allena Macy Dullesa. Uważa, że niesłuszne byłoby przeprowadzanie linii demarkacyjnej oddzielającej teologię wyznaniową od ekumenicznej. Na temat przynależności do Kościoła wypowiada się w licznych artykułach. Zagadnienie to opracował też w książce pt. „The Church membership as a catholic and ecumenical problem”, 1974 („Przynależność do Kościoła jako problem katolicki i ekumeniczny”), w której omawia i analizuje różne kryteria bycia członkiem Kościoła. Jego dorobek w tej dziedzinie nie pozostaje niezauważony; Avery Dulles wielokrotnie bierze udział w dialogu anglikańsko-katolickim czy katolicko-luterańskim jako oficjalny przedstawiciel strony katolickiej.

Dulles twierdzi, że teologia jako poszukiwanie prawdy o Bogu powinna być dialogiczna w metodzie, co nie oznacza relatywizmu wobec samej prawdy, a jedynie dopuszcza różne sposoby jej wyrażania. Zauważa, iż brak sukcesji apostoelskiej nie pozbawia protestantów wszystkich charyzmatów, dlatego w swoich pracach uwzględnia poglądy teologów niekatolickich, ale i nie wstydzi się przy tym prezentować własnego, „rzymskiego” stanowiska. Jego zdaniem, ekumenizm nie może polegać na kompromisach i ustalaniu odpowiadającego wszystkim minimum, ale powinien opierać się na wzajemnym wzbogacaniu się tym, co najbardziej wartościowego ma każde z wyznań.

Dziesiątki lat pracy dla Kościoła pokazały, że Avery Dulles w każdym momencie stara się odpowiedzieć na najbardziej aktualne pytania i służyć swoją wiedzą. W chwili obecnej, w dobie cywilizacji informatycznej, przyznaje, że Kościół potrzebuje informatyki i nowoczesnych technik. Jednocześnie wraz z przyswajaniem sobie zdobyczy materialnych i intelektualnych dzisiejszego świata, nie może pozwolić sobie na akceptację panującej w nim laickiej mentalności i pozbawionego wymiaru duchowego punktu widzenia jako normy. Wierzący winni stale

podejmować wysiłek odróżniania się, kreowania kultury chrześcijańskiej i chrześcijańskiego stylu życia. Jak Dulles postrzega nieodzwonne przeciwieństwo i nieuniknione przystosowanie do dynamizmu współczesnej cywilizacji? Amerykański teolog widzi je jako twórcze wywieranie kontrnacisków przez Kościół, który nie powinien naśladować mód świata niewiary, ale musi okazać odwagę bycia innym, i to nie dla samej odwagi, ale dlatego, że takie są wymagania Chrystusa.

Dulles dostrzega potrzebę uelastycznienia języka teologii i kerygmatu. Biblijne symbole i obrazy, takie jak pasterz, rolnik, rybak nie zawsze trafiają do zurbanizowanego i zsekularyzowanego społeczeństwa. Amerykański teolog widzi trudności, ale równocześnie stanowczo sprzeciwia się odrzuceniu tego, co przez wieki kształtowało umysły chrześcijan i jest nośnikiem prawdy objawionej. Jako jedną z najgroźniejszych współczesnych tendencji intelektualnych wskazuje oddzielanie przeżycia wiary od jej treści, absolutyzowanie wrażeń i uczuć przy ignorowaniu doktryny. On sam w znaczący sposób przyczynia się do jasnego zrozumienia i czytelnego przekazu uporządkowanych prawd dogmatycznych, a także do rozwoju refleksji nad objawieniem. Dlatego słowa kardynalskiego hasła charakteryzują go szczególnie trafnie; wie Komu i dla czego uwierzył.

IZABELLA SMEN TEK, dr teologii dogmatycznej, absolwentka Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie, wykładowca teologii współczesnej na PWT, sekcja „Bobolanum” w Warszawie. Autorka artykułów m.in. w „Studia Bobolanum” i „Warszawskich Studiach Teologicznych”, tłumaczka książki D. Nothomba „Oui, Père!” („Tak, Ojcze!”). Mieszka w Warszawie.



kard. Avery Dulles SJ

Kiedy przebaczać?*

Martin Marty w tekście zawartym w zbiorze esejów na temat przebaczenia pod redakcją Everetta L. Worthingtona Jr. zaryzykował twierdzenie, że gdyby istniało jedno słowo wyrażające sedno przesłania chrześcijańskiego, tym słowem byłoby „przebaczenie”. Twierdzi on, że chrześcijanie są wezwani do doświadczenia przebaczenia ze strony Boga, jak i zainspirowanego przez nie przebaczenia między ludźmi. Marty dochodzi też do wniosku, że przebaczenie nie jest jedynie chrześcijańską ideą, ale stanowi ważny element także w wielu innych religiach, a w gruncie rzeczy kryje się za każdym doświadczeniem religijnym.

Papież Jan Paweł II uczynił problem przebaczenia jednym z filarów swego programu dla Kościoła i świata. W encyklice „*Dives in misericordia*” z 1980 r. napisał: *Kościół przeto słusznie uważa za swoją powinność, za powinność swojego posłannictwa, strzec prawdziwości przebaczenia w życiu i postępowaniu, w wychowaniu i duszpasterstwie. Strzeże zaś nie inaczej, jak strzegąc tego źródła – czyli tajemnicy miłosierdzia Boga samego objawionej w Jezusie Chrystusie* (nr 14).

W trosce o Kościół papież nie marnuje żadnej okazji, żeby odnowić i ożywić sakrament pokuty i pojednania, w którym przez posługę Kościoła grzechy zostają odpuszczone. Przebaczenie jest także kamieniem węgielnym papieskiej strategii dialogu ekumenicznego i międzyreligijnego. W jubileuszowym 2000 r. papież błagał – z niewielkim powodzeniem – o darowanie długów krajom Trzeciego Świata. Wymaga także przebaczenia jako elementu niezbędnego do osiągnięcia i utrzymania pokoju zarówno wewnątrz narodów, jak i między nimi. Podstawą przebaczenia – dla chrześcijan – jest odkupienie. Grzech oddzielił rodzaj ludzki od Boga, wszyscy zasłużyliśmy na potępienie. Ale w Jezusie Chrystusie Bóg okazuje nam miłosierdzie, darowuje nam nasze długi. Ten akt

* A. Dulles, *When to Forgive*, „America” nr 10 z dn. 7 X 2002 r.

przebaczenia – jak każdy taki akt – kosztuje. Krzyż Chrystusa jasno pokazuje, że Bóg nie przebacza grzechów, za które grzesznik nie żałuje, których nie pragnie naprawić. Przebaczenie nie polega na udawaniu, że zło nie istnieje, na zapominaniu o złu. Przebaczyć, to – pamiętając zło – stawiać czoło całej jego szpetocie, żałować i pokutować za nie.

Choć chrześcijanie dużo mówią o przebaczeniu, często mają kłopoty ze zrozumieniem jego znaczenia i konsekwencji. W tytule tego artykułu postawiłem pytanie: Kiedy przebaczać? Zagadnienie to można ująć inaczej, pytając o to, KTO powinien przebaczać, KOMU oraz W JAKICH OKOLICZNOŚCIACH. Odpowiedź może być nieco skomplikowana, bo też pojęcie przebaczenia jest różnie rozumiane. Słowniki zatrzymują się zwykle na dwóch definicjach. Mówi się w nich, że przebaczenie to wyrzeczenie się zarówno urazu, jak i pragnienia ich wyrównania (zemsty). Oba te terminy – „urazy” i „wyrównanie” – domagają się skomentowania.

Jasnego rozróżnienia dokonał anglikański biskup Joseph Butler w swoich kazaniach o urazie i przebaczeniu z początków XVIII w. W mojej analizie posłużę się jego przemyśleniami.

Przez pierwszy termin – „uraza” – rozumie się emocjonalną reakcję na zło: impulsywny gniew, zamierzoną złośliwość (chęć zaszkodzenia) i moralne oburzenie.

Gwałtowne uczucie ogarniającego gniewu jest samo w sobie moralnie obojętne. Bóg zaszczeplił w ludzkiej naturze instynktowną negatywną reakcję na groźbę krzywdy czy zniszczenia. Reakcja ta jest spontaniczna i ma na celu samoobronę przed złem. Ale może także stać się niebezpieczna, bo – jeśli nie jest kontrolowana – może przekształcić się w chęć zaszkodzenia napastnikowi.

Druga forma urazy – chęć zaszkodzenia – jest już moralnie zła. W Ewangelii Chrystus wymaga od nas niepoddawania się pokusie odpowiadania złem na zło. Wzywa do miłości nieprzyjaciół i do modlitwy za tych, którzy nas prześladują (Mt 5,44). Daje nam przykład miłości nieprzyjaciół, prosząc Ojca o przebaczenie tym, którzy Go ukrzyżowali (Łk 23,34). Przebaczenie, rozumiane jako wyrzeczenie się nienawiści i przewyciężenie gniewu, jest podstawowym nakazem chrześcijańskim.

Uraza w jej trzecim znaczeniu może być moralnie pozytywna. Powinniśmy czuć oburzenie, gdy jesteśmy świadkami okrutnego czy niesprawiedliwego zachowania. Choć Jezus nigdy nie postępował złośliwie wobec swoich przeciwników, okazywał jednak słuszny gniew wobec faryzeuszy, którzy wypaczali Boże prawo i zwodzili współwyznawców. Okazał oburzenie przewracając stoły wymieniających pieniądze w Świątyni i wyrzucając sprzedawców zwierząt. Jasno w ten sposób pokazał, że przebaczenie nie powinno być natychmiastowe i automatyczne.

Poza wyrzeczeniem się urazy, przebaczenie ma jeszcze drugi aspekt – rezygnację z zadośćuczynienia. Tutaj pewne obawy mogą budzić nie tyle odczucia tego, który przebacza, ale zachowanie drugiej strony. Rezygnacja może przybrać dwie formy. Pierwsza polega na zrzeczeniu się – całkowicie lub częściowo – roszczeń do zadośćuczynienia za niesprawiedliwość czy spłaty należności. Choć pożyczanie nie jest grzechem, Jezus w Ewangelii często używa go jako analogii grzechu, który jest niejako długiem wobec Boga. Mówi, że jeśli nie potraktujemy wielkodusznie tych, którzy są naszymi dłużnikami, także Bóg nie daruje nam naszych długów, naszych grzechów.

Druga forma rezygnacji z dochodzenia swoich praw polega na oficjalnym zmniejszeniu lub anulowaniu kary. Rodzice, korzystający z autorytetu wobec dzieci, powinni zawsze postępować z miłością i współczuciem. Muszą być gotowi do wybaczenia, ale nie do zupełnej rezygnacji ze wzbudzenia w dziecku skruchy za zło. Jeśli wyznaczają karę, powinni ją traktować jako akt miłości do dziecka, które – starając się naprawić wyrządzone zło – uczy się prawidłowego, dobrego postępowania.

Obowiązkiem państwa, odpowiedzialnego za porządek publiczny, jest karanie przestępców traktowane jako akt zadośćuczynienia za wykroczenia przeciwko dobru wspólnemu, a także jako okazja do poprawy dla przestępcy oraz ochrona społeczeństwa przed kolejnymi aktami przemocy. Amnestia dla przestępców to sytuacja wyjątkowa, nigdy reguła. W normalnych warunkach zakłada ona, że cele kary zostały już osiągnięte oraz że okazane miłosierdzie przyniesie wymierne korzyści społeczne. Stosunkowo rzadko głowy państw ogłaszają amnestię po pro-

stu dlatego, że wykonanie kary do końca byłoby zbyt drogie lub niepraktyczne.

Jeśli odpowiednie organy władzy nie działają prawidłowo, obywatele mogą ulegać pokusie brania prawa we własne ręce i wymierzania sprawiedliwej – ich zdaniem – kary. Takie wymierzanie sprawiedliwości na własną rękę prowadzi często do zaburzeń porządku społecznego. Na pewno nie zastąpi ono prawa.

W tej analizie możemy wyróżnić co najmniej cztery typy przebaczenia. Na poziomie emocjonalnym oznacza ono zarówno zanik osobistych animozji, jak i moralnego oburzenia; na poziomie konkretnych działań – anulowanie długu czy sprawiedliwej kary. Rozważania nad przebaczeniem muszą dotyczyć wszystkich tych wymiarów. Gdyby oznaczało ono po prostu przeciwieństwo chęci zaszkodzenia i pragnienia zemsty, rozważania byłyby stosunkowo proste. Ponieważ te uczucia są zakazane, przebaczenie byłoby bezdyskusyjnym obowiązkiem. Jednak problem jest bardziej złożony. Zawiera pytania o to, kiedy wyrzec się moralnego oburzenia, mocnego sprzeciwu, egzekwowania sprawiedliwego zadośćuczynienia i nałożenia sprawiedliwej kary.

Mając na uwadze te zastrzeżenia, możemy powrócić do podstawowych pytań: kto powinien przebaczać, komu i w jakich okolicznościach. W większości przypadków strona, która przebacza, to ta, której wyrządzono krzywdę, lub wobec której zaciągnięto dług. W sytuacji, kiedy poszkodowany zmarł lub w inny sposób nie jest zdolny do aktu przebaczenia, może tego dokonać ktoś inny – np. członek rodziny może reprezentować ofiarę czy wierzyciela. Fiodor Dostojewski w „Braciach Karamazow” stawia pytanie, czy matka może przebaczyć właścicielowi ziemskiemu, który rzucił jej syna psom na pożarcie. Iwan mówi do swego brata, Aloszy, że matka absolutnie nie powinna wybaczyć złoczyńcy. Choć we współczesnym świecie mamy wielu takich Iwanów, to ich postawa nie dorasta do standardów Ewangelii.

Jeśli wykroczenie popełnione zostało przeciwko porządkowi publicznemu, to nałożenie lub darowanie sprawiedliwej kary leży w kompetencjach odpowiednich organów władzy. Nie zamierzam na razie za-

głębiać się w tematykę przebaczenia i pojednania między grupami społecznymi, ten temat poruszę później.

Osobą, która potrzebuje przebaczenia, jest ktoś, kto popełnił przestępstwo, uczynił zło, lub zaciągnął dług. Przebaczenia może także potrzebować osoba, która zachęcała czy naklaniała do popełnienia zła, albo nie uczyniła nic, by mu zapobiec. Krewni czy rodacy grzesznika mogą dzielić jego postawy moralne, naśladować jego zachowanie i bronić go. W Starym Testamencie wielokrotnie spotykamy się z ideą solidarności w winie, mówi się, że synowie odpowiadają za winy ojców (Wj 20,5 nn.).

Nikt nie ma pełnego prawa do przebaczenia. Perspektywa łatwego czy automatycznego przebaczenia mogłaby jedynie ułatwić życie napastnikowi i przyczynić się do niesprawiedliwości. Mądra miłość mogłaby oczekiwać raczej oporu przeciw agresorowi i ukarania go, niż uspokojenia jego sumienia. W szczególnych przypadkach, oczywiście, pozornie nieoczekiwany akt przebaczenia, dramatyczna demonstracja miłości, może wywołać nawrócenie przeciwnika. Zwykle jednak zakłada się pewne warunki, które musi spełnić osoba pragnąca przebaczenia.

Zwykle mówimy o trzech warunkach przebaczenia: grzesznik żałuje popełnionego zła, postanawia więcej go nie czynić oraz jest gotowy za nie zadośćuczynić na tyle, na ile jest to możliwe. Od złoczyńcy nie można oczekiwać, że nigdy już nie popełni zła, ale że podejmie konkretne, efektywne działania, aby takim czynom zapobiegać. Na przykład człowiek regularnie popełniający nadużycia seksualne nie powinien otrzymać rozgrzeszenia, dopóki nie ma w nim szczerzej intencji unikania sytuacji, w których łatwo o taki grzech.

Czytając Pismo Święte, przekonujemy się, że sam Bóg stawia człowiekowi takie warunki. Kiedy Izrael doświadcza Bożego gniewu, obawia się kary. Lud wyznaje swoje grzechy, błaga o wybaczenie, pokutuje i podejmuje postanowienie przestrzegania Bożego prawa. Oznacza to, że Izraelici starają się otworzyć na Boże przebaczenie, tak, aby Bóg mógł go z radością udzielić. Martin Marty napisał na ten temat: *Czasami myślimy, że te warunki zostały zniesione przez objawienie Bożego*

miłosierdzia w Nowym Testamencie. Gdyby tak było, chrześcijaństwo stanowiłoby zagrożenie dla moralności i sprawiedliwości. W.H. Auden w bożonarodzeniowym oratorium „For the Time Being” wkłada tę wątpliwość w usta króla Heroda. Po wizycie Magów Herod zaczyna się bać tego, że teraz sprawiedliwość zostanie zastąpiona przez żal i skrucę, które staną się najważniejszymi ludzkimi cnotami, a lęk przed karą za grzechy zniknie. Każdy ulicznik będzie mógł sobie pogratulować: „Jestem takim grzesznikiem, że Bóg osobiście przyszedł aby mnie ocalić. Jestem naprawdę kimś!” Każdy kanciarz powie: „Lubię popełniać przestępstwa. Bóg lubi mi je wybaczać. Świat jest naprawdę dobrze pomyślany”.

Założenie, że chrześcijaństwo stawia przebaczenie na miejscu sprawiedliwości, że głosi powszechne przebaczenie – to poważne nieporozumienie. Jezus, podobnie jak Jan Chrzciciel, przestrzega swoich słuchaczy, aby ratowali się przed gniewem, na który zasłużyli. Wzywa do modlitwy o przebaczenie, jak czynimy to w Modlitwie Pańskiej. Ale modlitwa to tylko jeden z wymaganych warunków wstępnych. Nawet wtedy, kiedy Jezus kategorycznie nakazuje swoim uczniom wybaczać, wspomina o upomnieniu i skrusze: *Jeśli twój brat zawini, upomnij go; i jeśli żałuje, przebacz mu. I jeśli siedem razy na dzień zawinił przeciw tobie i siedem razy zwrócił się do ciebie mówiąc „Żałuję tego”, przebacz mu!* (Łk 17, 3-4).

W przypowieściach Jezus wzywa zarówno do zadośćuczynienia, jak i do skruchy. W przypowieści o synu marnotrawnym młodszy syn postanawia powiedzieć ojcu: *Zgrzeszyłem przeciw Bogu i względem ciebie; już nie jestem godzien nazywać się twoim synem: uczyni mnie choćby jednym z najemników* (Łk 15, 18-19). Podobnie w przypowieści o niełitościwym dłużniku, sługa błaga swego pana: *Panie, miej cierpliwość nade mną, a wszystko ci oddam* (Mt 18, 26).

Historia Zacheusza z Ewangelii wg św. Łukasza inspiruje Jana Pawła II do aktualnych zaleceń na temat sakramentu pokuty, które podaje w liście do kapłanów na Wielki Czwartek 2002 r. Zacheusz mówi: *Panie, oto połowę mego majątku daję ubogim, a jeśli kogo w czym skrzywdziłem, zwracam poczwórnice* (Łk 19, 8-9). Zacheusz nie otrzy-

muje przebaczenia, dopóki nie postanawia wynagrodzić tym, których skrzywdził i być hojnym dla ubogich.

Jezus często wspomina o jeszcze jednym warunku: osoba, która prosi Boga o przebaczenie, musi przebaczyć tym, którzy ją skrzywdzili, tak, jak mówimy w Modlitwie Pańskiej. *Lecz jeśli nie przebaczycie ludziom, i Ojciec wasz nie przebaczy wam waszych przewinień* (Mt 6, 15; por. 18, 35 i in.).

Nigdzie, ani w Starym, ani w Nowym Testamencie nie jest napisane, że przebaczenie zastępuje sprawiedliwość, że Bóg zawsze przebacza grzechy, albo że my powinniśmy przebaczać zawsze i każdemu. Papież Jan Paweł II podkreśla konieczność postawienia tych warunków. *W żadnym miejscu orędzia ewangelicznego ani przebaczenie, ani też miłosierdzie jako jego źródło, nie oznaczają pobłażliwości wobec zła, wobec zgorznienia, wobec krzywdy czy zniewagi wyrządzonej. W każdym wypadku naprawienie tego zła, naprawienie zgorznienia, wyrównanie krzywdy, zadośćuczynienie za zniewagę, jest warunkiem przebaczenia* („*Dives in misericordia*”, nr 14).

W Nowym Testamencie można znaleźć fragmenty, które przeczyłyby takiemu stawianiu problemu przebaczenia. Jezus na krzyżu błaga za swoich prześladowców: *Ojcze, przebacz im, bo nie wiedzą, co czynią* (Łk 23, 34). Choć wersetu tego brakuje w kilku najstarszych kodeksach, możemy uznać, że jest on autentyczny. Choć Jezus mówi o przebaczeniu, musimy zwrócić uwagę, że swoich oprawców uważa za winnych, nawet jeśli to, co robią, można wyjaśnić ich niewiedzą. Nie wspomina jednak o wstępnych warunkach przebaczenia, jakimi są skrucha i chęć naprawienia zła. Znaczące jest, że zamiast po prostu przebaczyć swoim wrogom, zwraca się z prośbą o przebaczenie do Ojca. Jezus prawdopodobnie zakłada, że proces przebaczenia, który właśnie rozpoczął, nie wypełni się, dopóki złoczyńcy nie będą żałować popełnionego zła. W takim przypadku te wersety nie sprzeciwiają się proponowanemu przeze mnie rozumieniu przebaczenia.

Chrystus przekazał Kościołowi misję odpuszczania grzechów w Jego imię. Po zmartwychwstaniu mówi do apostołów: *Komu grzechy od-*

puścić, są mu odpuszczone (J 20, 23). Kiedy po raz ostatni ukazuje się Jedenastu, wg opisu Łukasza, wysła ich i udziela im władzy: *(W imię Mesjasza) głoszone będzie nawrócenie i odpuszczenie grzechów wszystkim narodom* (Łk 24, 47). Apostołowie nie są posłani, by głosić przebaczenie tym, którzy się nie nawracają, ale by wzywać do nawrócenia, które prowadzi do odpuszczenia grzechów.

Kościół poważnie potraktował to wezwanie i daną mu władzę. Odpuszczenie grzechów uznaje za uświęcony obrzęd, sakrament, spotkanie z żywym Chrystusem, dla którego Kościół jest narzędziem pojednania. Kościół mówi o czterech warunkach godnego przyjęcia sakramentu pojednania przez ochrzczonych. Są to: żal za grzechy, szczera spowiedź, autentyczne postanowienie poprawy i woła zadośćuczynienia. Zadośćuczynienie, w przypadku popełnienia niesprawiedliwości, musi zawierać w sobie naprawienie wyrządzonego zła (np. zwrot zagarniętych dóbr). Wydaje mi się, że te warunki są zgodne z nauką Jezusa zapisaną w Ewangelii.

Zanim zajmiemy się społecznymi i politycznymi aspektami przebaczenia, powinniśmy – choćby w skrócie – rozważyć związane z nim trudności i korzyści. Przebaczenie jest oczywiście trudne dla osoby, która przebacza, bo zakłada wyrzeczenie się złych uczuć i roszczeń – słusznych lub nie – i żądania sprawiedliwego (obiektywnie lub subiektywnie) zadośćuczynienia. Nie jest łatwo wyrzec się wrogich uczuć wobec kogoś, kto nas skrzywdził, albo zrezygnować z żądania zadośćuczynienia, którego mamy prawo wymagać.

Przebaczenie może być trudne także dla tego, kto je przyjmuje. Świadomość, że ma się wobec kogoś dług moralny, przyjęcie łaski od wroga może wywołać uczucie upokorzenia, podobnie jak przyjmowanie dobra, na które się nie zasłużyło. W „Raju utraconym” Szatan świadomie rezygnuje z przebaczenia. Wiedząc, że został pokonany, nie rezygnuje z wrogości: ... *niezwyciężona wola i pragnienie zemsty, nieśmiertelna nienawiść, odwaga, aby nigdy się nie poddać i nie cofnąć*. Takie nastawienie duszy uniemożliwia jej przyjęcie przebaczenia, nawet, gdy jest jej ono oferowane.

Jednak dobrodziejstwa płynące z przebaczenia przeważają nad związanymi z nim trudnościami. Osoba, której przebaczymy, uwalnia się od wrogości ze strony tego, kogo skrzywdziła, uwalnia się od brzemienia długu i kary. W zależności od tego, z jakiego rodzaju sytuacją mamy do czynienia, wróg znów może stać się przyjacielem, przestępca może odzyskać niewinność, dłużnik – darowanie należności, więzień – wolność.

Mniej oczywiste, choć nie mniej realne, są korzyści, jakie zyskuje przebaczący. Jak celnie zauważa Szekspir w słynnej przemowie Porcji, miłosierdzie zsyła błogosławieństwo *temu, kto daje i temu, kto otrzymuje*. Ten, kto przebacza, uwalnia się od niszczącego gniewu i troski o otrzymanie zadośćuczynienia. Te dobrodziejstwa są jednak trudne do uchwycenia, bo – jak powiedziałem – przebaczenie nie jest łatwe. Zewnętrzna deklaracja przebaczenia bez jego szczerzej woli na nic się nie zda. Podobnie bezcelowe jest powstrzymywanie złości. Zepchnięte w podświadomość urazy uzewnętrzniają się jako depresja lub inne choroby psychosomatyczne.

Jezus w Ewangelii wzywa do *przebaczenia z serca* (Mt 18, 35). Wyjście z dobrą wolą naprzeciw komuś, kto nas skrzywdził, wymaga wielkiej siły ducha, wewnętrznej wolności, a czasami także wiary w sensie religijnym. Aby naprawdę szczerze powiedzieć „wybaczam ci” do żałującego swych czynów mordercy bliskiej osoby, trzeba mieć motywację religijną. Chrześcijanie, wierzący w Boga, który dla odpuszczenia ich grzechów poświęcił własnego Syna, znajdują czasami siłę, aby powiedzieć „przebaczam ci, bo jestem chrześcijaninem”.

Poza pożytkami, o których wspomniałem, przebaczenie może także prowadzić do pojednania. Tam, gdzie obie strony są pokrzywdzone, pojednanie zakłada przebaczenie i przyjęcie go z obu stron. Pojednani wrogowie stają się przyjaciółmi i członkami nowej, powiększonej wspólnoty.

Św. Paweł mówi o pojednaniu jako o podstawowej misji chrześcijaństwa. Mówi, że Bóg *pojednał nas ze sobą przez Chrystusa i zlecił nam postugę jednania* (2 Kor 5, 18). Chrystus umarł, powiada Paweł, aby pojednać świat z Bogiem, *wprowadzając pokój przez krew Jego krzyża* (Kol 1, 20). Przez Chrystusa ludzkość, która była podzielona

murem wrogości, zyskuje nadzieję na jedność i braterstwo. Mówiąc to Paweł ma na myśli przede wszystkim odwieczną wrogość między Żydami a narodami pogańskimi (Ef 2, 14-16).

Rozważanie słów św. Pawła prowadzi do końcowego pytania: Jak chrześcijańska nauka o przebaczeniu wpływa na zależności polityczne i społeczne? W niczym nie ujmując innym religiom, które we własnych tradycjach znajdują motywację do przebaczenia, uważam, że chrześcijaństwo – jeśli jego zasady są praktykowane – może dostarczyć niezwykle skutecznego lekarstwa na konflikty niszczące współczesny świat. Klany, narody i wszelkie grupy religijne czy etniczne często dzielą głęboko zakorzenione uczucia niechęci, które nie ustępują pod naciskami prawnymi, politycznymi czy militarnymi. Pragnienie zemsty przechodzi z pokolenia na pokolenie, powodując nowe akty przemocy. Głośne ostatnio akty terroryzmu są tego jaskrawym przykładem.

Hanna Arendt, współczesna świecka żydowska filozof, uznaje, że jedynie przebaczenie umożliwia społeczeństwom przezwyciężenie dziedzictwa zła popełnionego w przeszłości. *Jedyna możliwość wyrwania się z nieodwracalnego – z niemożliwości odwrócenia tego, co się stało, nawet jeśli ktoś nie wiedział i nie mógł wiedzieć, co robi – to przebaczenie.* Idąc tym tropem dochodzi w końcu do konkluzji: *Tym, który odkrył rolę przebaczenia w świecie ludzkich relacji, był Jezus z Nazaretu. Fakt, że dokonał tego odkrycia w kontekście religijnym i ogłosił je religijnym językiem, nie może być powodem odrzucania go na poziomie pozareligijnym.*

W przesłaniu na Światowy Dzień Pokoju 2002 r. papież Jan Paweł II wyraża głębokie przekonanie, że całe społeczeństwa potrzebują przebaczenia nie mniej, niż jednostki: *Rodziny, grupy, społeczeństwa, państwa i cała społeczność międzynarodowa potrzebują przebaczenia, aby odnowić zerwane więzi, wyjść poza jałowe spory i wzajemne potępienia i przezwyciężyć pokusę dyskryminowania innych bez powodu. Zdolność do przebaczenia leży u podstaw idei przyszłego społeczeństwa sprawiedliwości i solidarności.*

W tym samym liście papież z naciskiem podkreśla, że nie będzie pokoju bez sprawiedliwości, a sprawiedliwości – bez przebaczenia. Prze-

baczenie jest zarówno imperatywem moralnym, jak praktyczną koniecznością.

Napisano wiele książek o przebaczeniu – to następstwa wojny secesyjnej, traktatu pokojowego z Japonią po II wojnie światowej, prac komisji „Prawda i Pojednanie” w RPA, wysiłków zakończenia konfliktu katolicko-protestanckiego w Irlandii Północnej. Wiele napisano o napięciach między katolikami i prawosławnymi, Żydami i Arabami, hinduistami i muzułmanami. To zbyt złożone problemy, aby w tym miejscu szerzej się nimi zajmować. Ale wszystkie te konflikty potrzebują tego, co papież nazywa *uzdrawianiem pamięci*. Każdy z uczestników konfliktu musi ze zrozumieniem wysłuchać tego, co ma do powiedzenia druga strona, odrzucić nieporozumienia i przesadę, uznać własne błędy i zacząć tworzyć bogactwo wspólnej pamięci.

Duch przebaczenia jest niezbędny do przetrwania ludzkiej wspólnoty – rodziny, społeczności lokalnej, narodu czy ludzkości. Jest także niezbędny, aby każdy człowiek mógł otrzymać przebaczenie od Boga. Przebaczenie samo w sobie nie rozwiąże wszystkich problemów osobistych i społecznych, ale bez niego problemy te na pewno nie dadzą się rozwiązać. Najważniejszą motywacją jest jednak realizacja naszej własnej wielkiej potrzeby przebaczenia, potrzeby tej skrajnej postawy, do której posunął się Bóg, aby nam przebaczyć.

tłum. Jan Halbersztat



Tomasz P. Terlikowski

Chrześcijaństwo przedefesce, czyli o nestorianizmie jako pewnym nieporozumieniu chrystologicznym

Historia i doktryna chrześcijańskich Kościołów wschodnich jest w Polsce niemal nieznana¹. Brakuje nie tylko książek na ten temat, ale nawet poważniejszych artykułów w naukowych pismach teologicznych. A przecież poznanie ich tradycji może wnieść wiele nowego światła, nowego spojrzenia, w uwikłany we własne tradycyjne spory wyznaniowy dialog ekumeniczny w świecie zachodnim². Wmyślenie się w doktrynę chrześcijan wschodnich otwiera również nowe horyzonty w dialogu międzyreligijnym czy teologicznym rozważaniu problemu inkulturacji. Trzeba bowiem pamiętać, że np. Asyryjski Kościół Wschodni (potocznie zwany nestoriańskim) już we wczesnym średniowieczu działał, z sukcesami, misyjnie na terenie dzisiejszych Chin, Indii czy Tybetu. Działalność ta doprowadziła do powstania rodzimych azjatyckich form chrześcijaństwa, w pełni zintegrowanych z kulturą miejscową (bardziej symboliczną, mityczną a mniej racjonalną)³.

W prezentowanym tekście próbuje się przedstawić zarys doktryny Asyryjskiego Kościoła Wschodu. Tekst jest przede wszystkim próbą

¹ Jasnym punktem w tej wydawniczej pustce jest praca: A.S. Atiya, *Historia Kościołów Wschodnich*, Warszawa 1978; problematyce tych wspólnot chrześcijańskich poświęcony był również nr 4/1993 Międzynarodowego Przeglądu Teologicznego „Communio”; próbę przybliżenia historii tego nurtu chrześcijaństwa zawiera także książka R. G. Robertsona, *Chrześcijańskie Kościoły Wschodnie*, Bydgoszcz 1998; a także: M. Blaza, T. Chodecki, *Nestorianie – kim byli i kim są dzisiaj?*, „Przegląd Powszechny” nr 7-8/1998, s. 30-44 (przyp. red.).

² Przykładem takiego odświeżającego spojrzenia może być skierowana do protestantów praca patriarchy koptyjskiego Szenudy III, *Comparative Theology*, Kairo 1988.

³ Por. L. Dzięgiel, *Starożytny Kościół Nestorian i jego spadkobiercy*, „Znak” nr 1/1983, s. 46-50.

uzasadnienia nieadekwatności używania terminu „nestorianizm” w odniesieniu do tej tradycji oraz wykazania, że sposób przeprowadzenia Soboru Efeskiego i sytuacja polityczna uniemożliwiły rzetelną debatę nad problemami chrystologicznymi. Stało się to możliwe dopiero niemal 1500 lat później, w XX-wiecznej Europie.

Próbuję także przedstawić zarys sakramentologii tego Kościoła. Sakramentologia ta jest interesująca, bo kształtowała się w izolacji od myśli zachodniego i wschodniego chrześcijaństwa, i zachowuje wiele elementów chrześcijaństwa pierwotnego. Dlatego jego bliższe poznanie może być niezwykle pożyteczne.

Artykuł opiera się na szerzej w Polsce nieznanym wynikach nieoficjalnego dialogu ekumenicznego prowadzonego pomiędzy wiernymi Kościołów tradycji syryjskiej i Kościołami wschodnimi katolickimi. Konsultacje te organizowane są przez Fundację „Pro Oriente” od 1994 r., a uczestniczą w nich przedstawiciele Asyryjskiego Kościoła Wschodu Starego Kalendarza; Asyryjskiego Kościoła Wschodu Nowego Kalendarza⁴; Chaldejskiego Kościoła Katolickiego (jest to wspólnota unicka, która powstała z przyłączenia się części wiernych Kościoła asyryjskiego do wspólnoty z Rzymem), Syro-malabarskiego Kościoła Katolickiego (zjednoczeni z Rzymem chrześcijanie tradycji asyryjskiej z Indii); Syryjskiego Prawosławnego Patriarchatu Antiochii; Syryjskiego Autokefalicznego Kościoła Indii, Syryjskiego Kościoła Katolickiego, Maronickiego Kościoła Katolickiego oraz Malankarskiego Kościoła Katolickiego. Każde spotkanie owocuje kilkoma tekstami teologicznymi, które prezentują teologię, liturgię i myśl syryjskiego chrześcijaństwa, rów-

⁴ Podział na Kościoły „starego” i „nowego” kalendarza związany jest ze schizmą, do jakiej doszło za czasów patriarchy Mar Simona w 1964 r. Zdecydował on, że Kościół Wschodu przyjąć ma kalendarz gregoriański, co wzbudziło spore kontrowersje. Związane one były również z faktem, iż od 1450 r. urząd patriarchy był dziedziczny w obrębie jednej rodziny (zwykle wuj przekazywał go swojemu siostrzeńcowi lub bratankowi). Przeciwnicy takiego sposobu wybierania przywódcy duchowego, nowego kalendarza powołali nowego patriarchę Mar Thomasa Dharmo. Spór po rezygnacji Mar Simona i wstąpieniu przez niego w związek małżeński powoli zaczął wygasnąć, ale formalnie nadal istnieją dwa Kościoły Wschodu; por. R. G. Robertson, *dz. cyt.*, s. 26-27.

nież w jego wersji przedefeskiej. To właśnie te teksty są głównym źródłem niniejszego tekstu⁵.

Pierwsza wielka schizma chrześcijaństwa

Chrześcijanie pojawili się w Górnej Mezopotamii (a to właśnie tam ukształtował się Asyryjski Kościół Wschodu) najpóźniej w połowie II w. po Chr. Około 300 r. tamtejsi biskupi zorganizowali się w strukturę kościelną pod przewodnictwem katolikosy, który z czasem otrzymał tytuł patriarchy. W V w. tamtejszy Kościół zaczął skłaniać się ku teologii nestoriańskiej, czy też dokładniej do teologii nurtu antiocheńskiego, prezentowanej przez Teodora z Mopsuestii i jego ucznia Nestoriusza⁶. Związane to było z przywiązaniem perskich chrześcijan do tradycji teologicznej Antiochii, z której wyłaniał się nestorianizm. Drugim powodem mogła być chęć odróżnienia się od zdecydowanie antynestoriańskiego, aleksandryjskiego Bizancjum, z którym Persja (niechrześcijańska) stale toczyła wojny. Chrześcijanie perscy, nie chcąc, by oskarżano ich o sprzyjanie wrogowi Persji, próbowali zdecydowanie odróżnić się od swoich chrześcijańskich sąsiadów⁷.

W efekcie Kościół perski nie przyjął uchwał Soboru Efeskiego (w sensie ścisłym odrzucenie to nastąpiło dopiero w okresie Soboru Chalcedońskiego), i od tego momentu zaczął rozwijać się zupełnie niezależnie od pozostałych nurtów chrześcijaństwa, bazując wyłącznie na dekretach dwóch pierwszych soborów. Chrześcijanie tamtejsi żyli pod stałą presją prześladowań, najpierw perskich zaratusztrian, a później muzułmanów, a jednak w ciągu kilkuset lat od momentu zerwania z pozostałym chrześcijaństwem misjonarze Asyryjskiego Kościoła Wschodu zdolali zanieść Ewangelię do Indii i Chin. W Indiach ślady ich działalności przetrwały do chwili obecnej (podzieleni na wiele jurysdykcji chrześcijanie św. Tomasza). W Chinach podziwiać można tylko pozostawione przez nich zabytki oraz pisma świadczące o głębokiej inkulturacji, ja-

⁶ R. G. Robertson, dz. cyt., s. 25.

⁷ E. Wipszycka, *Kościół w świecie późnego Antyku*, Warszawa 1994, s. 217.

kiej podlegało chrześcijaństwo nestoriańskie w otoczeniu buddyzmu i taoizmu. Niestety, po 200 latach swobodnego rozwoju setki chrześcijańskich klasztorów zlikwidowano w 845 r. na rozkaz cesarza, pragnącego uczynić taoizm jedyną akceptowalną doktryną w Chinach⁸.

Również prześladowania i najazdy muzułmańskie doprowadziły do powolnego upadku chrześcijaństwa nestoriańskiego. Jego spadkobiercy z trudem zachowywali chrześcijańską tożsamość, nieustannie gnębieni przez wyznawców islamu. Z czasem (od 1450 r.) patriarcha stał się głową całego narodu, a jego funkcja zaczęła być dziedziczna – z wuja na siostrzeńca lub bratanka. Nestorianizm osłabiał również nieustanne rozłamy wewnętrzne. Poszczególni metropolici i biskupi chętnie zawiązywali unie z Rzymem i mianowali się patriarchami Babilonu. Unie te nie trwały długo, wprowadzały jedynie zamęt w głowach chrześcijan asyryjskich. Dopiero w 1553 r. papież Juliusz III mianował – zbuntowanego wobec nieletniego patriarchy nestoriańskiego – opata klasztoru Yuhanna Sulaka patriarchą Chaldejczyków. Przybrał on imię Szymona VIII. Od tego momentu liczona jest historia unickiego Chaldejskiego Kościoła Katolickiego⁹.

Obie wspólnoty poniosły ogromne straty także na początku XX w. Po I wojnie światowej Turcy dokonali na nich kilkudziesięciu masakr. Zginęła wówczas prawie 1/3 wszystkich nestorian. Pozostali albo wycofali się na Zakaukazie, albo uciekli na Zachód, albo schronili się w niedostępnych górach (tych ostatnich ma być ok. 30 tys.). W latach trzydziestych wygnano również nestorian z Iraku. To wtedy patriarcha asyryjski Mar Simon musiał udać się na emigrację do Stanów Zjednoczonych. Dodatkowo osłabiła ich wspomniana schizma kalendarzowa¹⁰.

Antiochia kontra Aleksandria

Asyryjski Kościół Wschodni nie uznaje postanowień Soboru Efeckiego, potępiającego nestorianizm. Czy oznacza to jednak, że wspól-

⁸ L. Dzięgiel, dz. cyt., s. 47-48.

⁹ R. G. Robertson, dz. cyt., s. 149.

¹⁰ Tamże, s. 26.

nota ta jest Kościołem nestoriańskim, w znaczeniu, jakie przypisuje temu określeniu trzeci sobór ekumeniczny? Na pytanie, czy teologia Kościoła Wschodniego jest „nestoriańska”, czy nie, można odpowiedzieć bardzo szybko poprzez wskazanie na to, że Kościół Wschodu zachowuje te same chrystologiczne formuły, jak (...) Nestoriusz. Filozoficzne terminy, którymi posługiwał się Nestoriusz, aby opisać wcielenie Chrystusa – dwie natury (fyseis) i dwie hipostazy (hipostaseis) – są również używane przez teologów Kościoła Wschodu. Liturgia Kościoła niezmiennie wymienia imiona Nestoriusza, Diodora z Tarsu oraz Teodora z Mapsuestii w swoich litaniach. W kalendarzu liturgicznym występuje „wspomnienie Doktorów Greckich”, wśród których na liście ojców „zachodnich” wymienieni są trzej wyżej wspomniani – wskazali Mar Bawai Soro i Michael Birnie w wystąpieniu „Is the Theology of the Church of East Nestorian?”¹¹ zaprezentowanym na spotkaniu w Wiedniu w 1994 r. Jednak, ich zdaniem, sprawa nie jest wcale tak prosta, bowiem czyż nawet Nestoriusza można uznać za wyznawcę „nestorianizmu”, w takim sensie, jaki zwykle jest przypisywany tej herezji?¹²

Podręcznikowe definicje tej herezji są niezwykle proste. We wstępie do postanowień chrystologicznych Soboru Efeskiego autorzy „Breviarium Fidei. Wyboru doktrynalnych wypowiedzi Kościoła” definiują nestorianizm w sposób następujący: *Naukę Nestoriusza zebrać można w trzech punktach: 1) Natura konkretnie nie może być doskonała, jeśli nie staje się osobą. Natura ludzka w Chrystusie jest prawdziwa, konkretna. Musi więc być osobą, bo przecież nie sposób przypisać Synowi Bożemu, jako Bogu, wszystkich czynności natury ludzkiej. (...) 2) Połączenia obu osób dokonuje wola. Ona zapewnia jedność moralną Chrystusa. Wynikiem jest osobowość moralna, którą Nestoriusz nazywa „prosopon jedności”. Można jej przypisywać akty wiążące się bądź z naturą Słowa Bożego, bądź też związane z naturą ludzką Chrystusa (...) 3) Lec*

¹¹ Mar Bawai Soro, M. Birnie, *Is the Theology of the Church of East Nestorian?*; wystąpienie zaprezentowano na sesji „Pro Oriente Consultation” 24-29 czerwca 1994 r. zatytułowanej: *Orthodoxy and Catholicity in the Syriac Tradition with Special Attention to the Theology of the Church of the East in the Sasanian Empire*, s. 1.

¹² Tamże, s. 1.

w żadnym wypadku nie można przypisywać Słowu Bożemu Wcielonemu czynności należących do natury ludzkiej ani tej ostatniej – czynności Słowa Bożego¹³. Ostatecznie prowadzić to ma do uznania istnienia dwóch osób, dwóch Chrystusów.

Ujęcie takie, jak podkreślają jednak liczni historycy epoki, a także teolodzy Asyryjskiego Kościoła Wschodu, jest jednak nie do końca prawdziwe. *Oskarżenia wobec Nestoriusza przypisują mu poglądy, których nie głosił* – wskazuje Ewa Wipszycka. – *Przedstawiano go jako kontynuatora teorii, odrzuconej już w poprzednim wieku, o dwóch Synach związanych czysto moralnym zjednoczeniem (...) powszechnie zarzucano mu intencję rozdzielenia Boga-człowieka na dwie osoby*¹⁴. Bez wątpienia jednak można mu zarzucić zbyt mocne rozdzielanie w Chrystusie obu natur czy brak zasady ich zjednoczenia (jak będzie wykazane poniżej, zarzut ten nie dotyczy jednak Asyryjskiego Kościoła Wschodu).

Sytuacja staje się jeszcze bardziej skomplikowana, gdy uświadomimy sobie, że poglądy (przed soborem i krótko po jego skończeniu, a przed podpisaniem ugody z Janem Antiocheńskim) Cyryla Aleksandryjskiego, głównego oskarżyciela Nestoriusza i jego poglądów w trakcie Soboru Efeskiego, mogą być interpretowane jako niebezpiecznie bliskie herezji apolinaryzmu (czy są wręcz jej nową formą), czyli przekonaniu o tym, że jedność Chrystusa bazuje na tym, że w Jego osobie ludzkiej miejsce duszy, w podziale na dwie części, czy umysłu (nous), w podziale na trzy części, zajął Boski Logos¹⁵. W ten sposób Jezus Chrystus nie byłby w pełni człowiekiem, bowiem brakowałoby mu do tego ludzkiej duszy lub ducha (ostatecznie poglądy Cyryla na ten temat uległy zmianie, i po ugodzie z Janem nie można ich już było tak interpretować).

Szczególne zaniepokojenie zarówno samego Nestoriusza, jak i jego następców budziły zwłaszcza dwie anatemy Cyryla – druga i dwu-

¹³ St. Głowa, I. Bieda (opr.), *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań 1998, s. 214.

¹⁴ E. Wipszycka, dz. cyt., s. 208.

¹⁵ Mar Bawai Soro, *Does Ephesus Unite or Divide. A Re-evaluation of the Council of Ephesus – an Assyrian Church of the East Perspective*, Vienna 1996, s. 4-5.

nasta. W drugiej Cyryl potępia tych wszystkich, którzy nie wyznają, że *Słowo z Boga Ojca zjednoczyło się hipostatycznie z ciałem i jest jeden Chrystus z własnym ciałem, oczywiście ten sam będąc Bogiem i zarazem człowiekiem*¹⁶. W dwunastej natomiast ogłasza, że *jeśli ktoś nie wyznaje, że Słowo Boże cierpiało w ciele, w ciele zostało ukrzyżowane oraz w ciele doznało śmierci, stając się „pierworodnym z umarłych”, ponieważ Bóg jest życiem i ożywicielem – niech będzie wyklęty*¹⁷.

Obie te anatemy były nie do zaakceptowania przez Nestoriusza. Rodziły bowiem niebezpieczeństwo jakiejś formy pomieszania natur Boskiej i ludzkiej w Chrystusie. Pomieszania, w efekcie którego natura Słowa stałaby się jakąś formą pierwiastka kierowniczego w Chrystusie, zaś natura ludzka zostałaby mu podporządkowana, nie mając własnego pierwiastka kierowniczego¹⁸. Pomieszanie dwóch natur musi również prowadzić do wniosku, iż Bóg w swojej istocie stawał się i spełniał ludzkie czynności w trakcie ziemskiego życia¹⁹.

Absolutnie nie do przyjęcia, zarówno dla Nestoriusza, jak i dla współczesnych teologów Asyryjskiego Kościoła Wschodu jest także (odrzucona później również przez kolejne sobory) cyryliańska formuła *jedna natura Wcielonego Boga Słowa* (Cyryl z Aleksandrii sądził, że pochodzi ona od Atanazego Wielkiego, w rzeczywistości jednak była to formuła potępionego Apolinariusza z Laodycei). Formuła ta rodzi obawy, że ludzka natura Chrystusa została w Jego osobie pochłonięta przez naturę Boską²⁰. Co niezwykle ważne, na niebezpieczeństwo takiego pojmowania poglądów Cyryla i jego zwolenników zwracają również uwagę współcześni teolodzy prawosławni. *Według tej nauki człowiek – jak sądzili biskupi Wschodu – nie zbawia się, a spala w dotknięciu Bóstwa. Można więc zrozumieć, dlaczego biskupi Wschodu gromadzili się w Efezie z niepokojem, nie zgadzając się do końca z Nestoriuszem je-*

¹⁶ A. Baron, H. Pietras (opr.), *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. I, Kraków 2001, s. 153.

¹⁷ Tamże, s. 157.

¹⁸ Mar Bawai Soro, *Does Ephesus Unite or Divide*, s. 5.

¹⁹ Drugi list Nestoriusza do Cyryla, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, s. 129.

²⁰ Mar Bawai Soro, *Does Ephesus Unite or Divide*, s. 4-5.

chali oszczędzić przede wszystkim „herezje” Cyryla²¹ – zauważa Aleksander Schmemmann.

Współcześni teolodzy Asyryjskiego Kościoła Wschodu przyznają, że obawy Nestoriusza mogły być przesadzone (podobnie jak częściowo słuszne mogły być zarzuty Cyryla wobec Nestoriusza) i wynikać z niezrozumienia i nieznajomości języka teologicznego drugiej strony (aleksandryjczyk Cyryl nie znał i nie rozumiał antiocheńskiej teologii, z której czerpał Nestoriusz i na odwrót). Jedynym wyjściem z tego konfliktu mógł być przeprowadzony zgodnie ze wszystkimi regułami Sobór w Efezie. Jednak, zdaniem Mar Bawai Soro, z powodu bezprawnych zachowań Cyryla do takiego nigdy nie doszło. Dlatego konieczne jest nowe spojrzenie na ten Sobór, uwzględniające specyfikę myślenia Asyryjskiego Kościoła Wschodu.

Sobór Efeski na nowo odczytany

Głównym zarzutem teologii asyryjskiej wobec Soboru Efeskiego jest jego bezprawny, pełen przemocy charakter. *Proces Nestoriusza w Efezie, w wyniku którego został on skazany, był zawsze postrzegany przez Kościół Wschodu, jako nieuczciwy i nielegalny. Trzeba także zauważyć, że także badacze spoza Kościoła Wschodu (...) zgadzają się z taką oceną*²² – wskazuje Mar Bawai Soro. Z opinią taką zgadza się także Ewa Wipszycka. Przypomina ona, że Sobór rozpoczął się, mimo iż nie przybyli na niego spóźnieni biskupi z Antiochii i legaci papiescy. Cyryl Aleksandryjski miał bowiem świadomość, że grupa antiocheńska może pokrzyżować mu szyki i uniemożliwić potępienie Nestoriusza. Cyryl zdecydował się więc na swoisty zamach stanu. 21 czerwca [431 r.] zwołał posiedzenie na dzień następny. Mimo jego wielkiego autorytetu znaleźli się tacy, którzy zaprotestowali: wieczorem Cyryl otrzymał list w tej sprawie podpisany przez 68 biskupów, w tym 21 metropolitów. Nie

²¹ A. Schmemmann, *Droga prawosławia w historii*, Białystok 2001, s. 140-141.

²² Mar Bawai Soro, *Does Ephesus Unite or Divide*, s. 5.

przejęło go to bynajmniej. Obrady rozpoczęły się wedle planu. Przybiegł przedstawiciel cesarza, komes Kandydian, protestując i błagając, aby czekać na przybycie Jana z jego biskupami. Na próżno. Grupa biskupów będących po stronie Nestoriusza jeszcze raz protestowała, ale wyrzucono ich za drzwi razem z Kandydianem”²³ – opisuje okoliczności Soboru Wipszycka.

Następnego dnia Nestoriusz (zaocznie – bowiem nie zgodził się na przybycie do Efezu) został potępiony i usunięty ze społeczności wiernych. Biskupi chcieli zakończyć Sobór, jednak cesarz, oburzony postępowaniem Cyryla, nie zgodził się na to. Pod koniec czerwca do Efezu przybył Jan wraz z pozostałymi biskupami. Stosunek sił zmienił się i zwolennicy teologii antiocheńskiej (choć niekoniecznie samego Nestoriusza) zaczęli obradować osobno – potępiając Cyryla²⁴. Głęboki podział między biskupami udało się zażegnać, dzięki współudziałowi papieża Sykstusa III i cesarza Teodozjusza dopiero w 433 r. Jan potępił Nestoriusza w „Formule zgody”, Cyryl natomiast zreinterpretował swoje stanowisko w duchu antiocheńskim²⁵.

Trudno odmówić racji teologom Asyryjskiego Kościoła Wschodu, zwracającym uwagę na fakt, iż Sobór Efeski nie był miejscem, w którym próbowano obiektywnie ocenić poglądy i opinie Nestoriusza i jego zwolenników. Przyznają to nawet, choć niezwykle ostrożnie, sami prawosławni. *Zachowanie Cyryla faktycznie może budzić wątpliwości*²⁶ – zauważa Schmemmann. Wszystkie te historyczne okoliczności prowadzą teologów asyryjskich do wniosku, iż historia Soboru Efeskiego powinna zostać opisana od nowa, a jego postanowienia zinterpretowane w duchu Soboru Chalcedońskiego, przy zachowaniu możliwości rozmaitych wyrażeń terminologicznych czy filozoficznych tej samej prawdy. Mar Bawai Soro uznaje nawet za możliwą zmianę stosunku do samego Soboru Efeskiego oraz pełne uznanie postanowień Soboru Chalcedońskiego²⁷.

²³ E. Wipszycka, dz. cyt., s. 214.

²⁴ A. Schmemmann, dz. cyt., s. 142.

²⁵ E. Wipszycka, dz. cyt., s. 217.

²⁶ A. Schmemmann, dz. cyt., s. 141.

²⁷ Mar Bawai Soro, *Does Ephesus Unite or Divide*, s. 9.

Wspólna wiara – różnie wyrażona

Pierwszymi efektami takiego podejścia są ustalenia nieoficjalnego dialogu teologicznego między Kościołem koptyjskim (niechalcedońskim, będącym bezpośrednim spadkobiercą tradycji Cyryla) oraz, szczególnie ważna, bo podpisana na najwyższym szczeblu, „Wspólna Deklaracja Chrystologiczna między Kościołem Katolickim a Asyryjskim Kościołem Wschodu” (Watykan, 11 listopada 1994 r.).

W dialogu z Kościołem koptyjskim, rozpoczętym spotkaniem w monasterze Anba Bishoy w Egipcie 13-14 stycznia 1995 r., obie strony debaty doszły do kilku najbardziej podstawowych wspólnych wniosków.

1. Zgodziły się na uznanie i akceptację różnych sposobów, w jakie z przyczyn historycznych, teologicznych czy filozoficznych, każda ze wspólnot wyraża tę samą wiarę w tajemnicę Chrystusa.

2. Rozjaśniono sposób rozumienia i użycia terminu „qnoma” (termin ten określa w Chrystusie zasadę jedności²⁸), co pomogło obu Kościołom wyjaśnić źródła wcześniejszych nieporozumień.

3. Indywidualne zrozumienie modalności unii Boskości i człowieczeństwa w Chrystusie: oba Kościoły razem wyznają jedną Osobę Wcielonego Słowa Bożego.

4. Uznano poprawność zarówno tytułu „Theotokos” (używanego w Kościele koptyjskim), jak i „Christotokos” (używanego w Kościele Wschodu).

5. Obie strony uznały za potrzebną taką formę wyrażania wiary chrystologicznej, aby niemożliwe stały się jakiegokolwiek nauki dopuszczające istnienie „dwóch Synów” w Chrystusie²⁹.

Do podobnych wniosków doszły Kościół katolicki i Asyryjski Kościół Wschodu we wspólnej deklaracji chrystologicznej. *Słowo Boże, Druga Osoba Trójcy Świętej, wcieliło się z mocy Ducha Świętego i przyjęło przez Świętą Dziewicę Maryję ciało pobudzone przez rozumną duszę, z którym jest nierozzerwalnie zjednoczone od momentu poczęcia. A zatem nasz Pan Jezus Chrystus jest prawdziwym Bogiem i prawdzi-*

²⁸ Mar Bawai Soro, M. Birnie, *Is the Theology of the Church of East Nestorian?*, s. 14.

²⁹ Mar Bawai Soro, *Does Ephesus Unite or Divide*, s. 9.

wym człowiekiem, doskonałym w swojej Boskości i doskonałym w swoim człowieczeństwie, współlistotny Ojcu i współlistotny z nami we wszystkim oprócz grzechu. Jego Boskość i człowieczeństwo są zjednoczone w jednej osobie, bez zmieszania czy zmiany, bez podziału czy separacji. W Nim zachowana jest różnica natury ludzkiej i Boskiej, ze wszystkimi ich właściwościami, zdolnościami i działaniami. Ale nie oznacza to stanowienia „jednego i innego”, lecz Boskość i człowieczeństwo są zjednoczone w osobie tego samego i jedyne go Syna Bożego i Pana Jezusa Chrystusa³⁰ – ogłasza wspólna deklaracja.

Deklaracja uznaje również poprawność obu sposobów („Christotokos” i „Theotokos”) mówienia o Marii Dziewicy. Podkreśla również, że przeszłe anatemy opierały się w dużym stopniu na nieporozumieniach. Uznaje także w swoich Kościołach sygnatariuszach – „Kościoły siostrzane”. Jednocześnie nie godzi się, w związku z innymi różnicami wiary, na ustanowienie pełnej komunii między oboma wspólnotami³¹.

* * *

Obie te umowy pokazują wielką apofatyczność chrześcijańskich prawd. Nawet najpełniejsze dogmatyczne jej wyrażenia nie są wolne od językowych czy filozoficznych wpływów epoki. Świadczy to o tym, że *istota Prawdy nie trwa w słowach, ale w ich sensie*³², który może i powinien być wyrażany w terminach zrozumiałych na gruncie danej kultury czy cywilizacji. To zaś otwiera ogromnie bogate perspektywy przed chrześcijańskimi teologami pragnącymi inkulturacji. I to nawet przed tymi, których poglądy czasowo mogą zostać wciągnięte na kościelny indeks.

TOMASZ PIOTR TERLIKOWSKI, ur. 1974 r., doktor filozofii, dziennikarz i publicysta. Redaktor naczelny internetowego Ekumenicznego Serwisu Informacyjnego kosciol.pl. Redaktor „Nowego Państwa”. Współpracuje z Redakcją Katolicką TVP. Publikował m.in. w „Więzi”, „Przeglądzie Powszechnym”, „Myśli Protestantkiej”, „Gazecie Polskiej”. Mieszka w Warszawie.

³⁰ *Common Christological Declaration Between the Catholic Church and the Assyrian Church of the East*.

³¹ Tamże.

³² J. Meyendorff, *Pravoslavie w sovremennom mirie*, Klin 2002, s. 86.

Rafał Zarzeczny SJ (tłum. i oprac.)

Etiopska modlitwa Mojżesza

W imię Ojca i Syna i Ducha Świętego, jedynego Boga.

Opowiemy wam o tym, jak Mojżesz został wybawiony z ręki faraona przez modlitwę i błogosławieństwo, jakiego Pan mu udzielił, aby miał moc nad nieprzyjaciółmi. Stało się, że zstąpił anioł Gabriel i rzekł do niego: *Nie obawiaj się Mojżeszu, albowiem twoja modlitwa i twoje błaganie zostały wysłuchane przez Pana, twego Boga. Teraz pójdz zatem i wstąp na górę Synaj, wysoko, a Pan, twój Bóg, będzie mówić z tobą. Niech radość będzie z tobą, Mojżeszu.*

A kiedy Mojżesz usłyszał słowa anioła, rzekł:

Błogosławiony niech będzie Pan, mój Bóg, który posłał do mnie swego anioła. A oto nie będzie już smutku w sercu moim.

Powstał Mojżesz i udał się, aby wstąpić na górę Synaj, jak mu to polecił anioł Pański. Mojżesz modlił się, mówiąc:

Dzięki Ci składam, mój Boże. Błogosławiony niech będzie Pan, i błogosławiona niech będzie Jego święta chwała. O Panie, przygarnij mnie do siebie, i spraw, abym szukał Twojego oblicza i mocy Twojej. Przybądź i wybaw mnie z rąk faraona.

I poznał Mojżesz, że faraon wyruszył przeciwko niemu, i trzeba było jeszcze czterdziestu dni i czterdzieści nocy, aby Pan nas wybawił. I rzekł:

Wysłuchaj o Panie modlitwę moją, i nie pozostań głuchy na prośby moje, albowiem poza Tobą nie ma innego Boga. Nie mam ani ojca, ani matki, ani zbawiciela, ani pasterza. Lecz Ty, Panie, mój Boże, będziesz moją ostoją i moim wybawieniem. Oto faraon przeciwko mnie występuje i nie ustanie, jeśli mnie nie pokona.

Wysłuchał Pan modlitwę Mojżesza: zesłał obfitość manny za pokarm i dał mu swoje błogosławieństwo. Wówczas Pan przemówił do niego

z kolumny obłoku, i rzekł do niego: *Ja jestem Panem i Bogiem. A Mojżesz wystraszył się i bardzo przeraził, i stał się jakby martwy, gdy ujrzał Boży tron i płomienie ogniste. I zwrócił się do niego Jezus, i rzekł mu:*

Powstań, mój wybawco, w którym upodobanie ma dusza moja, i nie płacz. Oto ja będę twoją siłą i twoją mocą, tak że wszystkie stworzenia będą ci pomagać. I poznasz, że ja rozgromię faraona.

A kiedy Jezus wypowiedział te słowa Mojżesz złożył mu dziękczynienie, oddał mu chwałę i upadł przed jego tronem. Wówczas Jezus własną ręką napisał święte imiona. I przedstawił je Mojżeszowi, i rzekł do niego:

Serosena moje imię. Fena'ar imię moje. Palanko imię moje. Pawiros imię moje. Linas imię moje. Fersesa imię moje. Mok'emros imię moje. Yosafet imię moje. Refesyos imię moje. Mag'yos imię moje. 'Elanos imię moje. Da'eryos imię moje. 'Aflona imię moje. Diyames imię moje. Nafes imię moje. Silos imię moje. Repyos imię moje. Qeqnafe imię moje. Safes imię moje. Silona imię moje. 'Elfyos imię moje. Qedyos imię moje. 'Afour imię moje. Zezna'el imię moje. Naros imię moje.

Weź te imiona, a dozwolę, by stały się dla ciebie obroną przed nieprzyjaciółmi. Wrzucić kamień w morze, wypowiedz te imiona a podniosą się wody, na błogostawieństwo. Kamień ów, który wrzucisz, stanie się dla ciebie narzędziem przeciw nieprzyjaciółom. Kiedy go wrzucisz, doznają trwogi i uciekną, wpadną w popłoch i rozproszą się, niczym popioły, a ich moc zostanie złamana niby laska. Potem zanurzysz gałązkę cyprysu w pobłogostawionej wodzie i pokropisz po swojej prawej i po lewej stronie, mówiąc: „Rozprosz ich Panie, niczym popioły, mocą imienia Twojego”. I uczynisz znak krzyża, i zawieszisz ten napis na swojej szyi, a pokonasz wszystkich swoich nieprzyjaciół i przeciwników. Ja sam ich pokonam i będę zwyciężeni.

I znów modlił się Mojżesz, i mówił, przemierzając pole o wschodzie słońca:

Powstań o Panie, Boże mój. Niech Twoi wrogowie zostaną rozproszeni i niech przeminą wszyscy, którzy Cię nienawidzą. Po to zwracam się do

Ciebie, mój Panie. Ty podźwignąłeś moją duszę. Rozradowałem się i zostałem wybawiony, bo ty sam powierzyłeś mi swoje imię. Niech ręce Twoje, o Panie, zmiażdżą tych, co mnie uciskają. Wyrusz na wojnę, o Panie, przeciwko tym, co ze mną wojują. Pochwyć za włosy i potrząśnij nimi, i pośpiesz mi z pomocą. Podnieś swój miecz i uderz wrogów moich, co się przeciwko mnie zmrowili. I mów duszy mojej: „Ja jestem twoją pomocą”. Rozmawiaj z moją duszą, która służyć Ci pragnie, a nie pamięcią okryj wrogów moich, sługi Twego, o Panie.

I jeszcze modlił się Mojżesz:

Niech Pan powstanie, i niech rozproszy swych wrogów, aby znikli przeciwnicy sprzed oblicza Jego. Jak rozwiewają się dymy, tak też niech nie pozostanie śladu przed Panem po moich wrogach i przeciwnikach.

I trwał Mojżesz na modlitwie przed Panem. A kiedy faraon miał napaść na niego, wołał:

Niech Pan rozproszy moich przeciwników i wrogów moich, którzy chcą walczyć ze mną i przeciwko mnie wszczynają wojnę, przed nami i za nami. Mocą tych imion zachowaj przy nas zwycięstwo. A wszyscy odpowiedzieli: Amen. Niech zwycięstwo nad wrogami i nad przeciwnikami rzeczywiście będzie przy mnie, słudze Twoim.

* * *

Tekst ten pochodzi z rękopisu z Biblioteki Watykańskiej (Vat. n. 128; XVIII w.), zawierającego głównie etiopskie teksty magiczne. Przedstawiony fragment (fol. 174-176), opatrzony przez wydawcę tytułem „Modlitwa Mojżesza”, przybiera postać apokryfu. Całość bardziej przypomina pogańskie formuły magiczne, które w starożytności w całym świecie hellenistycznym umieszczano na ołowianych tabliczkach i zwojach papirusowych, po czym zatapiano w morzu bądź w studni, zakopywano w grobowcach i pod progami domów, lub po prostu noszono w woreczkach zawieszonych na szyi. Jedne z nich miały zapewnić ochro-

nę przed mocami demonów, inne, „podrzucane” wrogom, miały ściągnąć na nich wszelkie klęski. Przekład tekstu etiopskiego na podstawie wydania G. Nollet, *Prière de Moïse*, „Aethiopica” nr 1/1933, s. 7-12.

RAFAŁ ZARZECZNY SJ, ur. 1969, ukończył filozofię w Wyższej Szkole Filozoficzno-Pedagogicznej w Krakowie i teologię na PWT w Warszawie. Doktoryzuje się z patologii na Uniwersytecie Śląskim w Katowicach. Mieszka w Toruniu.



Urszula Michalak, ursz. SJK

Ksiądz Roch

Ksiądz Roch praktykował Ewangelię
przez uściśnięcie dłoni
i dziarskie poklepanie po ramieniu.
Witał się i żegnał wylewnie.
Jego kapłańska służba
utkana z promiennego uśmiechu
zaczynała się od zauważenia człowieka.
Ewangeliczne cnoty praktykował
pomagając wszystkim wokoło.
Troszczył się o ubogich,
opiekował samotnymi matkami,
dożywiał zaniedbane dzieci.
Kalekim sprowadzał kule i wózki inwalidzkie.
Pakował używaną odzież, wiązał buty w pary,
układał stare swetry w wiklinowych koszach.
Zawsze w pokornym uniżeniu
nie poniżając nikogo.
Cała ta robota paliła się w rękach Księdza Rocha.
Umiał nie urazić ludzkiej godności,
gdy udzielał pomocy.
Ksiądz Roch miał też dobrą rękę
do cierpliwego prostowania
krętych ścieżek ludzkiego żywota.
Ale nie był zwolennikiem dłubiących w duszy
i boleśnie świdrujących mroki człowieczego losu.
Bez chęci zranienia pouczał wyrodných ojców,
niewierne żony, zawianych przechodniów,
grzeszników, którzy nieczęsto zjawiali się w kościele,
a jeszcze rzadziej przy konfesjonale.

Pełne miłości napomnienia i przestrogi
przyjmowano z powagą i bez urazy.
Ksiądz Roch potrafił nieść pocieszenie
samym uważnym pochyleniem głowy,
zаслућaniem, cierpliwym milczeniem, gestem dłoni.
Śpiewana przez niego pieśń
„Wszystkie nasze dzienne sprawy”
była jak delikatny opatrunek z gazy
na dusze poobijane do krwi.

Kościół, który Ksiądz Roch
objawiał swoim codziennym życiem
był bliski człowiekowi.

Walka na śmierć i życie

Andrzej boi się życia bardziej niż śmierci.
Przegrywał z nim już wiele razy.
Mimo to, na jawie i we śnie
mocuje się z nim. Walczy.
Już nawet zaczyna odnosić zwycięstwa.

Po zjedzeniu darmowej zupy
pomaga siostrze z Caritasu.
Zamiata chodnik, plewi tulipany.
Spotyka się ze znajomymi na terapii zajęciowej.

Na terapii uczy się siebie i drugiego człowieka.
Maluje, rzeźbi, haftuje, obiera ziemniaki,
robi na drutach swetry i szalik. Czasem zwierza się.
Mówi wtedy, że czuje się tak, jakby Ktoś
uciszał szalejącą burzę jego serca.

Michał rzeźbiarz

Michał rzeźbi w drewnie anioły.
Takie ludzkie duchy niebieskie,
skrzydlate stróże człowieka,
co mają swoje wady, małe ułomności i chodzą po ziemi.
Anioły Michała są sosnowe, lipowe, z drzewa jabłoni.
Te sosnowe czasem przemawiają żywicznymi łzami,
one więcej płaczą niż inne.

Michałowe anioły nie nadają się na ołtarze.
Ksiądz dobrodziej ich nie chce.
Nie są wyniosłe, niedostępne, nastroszone,
nie mają złotych szat.
Te kościelne są prześliczne,
ale dalekie od człowieczej biedy.
Onieśmielają.

Michał ma śmiałość rozmawiać
tylko ze swoimi aniołami,
tych nie boi się poprosić o pomoc,
a do kościelnych nie zwraca się z żadnymi prośbami,
tylko patrzy zawstydzony.

Michałowe anioły są proste jak on sam
i ludzie ze wsi, z którymi żyje
przesiadując na starej ławce pod krzywym płotem.
A rozłożysty kasztan, co swym cieniem okrył już
całą chałupę, zna wszystkie tajemnice Michała,
które rzeźbiarz powierza aniołom.

Michałowy anioł stróż z drzewa jabłoni
nie rozstaje się z kulami, bo Michał o kulach chodzi.

Taki się urodził, że nigdy nie stanął o własnych siłach.
Dlatego anioł Michała ma chore nogi,
ale za to skrzydła silniejsze niż inne anioły.
Pod takimi skrzydłami
Michał zawsze czuje się bardzo bezpieczny.

URSZULA MICHALAK, ur. 1957 w Lublinie. Poetka, eseistka. Dr nauk humanistycznych z zakresu filozofii. Wykładowca metafizyki i etyki w łódzkiej filii Uniwersytetu Kard. Stefana Wyszyńskiego, w Wyższym Seminarium Duchownym Ojców Franciszkanów Konwentualnych w Łodzi-Łagiewnikach, w Instytucie Teologicznym w Łodzi. Autorka ośmiu tomików poetyckich. Członkini ZLP. Mieszka w Łodzi.



Marek Budziarek

Miesiąc z życia Jehudy Lubińskiego

Łódzkie getto było jednym z największych w okupowanej Europie i najdłużej funkcjonującym na ziemiach polskich. Zorganizowane w części najbiedniejszej dzielnicy Łodzi – Bałut, zostało hermetycznie odizolowane od reszty miasta. W ramach hitlerowskiej polityki eksterminacyjnej realizowanej na okupowanych terenach polskich włączonych do III Rzeszy, stało się ogromnym obozem pracy, miejscem vegetacji i śmierci kilkuset tysięcy Żydów polskich, czeskich, niemieckich, austriackich, luksemburskich. Było też makabrycznym przystankiem na drodze do komór gazowych w Chełmnie nad Nerem i Oświęcimiu-Brzezince.

Dzielnica śmierci

W tajnym okólniku prezesa rejencji kaliskiej Reichsgau Posen Friedricha Übelhöra, rozesłanym 10 grudnia 1939 r. do wszystkich hitlerowskich organów partyjnych, administracyjnych i policyjnych, określono plan postępowania z osobami narodowości żydowskiej. Podjęto w nim decyzję całkowitej izolacji ludności żydowskiej od reszty społeczeństwa obszaru Polski zachodniej włączonej do III Rzeszy.

W Łodzi los padł na część Bałut – dzielnicę najbardziej zaniedbaną, mającą starą i ubogą zabudowę oraz najprymitywniejszą infrastrukturę. Na obszarze 4 km² do końca kwietnia 1940 r. odizolowano od świata zewnętrznego ponad 160 tys. osób. Cały teren Wohngebiet der Juden in Litzmannstadt otoczony został zaporami, płotem z desek lub siatką, względnie zasiekami z drutu kolczastego. Kilkadziesiąt posterunków policji ochronnej (Schutzpolizei) – ustawionych wzdłuż granicy getta – strzegło, by nikt z niego nie wyszedł i do niego się nie dostał. Na mocy rozporządzenia prezydenta miejscowej policji Johannes Schäfera z 10 maja 1940 r. hitlerowscy strażnicy mieli prawo strzelania bez ostrzeżenia do każdego Żyda nielegalnie opuszczającego teren getta.

Z upoważnienia władz okupacyjnych wewnętrzną administracją getta kierował Przełożony Starszeństwa Żydów (*Der Älteste der Juden in Litzmannstadt*) Chaim Mordechai Rumkowski. Powołana przez niego Rada Starszych (*Ältestenrat*) była czystą fikcją organizacyjną, bowiem on sam sprawował jednoosobowo władzę ustawodawczą i wykonawczą. Co więcej, był jedynym pośrednikiem między żydowską administracją getta, a władzą okupowanego przez nazistów miasta. Odcięty od świata i całkowicie uzależniony od dostaw przyznawanych przez władze niemieckie, próbował pozyskać dla łódzkiego getta zlecenia produkcyjne. Stało się to asumptem uczynienia z getta zamkniętej dzielnicy, z której stworzono potężny ośrodek produkcyjny, pracujący dla potrzeb gospodarki niemieckiej. W dużym stopniu tak funkcjonujące getto miało wielu jego mieszkańcom zapewnić iluzję przetrwania. Z drugiej strony niemiecki Zarząd Getta (*Gettoverwaltung*), na czele którego stał Hans Biebow, umiejętnie podsycił wiarę Rumkowskiego w jego strategię ocalenia przez pracę. Dlatego getto łódzkie nie było li tylko miejscem powolnej eksterminacji ludności żydowskiej, lecz stało się dziwnym, ale potężnym obozem pracy. W ponad 100 zakładach produkcyjnych zatrudniano blisko 80 tys. osób. W tych okolicznościach wielu Żydów sądziło, że jedyną ich nadzieją jest praca.

Decyzję o całkowitym i bezpośrednim wymordowaniu całej nacji żydowskiej najwyższe władze hitlerowskie podjęły w połowie 1941 r. Wszystkie wcześniejsze akcje miały jedynie charakter przygotowawczy. Pośrednia eksterminacja Żydów skupionych w getcie przybierała różne formy i miała określony charakter. Przede wszystkim celowi temu służyła niewolnicza praca (także dzieci), wszechogarniający głód, fatalne warunki higieniczne, niesamowite zagęszczenie dużej grupy osób na niewielkim obszarze. Formy eksterminacji pośredniej prowadziły do załamania sił vitalnych – fizycznych i psychicznych – mieszkańców getta.

Bezpośrednia eksterminacja Żydów skupionych w getcie łódzkim (z gett prowincjonalnych, a także z Czechosłowacji, Austrii, Niemiec, Luksemburga) rozpoczęła się pod koniec 1941 r. Przystępując do akcji tzw. ostatecznego rozwiązania kwestii żydowskiej, wybudowano specjalny ośrodek zagłady w Chełmnie nad Nerem. Od 7 grudnia zaczęto przyjmować w nim transporty Żydów z getta łódzkiego. Masowe uśmiercanie odbywało się w ruchomych komorach gazowych. Do jesieni 1942 r. zamordowano w ten

sposób blisko 200 tys. osób, w tym około 85 tys. mieszkańców getta łódzkiego. Dalszych 46 tys. osób zmarło w samym getcie w wyniku eksterminacyjnych działań hitlerowców. W sierpniu 1944 r. ostatnią grupę 70 tys. Żydów wywieziono do obozów w Oświęcimiu, Stutthofie i Ravensbrück i tam prawie wszystkich zamordowano.

Okruchy wspomnień

Wiedzę o getcie łódzkim czerpiemy z różnego rodzaju źródeł – archiwalnych, ikonograficznych, wspomnieniowych. W Archiwum Państwowym w Łodzi przechowywany jest obszerny zbiór akt Gettoverwaltung – wydziału okupacyjnego Zarządu Miasta, który organizował funkcjonowanie i likwidację Wohngebiet der Juden. W tej samej instytucji archiwalnej z pietyzmem odnosi się do „Kroniki getta łódzkiego” – nieocenionego źródła dokumentacyjnego, stworzonego przez samych Żydów w latach 1941-1944. Teren getta znamy z czarno-białych zdjęć Mendla Grossmana i Henryka Rossa, a także z kilkuset kolorowych slajdów Waltera Genewaina.

Bezpośredniej wiedzy o funkcjonowaniu getta, życia codziennego jego mieszkańców, pragnień, nadziei, ale także niepokojów, wszechogarniającego głodu i wielorakich tragedii dostarczają dzienniki, pamiętniki i wspomnienia pisane po latach. Nie jest ich dużo. Pisane przez dzieci i dorosłych, osoby z nizin społecznych, jak również wywodzących się z establishmentu łódzkiego. Wszystkie one dostarczają wyjątkowego materiału poznawczego, pozwalającego w części odtworzyć dzień powszedni getta łódzkiego.

Dawid Sierakowiak – młodzieńczym stylem zapisał kilka zeszytów swojej relacji z codzienności getta¹. Oskar Rosenfeld, profesor z Pragi, pozostawił po sobie doskonały, także pod względem literackim, zapis życia umierającego narodu². Kilkunastoletni Abramek Koplowicz, w prostych, ale jakże poważnych utworach odnotował osobiste refleksje na temat życia za drutami kolczastymi³. Nieznany z imienia i nazwiska młody autor na mar-

¹ D. Sierakowiak, *Dzienniki*, Warszawa 1960.

² O. Rosenfeld, *Wozu noch Welt. Aufzeichnungen aus dem Getto Lodz*, Frankfurt am Main 1994.

³ A. Koplowicz, *Utwory własne. Niezwykłe świadectwo trzynastoletniego poety z łódzkiego getta*, Łódź 1993.

ginesach francuskiego romansu „Les Vrais Riches” odnotował ostatnie dni istnienia getta łódzkiego⁴. Po wojnie Jakub Poznański zaprezentował pierwszą refleksję pamiątkarską o losach ludności żydowskiej zamkniętej w dzielnicy śmierci⁵. Sara Zyskind po pół wieku starała się odtworzyć siłę życia, dzięki której przeżyła ona i kilka tysięcy innych mieszkańców łódzkiej dzielnicy śmierci⁶. Edward Reicher uzewnętrznił skrywaną przez długie dziesięciolecie nienawiść do tego wszystkiego, co stworzył w getcie urząd Przełożonego Starszeństwa Żydów⁷. Z kolei Arnold Mostowicz poczuwał się do obowiązku beznamietnego i w miarę obiektywnego zaprezentowania funkcjonowania władz getta⁸.

W zbiorach Muzeum Historii Miasta Łodzi przechowuje się dwa niecodzienne ślady gettowskiej przeszłości. Jednym z nich jest skromny pamiątnik Toli, w którym znalazły się przede wszystkim teksty charakteryzujące ważne wydarzenia gettowskiej dzielnicy⁹. Odnotowano je w postaci krótkich wpisów do dzieciennego pamiątnika. Wzbogacono rysunkami, żarcikami lub sekretami skrywanymi w rogu kartki. Drugim jest dziennik Jehudy Lolka Lubińskiego rejestrujący życie Wohngebiet der Juden w 1941 r.¹⁰

Zapiski Jehudy

Dokument sporządzony przez Jehudę Lolka Lubińskiego jest prostym zapisem dziennych zdarzeń, mających miejsce pomiędzy styczniem a październikiem 1941 r. Na początku swego pamiętnika podaje informację, iż tom jest kontynuacją zapisków czynionych w 1940 r. Zresztą utrzymuje ciąg zapisu numeracji stron. Dlatego pierwszy zapis z 1 stycznia 1941 r. uczyniony został na stronie 323. Wielokrotnie stwierdza, że pamiątnik skrupu-

⁴ „Les Vrais Riches”. *Notizen am Rand. Ein Tagebuch aus dem Ghetto Łódź (Maj bis August 1944)*, Leipzig 1997.

⁵ J. Poznański, *Pamiętnik z getta łódzkiego*, Łódź 1960.

⁶ S. Zyskind, *Skradzione lata*, Warszawa 1991.

⁷ E. Reicher, *W ostrym świetle dnia. Dziennik żydowskiego lekarza 1939-1945*, Londyn 1989.

⁸ A. Mostowicz, *Żółta gwiazda i czerwony krzyż*, Warszawa 1988.

⁹ *Pamiętnik Toli*, Muzeum Historii Miasta Łodzi. H-O/180.

¹⁰ *Pamiętnik L. Lubińskiego. Litzmannstadt Getto 1941*, Muzeum Historii Miasta Łodzi. H-O/1069.

latnie pisze u schyłku dnia, jeżeli jest zmęczony nadrabia w dniu następnym, tak że nie ma większych zaległości. Czynił to nawet wówczas, gdy był chory¹¹. Kiedy nie pracował (czyli do kwietnia 1941 r.), zapiski są prowadzone codziennie. Natomiast gdy rozpoczął pracę w Biurze Zakupu, zapiski sporządzał coraz rzadziej, w końcu nawet sam stwierdza, że *w ostatnich dniach byłem tak zajęty, że nie miałem nawet czasu usiąść i napisać coś do pamiętnika*¹². Znalazł pewne wyjście – pisał go w pracy podczas południowej przerwy. Jednak czasu miał niewiele i musiał się spieszyć, bowiem *obowiązek pracy ponad wszystko*¹³.

Od 4 sierpnia 1941 r. zmienił się charakter pisma – z prostego na pochylone w prawo, dość rozwlekłe. Praca (może i lenistwo) stała się przyczyną niepisania dziennika od 30 sierpnia do 26 października. Przekazał informację o swojej chorobie. Może choroba, może praca, a może ogólne warunki bytowania w getcie spowodowały, że stopniowo stawał się coraz bardziej apatyczny. Jeżeli w początkach roku pisał o drobiazgach, jakich był świadkiem lub o nich usłyszał, to pod koniec 1941 r. nie widział potrzeby codziennego odnotowywania wiadomości napływających z getta. Dni stały się dla niego mało ciekawe. Ponadto *pisanie to jak stwierdziłem jest zapalem, który po czasie mija*. Pisał więc raczej *z nudów*¹⁴. Ostatni zapis sporządzony został 27 października 1941 r., na stronie 522. W zeszycie pozostało jeszcze kilkadziesiąt niezapisanych i nienumerowanych stron.

Kim był Jehuda Lolek Lubiński? Z informacji zawartych w samym dzienniku można stwierdzić, że był to młodzieniec ok. 20-letni, który w 1940 r. ukończył w getcie szkołę zawodową. Choć na okładce pamiętnika wymienione jest imię Jehuda, najbliżsi, przyjaciele i koledzy nazywają go Lolkim. W wykazie mieszkańców getta łódzkiego występuje Lubiński Jehuda, urodziny 7 lipca 1921 r., a w getcie zamieszkały przy Hanscatenstrasse 30/67 (od 30 lipca 1942 r. mieszkał na Marysinie, we wschodniej części getta)¹⁵. W dokumentacji meldunkowej Przełożonego Starszeństwa Żydów

¹¹ Tamże, s. 473.

¹² Tamże, s. 489.

¹³ Tamże, s. 494.

¹⁴ Tamże, s. 518.

¹⁵ *Łódź – Names. List of the ghetto inhabitants 1940-1944*, Jerusalem 1994, s. 1589 (mps).

znajdują się szczegółowe dane o Jehudzie Lubińskim (podpis potwierdza taki sam charakter pisma, jakim sporządzony został pamiętnik), synie Abra-
ma (ur. 1897) i Sary (ur. 1899), pielęgniarce. Urodził się on w pierwszej po-
łowie lipca 1922 r. (daty są różne 8 lipca, 12 lipca, 19 lipca). Przed wybu-
chem wojny mieszkał w Łodzi przy Placu Wolności 10. Rodzeństwa (przy-
najmniej w getcie) nie miał. W getcie zamieszkiwał przy ul. Łagiewnickiej
30 m. 67 (Hanseatenstrasse). Być może dotrwał do końca istnienia getta,
a przynajmniej do drugiego spisu, jaki miał miejsce po masowych wywóz-
kach w 1942 r. W lipcu tegoż roku przeprowadził się na Marysin¹⁶.

Po ukończeniu szkoły zawodowej (przemysłowej, istniejącej w latach
1940-1941) przez kilka miesięcy poszukiwał pracy w najróżniejszych re-
sortach, szopach i fabrykach. Wreszcie w kwietniu 1941 r. otrzymał aż trzy
proponowane prace: kontrolera instalacji elektrycznych, praktykanta w warsz-
tacie tkackim oraz gońca w gettowskim urzędzie. Przyjął pracę porządko-
wego w Biurze Zakupu, trwającą po 12 godzin, za którą dostawał zupeł-
nie wydawaną w kuchni pocztowej. W wydziale gospodarczym kupił nawet
opaskę funkcyjną, a od 12 lipca 1941 r. został pełnoprawnym pracow-
nikiem biura i otrzymał podwyżkę pensji, która nie wystarczała, niestety, na
utrzymanie jednej osoby.

Należał do młodzieżowej organizacji syjonistycznej „Chassit” („Po-
kolenie Młodych Synów Pustyni”), a w lutym 1941 r. wszedł w skład jego
ścisłego kierownictwa (sprawował funkcję kierownika komisji porządko-
wej, a od marca 1941 r. funkcję skarbnika). Lubiński podaje dość szczegó-
łowe informacje o strukturze organizacji, jej funkcjonowaniu (zwłaszcza
o formach pracy oświatowej i kulturalnej), zewnętrznych emblematach i or-
ganizacyjnych pieśniach. Wymienia niektórych jej członków: Arona Jakub-
sona, Różę Grosman, Rafaela Zelwera, Heńka Bermiana oraz Michaela.

Był osobą wykształconą, chętnie czytającą książki beletrystyczne,
literaturę piękną, a także literaturę specjalistyczną. Rozrzut autorów był
również duży: od E. Orzeszkowej po S. Wiecha, od J. Lindseya po
G. Simenona. Wykaz pozycji, które czytał, jak również sposób ich pozy-
skiwania, jest ciekawym elementem życia codziennego getta łódzkiego.
Miał sporo czasu wolnego, zresztą zimą – z powodu braku funduszy na

¹⁶ Archiwum Państwowe w Łodzi, Przełożony Starszeństwa Żydów, Wydział ewi-
dencji. Karty meldunkowe.

zakup opału – potrafił kilka dni spędzić w łóżku, a czas ten przeznaczał właśnie na czytanie książek. Jego wykształcenie i odczytanie daje się wyraźnie odczuć w lekturze codziennych zapisków. Sporządzono je poprawną polszczyzną, są jasne, wyraziste, bez niepotrzebnych aluzji. Zapisy są niemalże kronikarskimi notkami, zawierającymi bardzo dużo szczegółów z życia codziennego getta, postaci tworzących dzieje tej zamkniętej dzielnicy śmierci. Jego notatki są prowadzone sumiennie, a on sam jest doskonałym obserwatorem, wychytującym to, co najważniejsze w codzienności getta.

Podawane przez autora informacje dotyczące różnych wydarzeń w getcie, pokrywają się z faktami odnotowanymi w innych źródłach. Ot, chociażby zarządzenia dotyczące korzystania ze światła, cenzurowania listów, powstania gettowskiej gazety, planów zmniejszenia terytorium getta, konieczności wyburzenia wielu kwartałów ulic w południowej części dzielnicy, skuteczniej oddzielając ją od aryjskiej części Łodzi, prac porządkowych, organizowania grup roboczych pracujących poza gettem, przybycia transportów Żydów z Austrii, Niemiec i Czech czy wreszcie informacje o zatargach w łonie żydowskiej administracji getta. Tej ostatniej Lubiński wyraźnie nie lubi. Nie posuwa się jednak do oskarżania jej o bezpośredni wpływ na sytuację Żydów w getcie, niemniej jednak pisze o jej przcrostach, kumoterstwie uprawianym na różnych szczeblach władzy getta, nieodpowiednich posunięciach najbliższych współpracowników Ch. M. Rumkowskiego czy też o wielkopańskim zachowaniu tegoż ostatniego. Kilkakrotnie odnotowuje „wielkie skandale” związane z osobą Przełożonego Starszeństwa Żydów, jak chociażby jego negatywne nastawienie do Żydów przybyłych do Łodzi z innych państw okupowanych przez Niemcy hitlerowskie, czy wreszcie otwarcie na Marysinie pensjonatu dla wyższych urzędników getta, w którym nie obowiązują racje żywnościowe, a nawet panuje zbytek i sybarytyzm¹⁷.

¹⁷ *Pamiętnik L. Lubińskiego*, s. 504–505. Informacja o specjalnym ośrodku wypoczynkowym dla dygnitarzy getta została odnotowana w *Kronice getta* pod datą 26 VII 1941 r. Do ośrodka tego zapraszał sam Rumkowski. Z jego też polecenia „dom urządzony został z największą troskliwością o zdrowie kuracjuszy. Nad wyraz wzorowa opieka, dobry wikt i serdeczna atmosfera przyczynią się niewątpliwie do podniesienia na zdrowiu i duchu przepracowanych ludzi”. *Kronika getta łódzkiego*, t. 1, *Styczeń 1941 – maj 1942*, Łódź 1965, s. 219–220.

Są nadto bardzo ciekawe obrazki specyficznej normalności getta. Jehuda chodzi na potańcówki z okazji święta purim, ale także słucha koncertów muzyki poważnej. Ceruje skarpetki i ogląda gettowską rewię. Opala się na Marysinie i gra z przyjaciółmi w piłkę siatkową. W synagodze odmawia kadisza za zmarłą matkę. Odwiedza fryzjera, dentystę i krawca, który ma mu uszyć nowy garnitur. Ma częste bóle brzucha i gardła, a na przeziębienie stawiano mu popularne bańki. Opisuje również scenki z życia codziennego – jak choćby kolejkę do rabina, który miał wydać zezwolenie dla piekarza na produkcję koszernego czulentu czy odwiedzin chrześcijanki mieszkającej w getcie.

Dużą część swego pamiętnika Lolek Lubiński poświęca swej młodzieńczej miłości, Frani. Z jego opowiadań wynika, że pochodziła ona z dobrego i w miarę zamożnego domu. Odwiedza ją, chodzi na spacer, razem uczestniczą w zbiórkach „Chassitu”. Podtrzymuje ją na duchu, jako że *Frania nie wierzy już, że przetrzymamy tę wojnę*¹⁸. Na urodziny swej ukochanej chce kupić za 5 fenigów tofi (rodzaj irysa) i *elegancko zapakować w ładny papier, papier ten wraz z zawartością włożyć do pudełka, a pudełko to do większego pudełka i tak do coraz większego aż do pudła. Gdy pudło to będzie zrobione, zapakuję je odpowiednio w papier, na którym nalepię znaczek pocztowy i wypiszę adres do jej. Jeśli się uda mi się to odpowiednio zrobić, to będzie oryginalny prezent getowski*¹⁹. W końcu odstąpił od tego zamiaru i kupił jej pamiątkowy pierścionek z *napisem geto 1941*²⁰.

Wszystko, o czym pisze, zdominowane jest problemem dotyczącym całego jego jestestwa – chlebem, a właściwie jego brakiem. Wielokrotnie przelicza racje żywnościowe przyznawane przez zarząd getta, opisuje wypadki bójk o chleb, nasycę się jego smakiem, a nawet śni o nim, zwłaszcza wtedy, gdy nie miał pracy, a przez to przysługujących dodatkowych racji żywnościowych. Różnymi sposobami pokonuje zimno, umie „zorganizować” leki, nie może pokonać głodu. W związku z tym w getcie zaczyna dominować główna zasada, propagowana przez Ch. M. Rumkowskiego: „Unsere einzige Weg ist Arbeit”. Mając pracę, ma się racje żywnościowe.

¹⁸ *Pamiętnik L. Lubińskiego*, s. 337.

¹⁹ Tamże, s. 477-478.

²⁰ Tamże, s. 493.

Te pozwalają na przeżycie dnia, tygodnia, może miesiąca. Ciąg pojęciowy praca – żywność prowadzi do kolejnej zasady – nadziei na przeżycie. Lubiński i jego zapiski są tego dobitnym przykładem.

* * *

Publikowany poniżej fragment pamiętnika Jehudy Lolka Lubińskiego obejmuje zaledwie jeden miesiąc z jego życia. Zapiski te są bodaj najciekawsze w całym pamiętniku. Stanowią zapis życia codziennego w styczniu 1941 r. Poznajemy samego autora, jego bliskich, przyjaciół i kolegów. Można wędrować z Jehudą po ulicach dzielnicy śmierci w poszukiwaniu pracy, uczestniczyć w zbiórkach młodzieżowej organizacji, spotkać wreszcie Franinę, sympatię autora. Niby wszystko jest normalne, a jednak odczuwa się zimno nieogrzewanego pomieszczenia, stałe pragnienie chleba, zjedzenia czegokolwiek.

MAREK BUDZIAREK, ur. 1951, absolwent Wydziału Teologicznego KUL (magister) i Instytutu Historii Kościoła (doktor). Historyk, dziennikarz, kierownik Działu Historii Muzeum Historii Miasta Łodzi. Członek Wydziału Teologicznego Towarzystwa Naukowego KUL, współpracownik Förderverein Fritz Bauer Institut e. v. we Frankfurcie nad Menem. Współpracownik wielu czasopism katolickich i historycznych; autor wielu książek, rozpraw, artykułów, recenzji. Mieszka w Łodzi.

Jehuda L. Lubiński

Getto Litzmannstadt 1941 – pamiętnik*

Środa 1-1-1941 r.

Obudziłem się o godz. 8.30, czytałem z jaką godzinę książkę „Psychologia elementarna”, poczem ubrałem się i poszedłem do domu. Spałem tej nocy u Abrama Lubińskiego, bo nie było miejsca w domu. Na moim posłaniu śpi Sala L, dyżurując przy dziadku, który jest chory. Po drodze wstąpiłem do szpitala kupić kwas borny dla ojca, którego gardło boli. Gdy przyszedłem do domu, posłali mnie po drzewo do sąsiada, gdyż węgla nie ma. 1 kg drzewa kosztuje 50 Pf., 1 kg brykietu 65 Pf., a 1 kg węgla (groszek) 1,50 RM. Do obiadu siedziałem w domu pomagając w gospodarstwie. Obiad, raczej zupełny, mieliśmy bardzo dobrą, gdyby nie to, że była trochę przypalona i te dwa kartofle znajdujące się w niej były na tyle twarde, że nie mogłem je zgryść. Ostatnio jem nie więcej jak 20 dkg chleba, poprostu głodzą. Po obiedzie zakończyłem pamiętnik 1940 r., spakowałem go i odłożyłem. Następnie wziąłem się do wykonania rysunku na okładkę pamiętnika 41 r. O godz. 5.30 poszedłem do Frani. Ta jednak musiała zejść do kolejki po mleko na talon dla najmłodszego brata. W międzyczasie czytałem jej pamiętnik. Niektóre urywki były bardzo ładnie opisane i ujęte, co mi się bardzo podobało. Gdy wróciła, zeszliśmy na miasto na Kościelną 4 do Plewińskiego, którego chciałem prosić, by przedziurkował mi 2 zeszyty do pamiętnika. Po drodze opowiadała mi tragedie, jakie słyszy co dzień przy wydawaniu numerków na obiady. Jak przyszedłem, był w domu chleb. Doleciałem do chleba i ukradkiem zjadłem 3 kawałki. O 10 godz. poszedłem spać. Czytałem do 11.

Czwartek 2-1-41 r.

Obudziłem się dziś o 7 i czytałem do 9 godz. Wstałem, zjadłem 20 dkg chleba, poczem dałem jeść dziadkowi, który jest jeszcze bardzo słaby.

* Jest to pierwodruk fragmentu pamiętnika, oryginał znajduje się w Muzeum Historycznym Miasta Łodzi. W prezentowanym fragmencie zachowujemy specyficzny styl i ortografię – łącznie z błędami. Uwspółcześniono interpunkcję, słowa w nawiasach kwadratowych pochodzą od redakcji.

O godz. 12 poszedłem do Kuby, bo nudy, jakie miałem w domu przechodziły wszystkie granice. Zostałem go przy książce, którą mi jutro pożyczy p.t. „Cathérina zostaje żołnierzem” A. Thomasa. Jak wróciłem, czekała mnie już zupa. Po zjedzeniu jej zeszedłem po prowianty z racji. Jest to ostatnia racja, nie ma karty, została ona wydana z okazji święta hanuki. W skład jej wchodzi 3 kg kartofli, 25 dkg cukru, 5 dkg oleju, 15 dkg soli, 10 dkg kawy, 25 dkg sody, 0,1 litra octu, 1/2 kawałka mydła i dwie paczki zapalek, to wszystko kosztuje 2,64 RM. O 4 godz. zabrałem się do pisania pamiętnika, poczem poszedłem do Frani, z którą poszedłem do organizacji. Do zebrania nie doszło, a to spowodowało, że zepsuło się światło i było ciemno. Wróciłem zaraz do domu.

Piątek 3-1-41 r.

Nad ranem skończyłem książkę p.t. „Psychologia elementarna”. Czuję się od samego rana nie specjalnie, jak mi ojciec powiedział to spałem całą noc. Po zmierzeniu sobie temperatury miałem 37,5°. Postanowiłem więc leżeć w łóżku. O 12 wuj Majlech przyniósł mi książkę, którą Kuba mi wczoraj przyżekł. W obiad miałem 38° temperatury, przy akompaniamentie dreszczów i bólu głowy. O 6 godz. miałem 38,5°, przyczem było mi strasznie zimno. Po kolacji przyszedł Kuba, ale nie mogłem z nim mówić, bo strasznie się czułem.

Sobota 4-1-41 r.

Gdy mierzyłem sobie rano temperaturę, miałem 35,9°, czułem się o wiele lepiej, lecz wstać nie byłem w stanie. O godz. 10 ojciec poszedł po doktora dla mnie i dla dziadka. Po jakichś dwóch godzinach przyszedł doktor Alterman. Zbadał mnie i zapisał lekarstwo na odkaszenie. Do wieczora czytałem z małymi przerwami książkę, która mi się bardzo podobała. Pisana ona jest w rodzaju pamiętnika. Na wstępie opisuje życie pewnej dziewczyny 15-letniej, zwanej Cathérine Lentz. Żyje ona w Mezu, poznaje tam pewnego ośmioklasistę Luciena. Kocha go bardzo, lecz szczęście ich przeszkodziła wojna w 1914 r. Luc[i]en wciągnięty do wojska zostaje wysłany na front, ona zaś pracuje w czerwonym krzyżu. Dalej opisuje swą pracę na dworcu przy rannych i t.d. listy Luciena z frontu i jej do niego i t.p.

Niedziela 5-1-41 r.

Rano jak się obudziłem, czułem się dość dobrze. O 9 godz. dostałem śniadanie do łóżka, składało ono się z 20 dkg chleba z miodem i szklana kawy. Chleb ten nie był taki smaczny, jak mi smakował. Miał on smak wszystkiego, czego chciałem. Wrażenie miałem, że jem miodowe ciasto. Do obiadu czytałem. Po obiedzie przyszedł do mnie Kuba, przyniósł mi ukłony od Franiusi, widział ją na Marysinie w sobotę. Biedaczka w taką zawieruchę, raczej zadymkę, poszła na chachszarę, myśląc, że mnie tam znajdzie. Przypominaliśmy sobie z Kubą dawne dobre czasy, kiedy można było jeść chleb, ile się chciało, były bułki, masło, mięso, owoce i wszystko, co się chciało, a teraz siedzimy tu w gecie jak w więzieniu, nie możemy wyjść na miasto, jest się zakratowanym, a szczęście jest wtedy, kiedy przychodzi pora posiłku, które jest także marne...

Poniedziałek 6-1-41 r.

Po obiedzie przyszedł do mnie Kuba na godzinkę przed pójściem na zbiórkę. Zrozumiałem, że zobaczy się z Franiusią, napisałem więc jej kilka słów przez Kubę. Prawdę mówiąc, to myślę o niej cały dzień, bo ją bardzo kocham. Napisałem jej, że jestem niezdrowy i najprawdopodobniej jutro lub po jutrze wstanę, a w czwartek będę u niej. O 6 Kuba poszedł ale zaraz wrócił, bo w lokalu nie było światła. Jak się okazało liścik oddał, lecz odpowiedzi na razie nie dostałem. Jutro się chyba z nią zobaczę i będę odpowiedź miał.

Wtorek 7-1-41 r.

Po obiedzie przyniósł mi Kuba odpowiedź od Frani na mój list.

– „Drogi Lolku! Wybacz, że piszę na tej kartce, ale nie mam teraz innej. Z pamiętnika nie chcę wyrwać, gdyż boję się, że mnie skrzyczysz, jak to się już kiedyś zdarzyło. Dziękuję ci za pamięć o mnie w postaci liściku.

Trzeba być tym, co się pisze przez wielkie D., żeby się położyć do łóżka. Zresztą niektórzy ludzie wolą teraz z powodu zimna leżeć w łóżku, ale ty zdaje się wołałbyś być zdrowy. Musisz się pilnować, gdyż jest bardzo łatwo się powtórnie przeziębic.

Muszę już skończyć, bo Kuba czeka. Przyszedł właśnie po obiady. Serdeczne pozdrowienia zasyła ci Franka”.

Liścik ten przyniósł mi bardzo dużo radości. Kilka razy go czytałem, chciałem wprost całować. Takie mi zadowolenia dał. Kuba przyniósł ze sobą książkę Wiecha, którą czytał na głos. Wiech jest z zawodu adwokatem, opisuje różne sprawy sądowe w humorystyczny sposób, wieczór dzisiejszy przeszedł na wesoło, śmieliśmy się do rozpuku.

Środa 8-1-41 r.

W południe poraz pierwszy po przeziębieniu się ubrałem. Wstałem o 12 godz., bo wcześniej ubrać się nie mogłem przez ziąb, jaki panuje u nas w mieszkaniu. Prócz tego, że obywatele geta mają chłód, od dziś będą mieli chłód i głód. Dziś wchodzi w życie karty chlebowe i żywnościowe. Na chlebsą osobne sklepy zwane „chlebowe”, a na żywność przeznaczone są kope-ratywy. Na karty chlebowe dostajemy 30 dkg chleba. Dotychczas komitet domowy wydzielał nam tę marną kromkę chleba, a od dziś trzeba stać 1/2 dnia lub więcej w kolejce, by dostać się do sklepu chlebowego. Jeśli chodzi o karty żywnościowe, to można obie wybrać albo 1 obiad dziennie z kuchni lub racja, jaką daje Rumkowski na tydzień. Gdyby obiady z kuchni były zrobione podług recepty gminnej, toby było już warto brać je, ale niestety jest to jedynie woda, nie wiem czy przegotowana. Jednym słowem trzeba będzie się zadowolić 1 zupą dziennie i 30 dkg chleba. My urządziliśmy się w ten sposób, że bierzemy rację, na śniadanie jemy 15 dkg chleba, na obiad zupa, a wieczorem znów 15 dkg chleba i na tem koniec.

Czwartek 9-1-41 r.

Już od kilku dni czekam na moment, by móc iść do Frani. I właśnie o 5 godz. udałem się do niej. Siedząc tak u niej przyszła jakaś chrześcijanka chcąc sprzedać cukier. Opowiadała ona, jak źle jej tu jest, jakie głupstwo popełniła zostając tu w gecie razem z Żydami. Dalej mówi, że we wszystkich kolejkach wyrzucają ją mówiąc „uciekaj stąd gojko” i na każdym kroku „gojko” i „gojko”. Gojka ta aż się rozplakała ze swych wszystkich zmar-twień, że musi tu w gecie z Żydami umrzeć z głodu. Ja słuchałem ją i jakby współczując jej kiwałem głową, ale w rzeczywistości było inaczej. Serce mi się śmiało z radości, że doczekałem tego, czego kiedyś pragnąłem w chwili, gdy mówili mi „parszywy Żydzie”. Ona znajduje się obecnie w takim stanie jak my Żydzi przed wojną wśród Polaków. Lecz różnica między nią

a naszym narodem jest ta, że oni na pewno po wojnie swoją Polskę dostaną, a czy my Żydzi dostaniemy Palestynę niezależną, nie wiem, może... O godz. 5.30 poszedłem z Franią na zbiórkę do organizacji. Do zebrania nie doszło, bo Aron nie przyszedł. Jak słyszałem, dostał okresowe zajęcie na pocztę przy roznoszeniu „chanykogett”. Spowodu dość wczesnej godziny ześliśmy na spacer. Dochodząc do zbiegu ulicy Dworskiej i Bałódzkiego Rynku widać było jakiś nie naturalny ruch. Zbliżywszy się bliżej dowiedziałem się, że wysyłają dziś partię Żydów w ilości 500 na robotę do Niemiec. Z partią tą pojechał Jasek Lubiński, jakiś daleki nasz krewniak.

Piątek 10-1-41 r.

Byłem dziś u Plewińskiego i odebrałem zeszyty. Gdy przyszedłem jednak do domu widziałem, że dał mi tylko 1 zeszyt i to nie mój. Będę musiał iść do niego z reklamacją.

Po kolacji poszedłem do Sali L. po odbiór margaryny dla dziadka. Spotkałem tam Julka, który przyszedł dziś do domu, ma chyba wychodne. Udałem się następnie do Franusi, z którą zeszedłem na spacer. Dyskutowaliśmy na temat nie tracenia nadziei na lepsze jutro. Jak widzę, to Frania nie wierzy już, że przetrzymamy tę wojnę.

Sobota 11-1-41 r.

Ubrałem się dziś dopiero o godz. 2, a to spowodu wielkiego zimna jakie było w domu. Termometr wskazuje w mieszkaniu zaledwie 2°. Poszedłem do Mani, bo jest jak słyszałem nie zdrowa. Po drodze przechodząc koło szpitala byłem świadkiem manifestacji. Tłum chciał wtargnąć do mieszkania Rumkowskiego, lecz policja wszystkich rozgoniła.

Byłem dziś z Franią na otwarciu biblioteki na Marysinie. Referaty poświęcone były twórczości Bjalika, Pereca i.t.d. Niektórzy koledzy i koleżanki odczytywały urywki z książek tychże autorów.

Niedziela 12-1-41 r.

Czytałem dziś list z Warszawy od Hanki Justmann do Ziuty. Pisze ona, że w Warszawie jest getto zamknięte, ale ludzie niektórzy nie wiedzą jeszcze, że jest wojna, mają swoje przed wojenne interesy, zarabiają i bawią się, jedzą piją jak dawniej. Jest w Warszawie bardzo drogie wszystko, ale

ludzie kupują. Otworzyło się bardzo dużo kawiarni i cukierni, w których jest pełno ludzi. Komitety domowe urządzają zabawy taneczne, których dochód przeznaczony jest dla biednych lokatorów. 1 stycznia nadeszło do gminy żydowskiej w Warszawie tyle prośb o pozwolenie na urządzenie sylwestra, że gmina musiała odmawiać.

Poniedziałek 13-1-41 r.

Zbiórka Chasitu odbyła się dziś normalnie, chociaż było bardzo mało ludzi. Aron mówił dziś o światowej organizacji syjonistycznej, o agencji żydowskiej i o „keren kajemecie” i „kerem haisocie”.

Przed obiadem byłem u Lulka Waksa, który powiedział mi, że podanie złożone ostatnio ze szkoły jest na dobrej drodze. Znajduje się podobno już u Wołkównej. Następnie powiedział mi, że siostra jego pracuje w wydziale personalnym, który zostaje dziś przeniesiony do sekretariatu Rumkowskiego na Dworską 1, gdzie siedzi Wołkówna i najprawdopodobniej podanie nasze poprze, podsuwając je Rumkowskiemu.

Wtorek 14-1-41 r.

Pogłoski, jakie kursowały dotychczas o dostaniu 40 dkg chleba, nie ziściły się. Podobno władze rzeczą sobie, by dawać 50 dkg chleba krawcom i robotnikom wszystkich resortów jak dotychczas. Miało się to zmienić w ten sposób, by wszyscy dostawali tak samo tzn. 40 dkg. Jak słyszałem, robotnicy resortów dostawać będą wszystko, co potrzebują t.j. węgiel, talony na mięso, drzewo, więcej produktów i.t.d. A my śmiertelnicy nie pracujący, bo nam pracy nie dają, mamy z głodu pozdychać jak psy śmiercią głodową (1 zupa i 30 dkg chleba dziennie).

Środa 15-1-41 r.

Czytałem dziś list Lolka Wolhendlera z Pinnow bei Reppen. Pisze on, że jeszcze nie pracuje, bo czekają na maszyny do wyglądzenia lasów. Je, pije i siedzi cały dzień w ciepłym baraku. Na śniadanie dostają: chleb z masłem z kiełbasą lub serem, marmoladą, miodem, szmalcem i.t.p. o 12 kawę, a na kolację 1 litr gęstej tłustej dobrej zupy, w którym znajduje się mięso. Od razu zrozumiałem, jak wyjechali, że będzie im tam dobrze, bo mówili im, że od tej chwili nie są Żydami, lecz robotnikami niemieckimi.

Abram Szattan, który znajduje się obecnie w szpitalu po wielu kombinacjach, czuje się nie specjalnie. Tak długo jak nic nie je, to czuje się świetnie, ale jak dali mu po trzy dniowej głodówce trochę manny, to wytwarzają mu się kwasy.

Napisałem list do Lublina t.j., do dziadka. Pisałem im o ukończeniu szkoły zawodowej i o staraniach o posadę.

Czwartek 16-1-41 r.

Przed obiadem byłem w elektrowni kupić żarówkę. Kolejka po żarówki była ogromna, lecz ja jako silny jakoś się wcisnąłem.

Byłem znowu u Lułka Waksa. Jak się okazało, siostra jego pracować będzie w sekretariacie Rumkowskiego dopiero od niedzieli. Powiedział mi Lulek, że wyjechało dużo naszych kolegów na roboty. On jak widzę, jeśli nie dostanie do lata posady, to się też zapisze na wyjazd.

Pod jego wpływem i ja zacząłem się zastanawiać nad stanem, w jakim się znajduję, i również postanowiłem czekać do wiosny z zapisaniem się na roboty. A to z dwóch przyczyn: 1. może dostanę posadę w gecie, 2. przeczekam mrozy. W organizacji coraz mniej członków. Prawdę mówiąc nie ma w niej żadnej działalności. Ważnem jest jednak to, że niektórzy ludzie w dzień zbiórek stawiają się na punkt.

Piątek 17-1-41 r.

W czasie spaceru z Franią dyskutowałem na temat dzisiejszych warunków, w jakich się znajdujemy. Jak widziałem, u nich nie jest jeszcze tak źle, z czego jestem bardzo zadowolony. U nich je się dwie zupy dziennie prócz jarzynki i.t.p.

Sobota 18-1-41 r.

Wstałem o 3, bo strasznie zimno było w mieszkaniu. Poszedłem zaraz wraz z Franią na Marysin. Byłem u Julka, który mówił mi, że i on głoduje przy wikcie, jaki dostaje. Dziwił się też bardzo, jak ja przy diecie mogę wytrzymywać. Wstąpiłem też na chachszażę, gdzie widziałem, że wszyscy są zakłopotani o losie, jaki może ich spotkać lada chwila, bo Rumkowski przyjechał po obiedzie na Marysin, by przeprowadzić czystkę.

Niedziela 19-1-41 r.

Poszedłem dziś rano do szkoły, raczej do „starego”. Wziąłem od niego książkę technologii Waksa i przy okazji pytałem go, czy nie wie o jakiejś posadzie dla mnie. Powiedział mi, że ma jakieś zajęcie, raczej czarną robotę, ale – mówi – że to nie dla mnie robota. Nalegałem bardzo, by dał mi zajęcie jakie ma, bo waruję już z próżnowania. Powiedział więc, bym udał się na Bałódzki Rynek 6 do Kona. Ma on tam fabryczkę brykietu i najprawdopodobniej[j] znajdzie dla nas zajęcie. Nyslowi, który był też razem ze mną, powiedział to samo i zaraz tam poszliśmy. Zastaliśmy fabrykę zamkniętą, powiedzieli nam, że roztworzą ją po obiedzie, lecz i po obiedzie była zamknięta. Postanowiłem pójść prywatnie do właściciela Kona. Ten przyjął dobrze, każąc przyjść jutro o 9.

Słyszałem, że przyjechała delegacja Żydów z prowincji t.j. Pabianic, Łasku, Zduńskiej Woli, Ozorkowa, Łęczycy i t.d. i miała konferencję z Rumkowskim, zarzucając mu, że on spowodował ten stan Żydów w Litzmannstadt, w jakim się dziś znajdujemy. A to spowodu, że [nie] zezwolił przysyłać paczek, że zatrzymał cały szmukel i t.p. Proponowali mu przysłanie prowiantu, t.j. chleba i produktów niezbędnych, następnie powiedzieli mu, że chcą każdy wziąć kilkuset Żydów do swych miasteczek i obiecywali, że będą przysyłać paczki żywnościowe, ile tylko będzie można. Omawiali sprawę Dziontu [Jointu], lecz on jak już latem nie zgodził się na tą pomoc ze względu na to, że on chce wszystko trzymać w swojej ręce, na co oni nie mogli się zgodzić. Delegacja odeszła nic nie wskurając.

Wieczorem spotkałem Arona, który powiedział mi, że Rumkowski rozwiązał wszystkie grupy znajdujące się na Marysinie. Marysin podobno zostanie odebrany Żydom i wcielony do miasta (podobno mają zrobić tam lotnisko).

Wczoraj wyszło obwieszczenie jedno o racji węgla (pył węglowy) 4 kg i 2 kg drzewa kosztuje 67 Pf. W drugim obwieszczeniu oznajmia, że dostaniemy większą sumę zasiłku t.j. zamiast 9 RM 10, a starcom od 60 lat zamiast 10, 12, od 70-80 lat 14, od 80 16, dzieci do 14 lat 7 RM.

Poniedziałek 20-1-41 r.

Rano szedłem do fabryczki brykietu Kona. O 9 godz. było tam jeszcze zamknięte, postanowiłem więc czekać. Gdy spotkałem Kona, ten po-

wiedział mi, że jest to praca bardzo ciężka i brudna, ale ja odstąpić nie chciałem i prosiłem go, by wprowadził mnie do fabryki, bym mógł bliżej przyjąć się tej pracy. Wprowadził mnie. W szopie tej stała po środku maszyna do prasowania brykietu, bardzo prymitywna i ciężka do poruszania, po kątach leżał śrut i smoła. Właściciel objaśnił mi, że trzeba prawie cały dzień paprać się w smole, miało i.t.p. g... Wszystko nie odstraszyło mnie tak jak ta maszyna, z miejsca nie mogłem jej ruszyć, 2 konie belgijskie trzeba zaprzęgnąć do kręcenia jej. Weszedłem, rozejrzałem się i wyszedłem rezygnując z pracy.

Przychodząc do domu ugotowałem zupę z kartofli, które przyniosła Sala. Gdyby nie ona przyniosła je, toby nie było co gotować. Kartofle były ma się rozumieć zgniłe, ale przyzwyczailiśmy się do tego i trzemy je na tarce, z których robimy kluski.

W organizacji coraz mniej ludzi. Aron nie przyszedł i ludzie po półgodzinnym pobycie rozeszli się.

Wtorek 21-1-41 r.

Wczoraj wyszło rozporządzenie 198 wzywające ludność geta do sprzątania śniegu przed niechybną powodzią. Od 18-40 lat wszyscy mężczyźni, którzy nie mając specjalnego zajęcia, muszą się stawić. Kto się do powyższego rozporządzenia nie zastosuje, będzie surowo przez Rumkowskiego ukarany.

Przechodząc ulicą widziałem dziś obwieszczenie dotyczące racji chleba. Od piątku t.j. 24-1-41 r. dostaniemy po 40 dkg chleba na osobę.

W tą sobotę mój kochany ojciec ma urodziny, kończy 45 lat. Już od kilku dni zastanawiałem się, co by mu za upominek kupić. Aż wreszcie, spacerując ulicą, zauważyłem w wystawie wisiorów do zegarków. Po obejrzeniu całego wyboru wyszedłem, bo ani jeden nie dopadł mi do gustu. W końcu kupiłem wisior chromowany z białego metalu. Czy się ojcu spodoba, nie wiem. Tu w gecie nie można kupić co się chce, lecz co się daje.

Słyszałem o oryginalnym jedzeniu obiadów, przy których się jeszcze zarabia. A mianowicie: ciocia Bluma wyliczyła, że nie opłaca się kupować racji, oddała więc kartę swoją i Wowka do restauracji Krela. Dostaje tam na obiad: smaczną zupę za 20 Pf, dwie jarzynki po 10 Pf i porcję ryby za 35 Pf. Pewnego razu ryba jej nie smakowała, postanowiła więc zabrać ją do domu.

Ale przed drzwiami restauracji stali ludzie, którzy chcieli kupić rybę, zupę i.t.p. Sprzedawała rybę za 1,50 RM. Miała więc smaczną zupę z jarzynkami, do czego dopłacili jej jeszcze.

Środa 22-1-41 r.

Dziś pierwszy dzień ludzie pracują przy sprzątaniu śniegu. Żydzi z łopatami, brysztangami hałasują na ulicy, nie dają przechodzić, jadą wózkami po trotuarze. Jednym słowem widać, że Żydzi pracują. Prawdę mówiąc więcej hałasu i bałaganu urządzają niż robią.

W czasie spaceru poobiedniego rozmawiałem z Franią na temat posady dla niej w stosunku z nowo otwierającym się szpitalem na Głowadzkiego. Proponowałem jej, by starała się o możliwość praktykowania w szpitalu, a to z kilku powodów. Najważniejszy z nich jest, że będzie miała jedzenie pod dostatkiem, co jest dziś naj[ważniejszą] rzeczą. Następnie przytoczyłem jej książkę „Martę” Orzeszkowej, której wniosek jest, że każda kobieta powinna być przygotowana na samo utrzymanie się, to znaczy znać zawód, czego będzie miała okazję się nauczyć. Odpowiedzią na to było to, że nie wie, czy będzie mogła wyjść z domu, t.zn. nie pomagać matce w gospodarstwie. Z drugiej strony nie ma specjalnego zamiłowania do pielęgniarstwa, następnie wyraziła się, że nie chciałaby komuś zajmować stanowiska, z chwilą gdy to nie jest jej tak konieczne. Przy porzegnaniu powiedziałem jej, by poruszyła ten temat w domu i słyszała jak jej rodzice odnoszą się do tej sprawy.

Czwartek 23-1-41 r.

Otrzymaliśmy dziś rację jedną zamiast obiadów i drugą ogólną. W skład racji zamiast obiadów na 1 tydzień wchodzi: 3 kg kartofli, 0,25 kg maki żytniej, 0,10 kg maki kartoflanej, 0,10 kg soli, 0,03 kg oleju czarnego, 0,10 kg marchwi, 0,10 kg brukwi to kosztuje 1,14 RM. W skład drugiej (ogólnej) racji wchodzi: 0,20 kg cukru, 0,15 kg miodu, 0,03 kg margaryny, 0,25 kg sody, 0,10 l octu, 0,20 kg brukwi, 0,20 kg marchwi i 0,10 kg kawy. Racja ta kosztuje 1,45 RM. Chleb kosztuje 13 RM.

Jak słyszałem, Rumkowski jedzie na urlop kuracyjny do Otwocka, a na jego miejscu zasiądzie Dr Szykier.

Mówiono dziś o wielkim skandalu, do którego dopuścił Rumkowski, a mianowicie: zostało w gecie zakupane 100 000 chlebów, które znajdowa-

ły się w składach aprowizacji, spowodu złego zaopatrzenia ich zostały spleśniałe i częściowo zjedzone przez myszy. Tragedii takich dzieje się bardzo dużo w gecie. Całe masy kartofli i wszystkich warzyw gniją i marzną, spowodu złego zaopatrzenia, które następnie zostają wywożone poza miasto i zakopywane.

Piątek 24-1-41 r.

Wczoraj doszło do starcia między stolarzami, krawcami a policją żydowską. Stolarze w Arbeit Resorcie chcieli jak zwykle wpłacić na chleb. Pieniądzy od nich nie przyjęto, bo ogłoszenie z wtorku dotyczące racji chleba 40 dkg głosiło, że robotnicy dodatkowych porcji nie dostaną. Od słowa do słowa zaczęli się bić. Stolarz, którego bardzo pobili, dziś zmarł we szpitalu. Rumkowski, dowiedziawszy się o strajku, przyjechał na miejsce zajścia. Gdy dokładnie poinformował się o co chodzi, że prócz chleba chcą jeszcze podwyżkę, zamkną[1] wszystkie Arbeit Resorty ucinając robotników.

Posłałem ojca do Dr Klozenberga w sprawie jakiegoś zatrudnienia mnie w nowo[tworzo]nym szpitalu. Odpowiedź doktora była odmowna. Powiedział mu, że już od trzech miesięcy obsadzone są wszystkie stanowiska i nie w tej sprawie nie może mu pomóc.

Dziś wieczorem, to jest wprawdzie jutro, ma ojciec urodziny. Wręczyłem mu wisiorzek do zegarka, który kupiłem za dwie marki w tygodniu. Jak widziałem, to ojciec trochę kręcił nosem, nie bardzo mu się podobało, ale trudno, w gecie nie [można] dostać tego, co się chce.

Sobota 25-1-41 r.

Zostały w czwartek ogłoszone 4 racje. Pierwsza zamiast obiadów zawiera 4 kg kartofli, 0,40 kg marchwi, 0,40 kg brukwi, 0,25 kg buraków, 0,30 kg kaszy, 0,20 kg mąki żytniej, 0,05 kg mąki kartoflanej, 0,30 kg soli, 0,06 oleju, racja ta kosztuje 2,43 RM. Druga racja ogólna zawiera 0,40 kg cukru, 0,20 kg miodu, 0,15 kg kawy, 0,40 kg sody, 0,15 kg soli, 1/10 l octu, 0,25 kg buraków, 0,20 kg marchwi, 0,15 kg brukwi, 0,05 oleju, ~ kawałka mydła, racja ta kosztuje 2,13 RM. Trzecia racja: 2 dkg masła, 4 dkg margaryny, 5 dkg owsianki, te 3 rzeczy kosztują 51 Pf. Czwarta racja 10 dkg mięsa lub 3 dkg margaryny kosztuje 17 Pf. Racje te są na dwa tygodnie.

Byłem dziś u Lulka Waksa, zastałem tam jego siostrę, która pracuje w wydziale personalnym. Rozmawiałem z nią na temat, jak można dostać posadę. Poradziła mi, byśmy napisali podanie i z tym poszli do szefa personalnego Franka. Frank podobno bardzo porządny człowiek, wysłucha nas i najprawdopodobniej nam to załatwi. Umówiłem się właśnie z Lulkiem na jutro o 8.30 na Dworskiej 14.

Niedziela 26-1-41 r.

Na 8.30 stawilem się na Dworską. Jabłecznik (sekretarz) przepisał nam na maszynie podanie, które podpisał dyrektor. Poszliśmy następnie do wydziału szkolnego, skąd wzięliśmy podpisy Karego i Lewa (kuratorzy). Mając podanie gotowe, udaliśmy się z delegacją t.j. Waks, Rozenberg i ja do szefa personalnego Franka. Jako delegacja długo nie czekaliśmy, a to z protekcji siostry Waksa. Gdy Frank nas przyjął, zreferowaliśmy mu całą sprawę jak się ma. Ten wysłuchał nas bardzo spokojnie, wypytując się o różne sprawy. Pod koniec powiedział nam, że on tej sprawy Rumkowskiemu przedstawić nie może. Poradził nam, by w jakiś bądź sposób doręczyć ofertę te prezesowi, a wtedy on będzie mógł zrobić nam wszystko, co w jego mocy. Następnie powiedział nam, by starać się w wydziale szkolnym u Karego, a on dużo może zrobić. Widząc, że nic nie daje się u niego zrobić, poszliśmy.

Poniedziałek 27-1-41 r.

O 9 godz. byłem w komisariacie na Bałódzkim Rynku, gdzie umówiłem się z kolegami. Chcieliśmy dostać się do Rumkowskiego. Gdy przyszedł łącznik, poinformował nas, że prezes bez zaproszenia nikogo nie przyjmuje. Prosił nas więc go, by podał podanie nasze sekretarce prezesa. Ten wziął i powiedział, że załatwi. Poszliśmy następnie do Karego prosić go, by doręczył podanie nasze do Rumkowskiego. Po długich prośbieniach przyrzekł nam to załatwić. Daliśmy mu więc podanie.

Słyszałem, że Rumkowski musiał przedstawić władzom wice prezesa. Jak się okazało, nim był Dr Szykier. Szykier, dowiedziawszy się o jego stanowisku, żądał od Rumkowskiego, by dopuścił go wszędzie, t.j. do władz i.t.d., by wraz z czegoś, mógł go zastąpić. Na to Rumkowski odpowiedział: „Za życia nie, chyba po 120 latach”.

Wtorek 28-1-41 r.

Leżąc w łóżku czytałem książkę Cymermana „Tirsa”. Jest to powieść z współczesnego palestyńskiego życia. Opisuje on częściowo miasta palestyńskie, życie w gładach, różne okolice Palestyny i.t.p. Przedstawia pewną kobietę imieniem Tirsa, która po przyjeździe do Palestyny z Wiednia zżywa się bardzo z krajem i otoczeniem, że niemożna jej później od tego kraju oderwać.

Po obiedzie przyszedł p. Altman z próbkami towaru na ubranie. Jedna próbka mi się spodobała, ale rządu za towar ten 70 Mk, co jest bardzo drogo. Ojciec postanowił zobaczyć towar ten w sztuce.

Środa 29-1-41 r.

Poszedłem rano z ojcem do doktora Altermana. Mróz dochodził o 8.30 rano 21°C. Jeśli chodzi o mnie, to doktor znajduje mnie w stanie zupełnie zdrowym. Ojcu jednak powiedział, że ma osłabione serce, co jest wynikiem ostatnich warunków, w jakich się znajdujemy.

Ogłoszono dziś drugą rację opałową, w skład której wchodzi 6 kg pyłu węglowego oraz 2 kg drzewa za 0,80 Mk. Widziałem też plakaty racji dla robotników: 2 kg kartofli i 58 dkg mięsa. Piszemy wyraźnie, dla robotników obecnie pracujących. Jest to rozumieć trick Rumkowskiego, jeśli chodzi o robotników z (szopów) Arbeit Resortów.

Byłem w wydziale szkolnym dowiedzieć się, co słychać z naszym podaniem. Odpowiedź była „To nie tak prętko, jak się chce”.

Po obiedzie poszliśmy, t.j. ja z ojcem, do Altmana po towar. W drodze powrotnej wstąpiłem do prof. Nusbauma i do Waksa. Nasz „Stary” powiedział mi po przedstawieniu mu całej sprawy, jeśli chodzi o podanie, byśmy udali się jeszcze raz do Franka. Do Waksa natomiast poszedłem, by nie tracić z nim stałego kontaktu.

Czwartek 30-1-41 r.

Skosztowałem dziś u Nomberga (właściciel restauracji) wątróbkę z kartoflami. Porcyjka ta bardzo mi smakowała, jak na końską wątrobę to była dość miękka, lecz mało było. Porcja ta była mniej więcej jak przedwojenna przystawka. Kosztowało to 1 Mk.

O godz. 6 poszedłem po Franię, by iść z nią na zbiórką Chasitu. Gdy przyszedłem, Frani nie było, powiedzieli mi, że poszła do komisariatu zameldować, że skradziono jej złoty zegarek.

Piątek 31-1-41 r.

Od dziś Arbeit Resorty będą czynne. Rumkowski miał wczoraj przedmowę do krawców i powiedział, że chleba więcej nie dostaną, chleba więcej nie ma niż 40 dkg na głowę. Natomiast postara się im dać mięso, tłuszcz t.j. margaryna, olej i.t.d., więcej kartofli itd., i.t.d.

Wyszło dziś ogłoszenie, że we wtorek dostaniemy 60 dkg chleba na głowę.

Wieczorem słyszałem, że zostanie z geta zabrany blok: ulica Franciszkańska od Smugowej do Brzezińskiej strona nieparzysta, następnie Brzezińska od rogu Franciszkańskiej do końca geta, również strona nieparzysta.

Jerzy Gaul

Pod wulkanem przeszłości. Cena „aksamitnej rewolucji”

Minęło czternaście lat od pamiętnego 1989 r., który doprowadził do fundamentalnych zmian w Europie Środkowej. W wyniku bezkrwawej rewolucji runął system władzy komunistycznej i narodziły się nowe państwa, w których obywatele odzyskali wreszcie utraconą po II wojnie światowej wolność i należne im prawa. Euforia była tak wielka, że wszystko wydawało się możliwe do osiągnięcia.

Patrząc na dokonania minionych czternastu lat trudno się oprzeć wrażeniu, że „pięć minut” historii minęło bezpowrotnie, a szansa szybkiego wydzwignięcia się z upiornej przeszłości została w dużym stopniu niewykorzystana. To prawda, że w tym czasie dokonano wielu reform, funkcjonuje gospodarka rynkowa, działa system demokratyczny, respektowane są prawa człowieka. Polska, a także wiele innych państw środkowoeuropejskich, wstąpiła też do NATO i znajduje się o krok od struktur Unii Europejskiej. Z drugiej jednak strony państwo trawione jest powolnym wzrostem gospodarczym i plagą bezrobocia. Państwo toczy korupcja, system sprawiedliwości jest coraz bardziej niewydolny, mafie toczą wojny nie tylko ze sobą, ale także z policją.

Nastąpiła degradacja klasy politycznej, wśród której prym wiodą post-komuniści i populiści z Samoobrony, schlebający wyborcom i nie troszczący się o dobro wspólne, lecz wyłącznie o własne interesy, a ich liderzy, Leszek Miller i Andrzej Lepper, prześcigają się w arogancji, w lekceważeniu prawa i braku wizji naprawy Rzeczypospolitej. W efekcie w społeczeństwie panuje powszechne „zmęczenie”, zdezorientowanie, niepokój. Ogromne rzesze ludzi nie identyfikują się z żadną siłą polityczną, z niedowierzaniem obserwując harce polityczne demagogów.

W związku z tak dramatyczną sytuacją narzuca się z całą oczywistością wiele pytań: dlaczego Polska, do niedawna przodownik przemian gospodarczych w Europie Środkowej, znajduje się obecnie na szarym końcu

wszelkich statystyk? Dlaczego panuje powszechnie poczucie niemożności i braku nadziei? Dlaczego kwitnie w najlepsze korupcja? Dlaczego system prawny i sądownictwo nie daje sobie rady z rosnącą przestępczością? Dlaczego telewizja karmi widzów oglupiającą papką, lansując bez żenady ludzi sprawujących władzę, którzy niejedno mają na sumieniu, nie dając możliwości zaistnienia ludziom, mającym coś naprawdę ważnego do powiedzenia?

Między systemem binarnym a ternarnym

Aby wyjaśnić przyczyny dzisiejszych kłopotów Polski, trzeba cofnąć się w nie tak odległą przeszłość. Problem przejścia od komunizmu do demokracji ma, oprócz praktycznego, również wymiar teoretyczny. Do analizy tego zagadnienia warto wykorzystać model kultury zaproponowany przez wybitnego semiotyka rosyjskiego Jurija Łotmana. Zastanawiając się nad mechanizmem zmian kulturowych, doszedł on do wniosku, że mają one dwojaką naturę. Mogą być rezultatem, z jednej strony, procesów powolnych, stopniowych (przewidywalnych) i z drugiej - nieciągłych, wybuchowych (nieprzewidywalnych). W cywilizacji typu zachodniego (tzw. system ternarny) procesy wybuchowe rzadko kiedy ogarniają wszystkie warstwy kultury. Eksplozje w jednych sferach mogą współistnieć ze stopniowym rozwojem w innych. W systemach ternarnych zmiana nie oznacza zatem całkowitej destrukcji i eksplozje, nawet tak potężne jak rewolucja francuska czy wojny napoleońskie, nie przekreślają zupełnie przeszłości. Systemy ternarne zachowują określone wartości, zwyczaje i formy zachowania z poprzedniego okresu, jakkolwiek odchodzą one na peryferie, koegzystując z reguły ze strukturami ukształtowanymi w rezultacie wybuchu. System ternarny pragnie bowiem dostosować ideał do rzeczywistości. W kulturach wyrosłych na fundamencie Imperium Rzymskiego, nawet próby absolutnej przebudowy całej przestrzeni życiowej, jak religijno-społeczna utopia Cromwella lub wybuch dyktatury jakobinów, w istocie rzeczy, zdaniem Łotmana, objęły jedynie bardzo ograniczone sfery życia¹.

¹ J. Łotman, *Kultura i eksplozja*, Warszawa 1999, s. 234.

Natomiast w kulturze rosyjskiej (tzw. struktura binarna) dochodzi do głosu idea całkowitego i bezwarunkowego zniszczenia tego, co stare, gdyż jest to rzekomo naznaczone nieusuwalnymi wadami, i apokaliptycznych narodzin nowego porządku. W systemie binarnym eksplozja ogarnia całość rzeczywistości, pragnie on bowiem wcielić w życie nie dający się urzeczywistnić ideał. Bezwzględność tego eksperymentu, jak twierdził Łotman, nie ujawnia się od razu, a cena, jaką trzeba zapłacić za utopię, staje się widoczna dopiero na następnym etapie. Charakterystyczną cechą momentów wybuchowych w systemach binarnych jest przeżywanie ich jako wyjątkowej, z niczym nie porównywalnej chwili w całych dziejach ludzkości. W strukturach binarnych momenty eksplozji mogą rozrywać łańcuch ciągłych sekwencji, prowadząc do głębokich kryzysów. Przykładowo, epoka reform Rosji w ostatnim trzydziestoleciu XIX w. została przerwana jednoczesnym przejściem rządu i demokratów do metod terrorystycznych. *Chęć powstrzymania historii zderzyła się z pragnieniem zmuszenia jej do skoku. Wojujące strony zbliżyły się do siebie tylko w jednym punkcie – niechęci do „zwolenników stopniowego rozwoju”².*

Narodziny systemu komunistycznego miały miejsce w Rosji w wyniku eksplozji w ramach struktury binarnej, w rezultacie czego nosi on również wszystkie cechy systemu binarnego. Odpowiedzi na pytanie, dlaczego komunizm zwyciężył właśnie w Rosji, a nie w jakimś kraju europejskim, towarzyszyła znamienna mistyfikacja. Jak wyjaśnia Łotman, teoretycy marksizmu pisali, że przejście od kapitalizmu do socjalizmu będzie miało nieuchronnie charakter wybuchu, gdyż wszystkie inne formacje kielkowały w ramach poprzedzających je etapów, podczas gdy socjalizm jest zupełnie nowym okresem, który rozpocząć się może jedynie na gruzach, a nie w łonie poprzedniej historii. Łotman akcentował ciekawe przeinaczenie: przykłady dojrzewania nowej struktury w głębinach starych czerpano z historii wyrosłej na obszarze Imperium Rzymskiego i jego kulturowych spadkobierców. Natomiast teoria socjalizmu, budowanego w „jednym kraju”, była uzasadniana faktami z historii XIX-wiecznej Rosji, czyli z wyraźnie binarną jej autointerpretacją³.

² Tamże, s. 229.

³ Tamże, s. 228-236.

Powracając do współczesności, trzeba zgodzić się z Łotmanem, że wydarzenia 1989 r. oznaczały próbę przejścia od systemu binarnego do ternarnego. Nastąpiło ono wprawdzie w wyniku eksplozji i obalenia systemu władzy komunistycznej, lecz stało się tak na drodze „aksamitnej rewolucji”.

Fenomen „aksamitnej rewolucji”

Obalenie komunizmu i narodziny III Rzeczypospolitej nastąpiło w wyniku bezkrwawej rewolucji 1989 r., w wyniku negocjacji podjętych między przedstawicielami władzy i opozycji. O „aksamitnej rewolucji” 1989 r. w Europie Środkowej napisano liczne tomy, sławiąc zalety pokojowej drogi przejścia od systemu komunistycznego do demokratycznego. Tzw. refolucja (określenie Timothy Garthona Asha) była w istocie połączeniem reformy i rewolucji, gdyż zawierała silny element „zmian odgórnych”, którym przewodziła oświecona mniejszość z błądzących nadal u władzy partii komunistycznych, ale także element powszechnych „nacisków oddolnych”. Dominacja tych czynników była różna w poszczególnych krajach, np. na Węgrzech przeważał pierwszy czynnik, w Polsce drugi. Tym niemniej istniało współdziałanie tych dwóch elementów, w dużej części ustalane na drodze negocjacji między elitą władzy a elitą opozycji⁴.

Zalety „refolucji” wydawały się oczywiste. Uniknięto rozlewu krwi, niepotrzebnych ofiar, porachunków sąsiedzkich, niewinnie skazanych. Na drodze pokojowej władza dostała się w cywilizowany sposób w ręce opozycji, a byli władcy PRL-u zamiast do więzień za swoje zbrodnie i nadużycia, trafili na salony nowej rzeczywistości. Nie skorzystano z „tradycji” komunistów, którzy do władzy doszli w wyniku rewolucji, niszcząc stary system polityczny i kulturalny, a przy okazji eliminując, w dużym stopniu także fizycznie, stare elity. Nie powtórzono w ten sposób błędu, czy też, jak kto woli, zbrodni władzy rewolucyjnej.

Ta laurka z lekcji historii wystawiona dla społeczności środkowoeuropejskich bardzo szybko jednak wypływała. Po kilkunastu latach od tamtych pamiętnych wydarzeń już dla nikogo nie jest tajemnicą, że bezkrwawe rewolucje mają również swoją cenę.

⁴ T. G. Ash, *Wiosna obywateli. Rewolucja 1989 widziana w Warszawie, Budapeszcie, Berlinie i Pradze*, Londyn 1990, s. 9.

Cena „aksamitnej rewolucji”

Zastosowanie semiotycznego modelu Łotmana do analizy fenomenu „aksamitnej rewolucji” umożliwia wyciągnięcie wielu istotnych wniosków. Pierwszy z nich na pierwszy rzut oka wydaje się pozytywny, gdyż wreszcie w Europie Środkowej i Wschodniej, a więc w świecie opanowanym po Jałcie przez system binarny, uczyniono coś zgodnego ze standardami Zachodu, gdyż „aksamitna rewolucja” stanowi narzędzie z jego arsenału.

Niewątpliwie stanowiła ona przezwyciężenie tradycji systemu binarnego i krok w kierunku systemu ternarnego. Została jednak zastosowana w rzeczywistości binarnej, co miało swoje praktyczne i niebagatelne konsekwencje.

Po pierwsze, w wyniku „aksamitnej rewolucji” nie doszło na szeroką skalę do ujawnienia nowych struktur dojrzewających w łonie starego systemu, bo system komunistyczny, dysponujący ogromnymi środkami represji i inwigilacji, skutecznie zapobiega budowaniu w większym wymiarze innej, alternatywnej rzeczywistości społeczno-gospodarczej. Po drugie, co wynika z charakteru tej rewolucji, ogarnęła ona tylko pewne części struktury binarnej, przyczyniając się do upadku systemu politycznego realnego socjalizmu. Mówienie natomiast o tym, że *4 czerwca 1989 r. skończył się w Polsce komunizm* było z pewnością hasłem na wyrost. Absolutna destrukcja starego systemu nie jest możliwa ani w ternarnych, ani w binarnych strukturach. Tym bardziej więc zastosowanie „łagodnych” środków ternarnych do „twardych” struktur binarnych musiało przynieść szczególnie ograniczone efekty, a przyczyny tego stanu rzeczy tkwią w naturze bezkrwawej rewolucji, która pozostawiła nietknięte struktury społeczne i gospodarcze starego systemu.

Gwałtowne rewolucje niszczą struktury minionego świata, dawne wartości i normy życia społecznego. Tyrani i ich poplecznicy odchodzą w niesławie, dla wielu z nich kończy się to tragicznie. Każda rewolucja ma swoją cenę, którą ktoś musi zapłacić. Jest niewątpliwie aktem dziejowej sprawiedliwości, jeśli przede wszystkim płacą ją ludzie dawnej władzy, a nie ich ofiary.

Rewolucje „aksamitne” przebiegają w sposób bezkrwawy. Prześladowani i prześladowcy spotykają się przy okrągłym stole. Negocjacje pozwa-

lają wyeliminować przemoc, którą grożą sobie wzajemnie ludzie obozu władzy i nowi pretendenci. Kto jednak płaci cenę „aksamitnej rewolucji”?

Bezkrwawą rewolucję zaliczono do wielkich osiągnięć i jest w tym dużo racji. Prawda ta ma jednak drugie, ukryte dno. „Aksamitne rewolucje” w spektakularny sposób odbierają władzę dyktatorom i przekazują ją opozycji. Nie można jednak zapominać, że ci pierwsi pozostają nadal na politycznej scenie, dysponując nienaruszonymi strukturami organizacyjnymi i karnymi szeregami partyjnymi oraz materialnymi podstawami władzy, a ci drudzy, przymuszeni obowiązkiem naprawy państwa, kładą na barkach pełnych nadziei społeczeństw ciężary ustrojowych transformacji.

Ceny „aksamitnych rewolucji” nie płaci stara władza, bo jej przedstawiciele, mimo rezygnacji z dawnych przywilejów, zyskują nowe możliwości działania, a nawet rządzenia w przypadku gdy nie zostali odsunięci na mocy lustracji od działalności politycznej.

Cenę „aksamitnych rewolucji” płacą reformatorzy i społeczeństwo. Ci pierwsi dlatego, że rewolucje te z natury rzeczy są powierzchowne, nie mając możliwości burzenia niesprawnych struktur i wyrwania z korzeniami nagromadzonego zła. Ugoda ze starą władzą przeszkadza w naprawianiu państwa, konserwując pokłady starej rzeczywistości. Rezygnacja z binarnego ideału zburzenia *starego świata do fundamentów* po to, aby potem na jego gruzach zbudować nowy, ma w warunkach panowania systemu binarnego negatywne konsekwencje, których nie umiały przewidzieć rządy postsolidarnościowe. Obdarzono autonomią pewne grupy i instytucje, np. sądownictwo czy telewizję, nie dokonując skutecznej ich sanacji zarówno w aspekcie strukturalnym, jak osobowym. W rezultacie reformatorzy zostali później uznani za sprawców wszelkich niedomagań i wyprowadzenia ludzi z mitycznej krainy peerelowskiego dobrobytu. Reformatorzy nie byli zresztą bez winy, gdyż postsolidarnościowe elity wskutek 50-letniej demoralizacji także zostały dotknięte erozją, która wypłukała z nich szybko wartościowe jednostki i zastąpiła ludźmi żądnymi bardziej osobistego sukcesu i majątku niż naprawy Rzeczypospolitej⁵.

Cenę „aksamitnych rewolucji” płaci też społeczeństwo, gdyż zostaje obciążone brzemieniem nowego ładu, który, oprócz nowych, doraźnych

⁵ T. Bogucka, *Kto nam popsuł Polskę?*, „Gazeta Wyborcza” z dn. 21 III 2003.

możliwości i długookresowych perspektyw, przyniósł także skutki negatywne, np. pogorszenie się warunków życia niektórych grup ludności, brak bezpieczeństwa socjalnego itp. Z drugiej strony, społeczeństwo doznało również skutków pecelewskiej demoralizacji i ma swój wkład w psuciu państwa polskiego, pogardzie dla wartości, przyzwoleniu na łamanie prawa itp.

W rezultacie kryzysu elit postsolidarnościowych, zmęczenia i rozczarowania społeczeństwa, niecierpliwe wyczekiwanie postkomunistów na odpowiedni moment zostało wynagrodzone i słodki owoc władzy wpadł ponownie w ich ochoczo wyciągnięte ramiona.

Paroksyzmy systemu binarnego

Implozja systemu komunistycznego w Europie Środkowo-Wschodniej była wydarzeniem bez precedensu w dziejach. System gnębiący miliony obywateli, których traktował jak współczesnych niewolników, pozbawiając podstawowych praw, i rzucający wyzwanie największym potęgom świata kapitalistycznego, w krótkim czasie, niespodziewanie runął niczym domek z kart, grzebiąc pod swoimi gruzami, jak oczekiwano na zawsze, instytucje, obyczaje i ludzi dyktatorskiej władzy.

Wydawało się, że implozje (przeciwieństwo eksplozji), które nierozwiązane, lecz tylko przygaszone represjami lub igrzyskami, tłą się przez długie lata i lada pretekst może spowodować wybuch, są wydarzeniami jednorazowymi. Okazało się jednak, że implozje polityczne również mają charakter seryjny, potrafią wpisać się w sekwencję eksplozji (eksplozja-implozja-eksplozja) i gnębią społeczność przez długi czas, nie dając spokoju i nadziei na normalne życie. Spektakularna katastrofa systemu realnego socjalizmu przesłoniła wielu obserwatorom niezbyt miły fakt, że spod gruzów komunizmu wyszli bez większego szwanku jego główni animatorzy i poplecznicy. Miało to ogromne konsekwencje, gdyż siły te nadal odgrywają wielką rolę na niwie politycznej Europy Środkowej i Wschodniej, wygrywając wybory i sprawując władzę. W rezultacie systemy polityczne Europy Środkowo-Wschodniej cierpią na paraliż władzy, niezdolnej do podejmowania szybkich i trafnych decyzji, stawiającej interesy partyjne ponad dobrem ogółu, wyjątkowo podatnej na korupcję.

Według Łotmana, zdarzenia zachodzące na terenie byłego ZSRR można opisać jako próbę przejścia z systemu binarnego na ternarny. Teoretycznie odbiera się je jako zwycięstwo realnego, „naturalnego” rozwoju nad nieudanym eksperymentem historycznym. Hasłem tej epoki powinna stać się stara reguła fizjokratów: „Laissez faire, laissez passer”. Idea samodzielności rozwoju gospodarczego w Europie Zachodniej organicznie wiązała się ze stopniowym rozwojem w czasie, z rezygnacją z „popędzania historii”. Jak jednak podkreśla Łotman, samo przejście pojmowano w tradycyjnych kategoriach binaryzmu, biorąc pod uwagę dwie możliwe drogi. Jedna, która doprowadziła Gorbaczowa do utraty władzy, polegała na zastąpieniu reform deklaracjami i planami. Druga, wyrażająca się w rozmaitych planach i projektach szybkiego przeobrażenia ekonomicznego, „wybija klin klinem, wybuch wybuchem”. W systemach binarnych życie obciążone jest nadal ideą państwowej ingerencji i błyskawicznego przebycia połaci historii w niebywale krótkim czasie – 500 dni lub w jakimś innym, ale z góry podyktowanym okresie. Zdaniem Łotmana, tkwi tutaj to samo założenie, co w idei Piotra I: „doścignięcia i prześcignięcia historii” czy też w bliższych współczesności „pięciolatkach w cztery lata”. Nawet stopniowy rozwój chce się urzeczywistnić za pomocą techniki eksplozji. Jest to efekt działania systemu binarnego, *surowego dyktatu binarnej struktury historycznej*⁶.

W krajach środkowoeuropejskich, w tym w Polsce, skutki częstego przejmowania władzy przez postkomunistów są również doniosłe. Łańcuch ciągłych, ewolucyjnych sekwencji rozrywają momenty postkomunistycznych eksplozji, co prowadzi nieuchronnie do głębokich kryzysów. Wszelkie reformy swoich poprzedników postkomuniści uznają bowiem za ciała obce, które trzeba unicestwić. Nie potrafią się pogodzić z wznoszonymi przyczołkami systemu ternarnego i z uporem godnym lepszej sprawy wracając do binarnej przeszłości. W rezultacie następuje odtwarzanie dawnego systemu, przejawiającego się nie tylko powrotem ludzi z dawnego systemu, najwyraźniej przeświadczonych, że są stworzeni do sprawowania władzy. Donioślejsze znaczenie ma kontynuacja przestarzałych idei, nawyków i wartości, m.in. manipulacyjne podejście do prawa i wymiaru sprawiedliwości, czego przykładem mogą być oszustwa podczas głosowania w Sejmie i skan-

⁶ J. Łotman, dz. cyt., s. 231, 236.

daliczne praktyki głosowania za osoby nieobecne w Krajowej Radzie Radiofonii i Telewizji. Znowu święci triumf biurokracja, a powstające problemy rozwiązuje się nie za pomocą przejrzystych reguł, lecz powołania kolejnego urzędu.

Każde dojście postkomunistów do władzy oznacza pobudzenie do życia systemu binarnego, gdyż konsekwentnie próbują oni przywrócić filary swego dawnego panowania. Jednym z nich było połączenie cenzury z niemal całkowitym monopolem partyjno-państwowym w zakresie środków masowego przekazu. Nie jest przypadkiem, że o telewizję publiczną toczono od początku zażartą walkę, przegraną z kretesem przez opozycję. Timothy Garton Ash zanotował wspomnienie Jacka Kuronia, że jeden z wysoko postawionych członków partii podczas obrad Okrągłego Stołu powiedział: *Już raczej damy wam ZOMO niż telewizję*⁷. I niewątpliwie dotrzymał słowa. Telewizja jest opanowana przez postkomunistyczną opcję polityczną (tak wynika również jednoznacznie z opinii wydanych przez postronnych obserwatorów z Unii Europejskiej), która nie wykazuje większego zainteresowania w demaskowaniu świata skompromitowanej przeszłości. Często ci sami ludzie, co przed laty, w najlepsze krzewią mit Peerełu i osławiają młode pokolenie z tamtą smutną rzeczywistością, np. korzystając z popularnych seriali „Stawka większa niż życie”, „Czterej pancerni”, „Dom” itp., mających niewiele wspólnego z prawdą historyczną.

Instytut Pamięci Narodowej, instytucja powołana nie tylko do rozliczeń z przeszłością, ale także do krzewienia rzetelnej wiedzy o najnowszej historii, jest szczególnie nienawidzony przez postkomunistów, usiłujących w najróżniejszy sposób go unicestwić, spacyfikować lub przynajmniej pozbawić podstaw materialnych. Poglębiona świadomość historyczna społeczeństwa jest groźnym orężem, z którym musi przegrać z kretesem mit o Peerele mlekiem i miodem płynącym.

Nie dziwi też wcale, że największy skandal korupcyjny III Rzeczypospolitej (afera Lwa Rywina) jest związany właśnie ze światem mediów, potężną bronią w rękach władzy. To przecież w studiach telewizyjnych bezpardonowo atakuje się przeciwników politycznych (jak było w przypadku braci Kaczyńskich), chwali się pod niebiosy prezydenta, premiera i jego

⁷ T. G. Ash, dz. cyt., s. 18.

ministrów, broni skompromitowanych działaczy postkomunistycznych, tworzy spreparowaną rzeczywistość, schlebia najniższemu gustowi publiczności. Każda konkurencja na tym polu jest dla postkomunistów niewyobrażalną katastrofą. Nieprzypadkowo zatem ostrze afery Rywina wymierzone jest w „Gazetę Wyborczą”, która, bez względu na swoją opcję polityczną, uprawia niezależne dziennikarstwo.

Krajowa Rada Radiofonii i Telewizji została opanowana przez postkomunistów, którzy uczynili z niej narzędzie manipulacji i kontroli. Nieprzypadkowo także w tym gronie powstały projekty sprywatyzowania niektórych kanałów telewizji publicznej i przekazania ich niepodzielnie w ręce postkomunistów. W pośpiechu przygotowuje się nadal nową ustawę medialną, zamierzającą do powstrzymania rozwoju nadawców prywatnych, do ograniczenia nadawania reklam i do podcięcia korzeni finansowych telewizji komercyjnych, które, jak TVN, skutecznie przełamują monopol informacyjny trzech kanałów telewizji publicznej.

Innym filarem komunistycznej władzy była centralizacja. Gdzie tylko można próbuje się obecnie likwidować pluralizm i skupić władzę w rękach jednej instytucji, np. ostatnio zlikwidowano Kasy Chorych i w ich miejsce ustanowiono Narodowy Fundusz Zdrowia skoncentrowany wyłącznie w rękach ministra. Ministerstwo Edukacji występuje z inicjatywami, których celem jest narzucenie jednolitych wzorców niezależnemu szkolnictwu, aby w ten sposób podkopać sens ich dalszego istnienia.

Każde dojście do władzy postkomunistów przynosi te same obietnice i kończy się tym samym bałaganem. Po latach rządów lewicy znowu trzeba będzie rozpocząć wielkie sprzątanie, tym razem jednak jej przedstawiciele mogą znaleźć się w bez porównania lepszej sytuacji niż dawniej, bo mocno osadzeni w strukturach Unii Europejskiej. Stamtąd będą przypatrywać się konwulsjom nad Wisłą, cynicznie zwalając winę na nieudaczników z prawicy.

Mroczne perspektywy

Po wydarzeniach 1989 r. niejednokrotnie lansowano opinię, że czas najwyższy zerwać z rozliczaniem przeszłości i zwrócić się ku przyszłości,

od której zależą losy przyszłych pokoleń. Takie hasła, jak gruba kreska, zasypywanie podziałów przeszłości itp., bez wątpienia były teoretycznie słuszne, ale w praktyce niczego nie załatwiły, a przyniosły ważne konsekwencje polityczne. Otworzyły scenę polityczną dla postkomunistów – uwłaszczoną nomenklaturę z Peerelu, stawiając interesy partyjne i osobiste ponad dobro ogółu.

Ze smutkiem trzeba stwierdzić, że eksperyment z oswajaniem binarnej przeszłości nie powiódł się. I nie mogło być inaczej, gdyż, jak zauważył Lotman, struktura całościowa jest nastawiona na przeciętność i przeżycie, jej mechanizmem jest prawo. Natomiast partyjność skierowana jest na prawdę, zawsze tylko swoją prawdę – za wszelką cenę. Skrajnym przejawem pierwszej jest kompromis, drugiej – wojna do zwycięskiego zakończenia i pełna likwidacja przeciwnika. *Kto nie z nami, ten przeciw nam* – to przewodnia zasada systemów binarnych⁸.

Trudno się dziwić, że nowa kultura nie ma siły przebiccia w konfrontacji ze starymi obyczajami wspartymi potęgą mitu. Największą bolączką współczesnej Polski jest brak kultury: politycznej, prawnej, ekonomicznej, i last but not least kultury życia codziennego. Kultura wzrasta na wartościach, lecz w przypadku ich braku wegetuje na antywartościach. W tym ostatnim przypadku mamy jednak do czynienia z antykulturą, nie mającą nic wspólnego ze standardami cywilizowanego świata, i, jak pokazała historia komunistycznego imperium, bardzo szybko prowadzącą społeczeństwa do katastrofy.

Obserwując współczesną scenę polityczną, przypomina się taniec chochołów z „Wesela” Wyspiańskiego, rojących o nowym, lepszym świecie, lecz niezdolnych do przełamania impasu i wyrwania się z zakłętą kręgą niemocy. Powstaje przy tym uzasadniona obawa, że kolejna odsłona polskiego dramatu może nie skończyć się tak pojednawczo, jak pod koniec lat osiemdziesiątych. Wtedy „okrągły stół” nie miał kantów, dzisiaj może nie być już tak wygodnie.

W ocenie Jurija Lotmana zasadnicze zmiany w stosunkach Europy Wschodniej i Zachodniej, jakich jesteśmy świadkiem, stwarzają szansę na ogólnoeuropejski system ternarny i oznaczają rezygnację z ideału zburzenia *starego świata do fundamentów* po to, by potem na jego gruzach zbudować

⁸ J. Lotman, dz. cyt., s. 229-231.

wać nowy. *Byłoby historyczną katastrofą* – pisał – *gdybyśmy przegapili tę okazję*. Jak jednak to zrobić, gdy stary świat binarny nie pozwala na swobodny rozwój, krępuje inicjatywy obywatelskie i narzuca rozwiązania z niechlubnej przeszłości? Jak podejmować wyzwania jutra z garbem doskwierającej przeszłości na plecach i pod rządami ludzi patrzącymi na świat przez „binarne okulary”? Nie da się uniknąć udzielenia odpowiedzi na te pytania, gdyż zależą od tego perspektywy rozwoju Polski, a im prędzej dojdzie do poważnej debaty na ten temat, tym lepiej dla naszej ojczyzny. Naprawa Rzeczypospolitej jest możliwa, ale tylko pod warunkiem rzetelnej analizy rzeczywistości i przyznania się do popełnionych błędów.

JERZY GAUJ., ur. 1948, historyk, pracownik Archiwum Głównego Akt Dawnych (oddział: Akta Porozbiorowe). Autor m.in. książki: „Kancelaria Generalnego Gubernatorstwa Wojskowego w Lublinie 1915-1918” (1998). Mieszka w Warszawie.

Zbigniew Ambrożewicz

Totalitaryzm czy wolność?

Ks. A. Jakubisiaka spojrzenie na niektóre kwestie polityczne

Ks. Augustyn Jakubisiak należy do mniej znanych polskich filozofów. Przyczyn tego stanu rzeczy można szukać nie tylko w fakcie, że Jakubisiak najpoważniejsze i najrzetelniej opracowane swe dzieła opublikował w Paryżu w języku francuskim¹. Nie ulega wątpliwości, iż powojenną recepcję tej filozofii bardzo utrudniała zarówno nieprzejeżdżana wrogość ks. Jakubisiaka wobec wszelkich totalitaryzmów, a zatem i komunizmu, jak i niechęć w stosunku do filozofii chrześcijańskiej w wydaniu tomistycznym. Wydaje się jednak, że obecne czasy mogą sprzyjać lepszemu zrozumieniu jego myśli. Z jednej bowiem strony znajdujemy tam apologię ludzkiej wolności, jednostkowej odrębności i autonomii, z drugiej – krytykę tego, co ogólne, zbiorowe. Współczesny czytelnik pism Jakubisiaka ze zdziwieniem może skonstatować aktualność jego niektórych myśli lub przynajmniej ich nowy sens w nowym kontekście – przede wszystkim – politycznym i społecznym. Jakubisiak co prawda nie parał się filozofią polityki w ścisłym tego słowa znaczeniu, widział jednak bardzo wyraźnie związek między przyjęciem pewnych metafizycznych założeń a będącymi ich konsekwencją kwestiami aksjologicznymi, antropologicznymi i oczywiście politycznymi.

¹ Ks. Augustyn Jakubisiak (1884-1945) po ukończeniu seminarium duchownego studiował w Paryżu filozofię oraz matematykę, fizykę i chemię, następnie doktorzystał się na Sorbonie z filozofii. W 1920 r. zamieszkał na stałe we Francji, gdzie pełnił funkcję kapelana więźniów Polaków. Przez pewien czas wykładał na Sorbonie, a jego praca *Essai sur les limites de l'espace et du temps* została odznaczona w 1928 r. przez francuską Akademię Nauk Moralnych i Politycznych. W czasie wojny prowadził wykłady na Université Polonaise à l'Etranger, w paryskiej Bibliotece Polskiej i Instytucie Francuskim; zob. *Słownik Polskich Teologów Katolickich 1918 – 1981*, t. 5, Warszawa; oraz *Encyklopedia Katolicka*, t. 7, Lublin.

* * *

Dla Jakubisiaka człowiek jest istotą mającą wolę i dokonującą wyborów wbrew determinantom pochodzącym zarówno z zewnątrz, jak i z własnego wnętrza. Te drugie to przede wszystkim „wola gatunku”, będąca wyrazem odziedziczonych po przodkach skłonności do grzechu; są one pozostałością „starego człowieka”, skażonego grzechem pierworodnym. *Grzech pierworodny wyraża wspólnotę wszystkich w złem: w nim to ludzie łączą się powszechnością upadku w jeden, solidarny w złem i jego skutkach rodzaj ludzki...*². Jakubisiak rozwija tu naukę św. Pawła o rozgrywającym się wewnątrz człowieka konflikcie między duszą a ciałem, rozumem a wolą i wreszcie w obrębie samej woli (*Nie rozumiem, co czynię: bo nie to czynię, co chcę, ale to czynię, czego nienawidzę*). Moje najgłębsze „ja” (w terminologii św. Pawła – „nowy człowiek”) gwałtownie sprzeciwia się woli *całego gatunku ludzkiego, zjednoczonego we wspólnej tendencji do zła*³, sprzeciw ten napotyka jednak opór pochodzący także z zewnątrz, tj. ze strony społeczeństwa. Wybór między dobrem a złem to wybór między stworzonym na wzór i podobieństwo Boga ludzkim niepowtarzalnym, jednostkowym wnętrzem a całą resztą – ponadjednostkową, gatunkową i ogólną.

Ponad jednostką stawia się zwykle opinię i uznanie mas, czyli po prostu tłum. Tymczasem wszystko, co sądzi i robi tłum, zarówno w życiu politycznym, społecznym, jak i towarzyskim, nosi w sobie piętno zła. Píše Jakubisiak: *Każda podłość znajdzie w tłumie swych zwolenników, każde głupstwo doczeka się, prędzej czy później, uznania tłumy. (...) Nie ma niegodziwości, której by tłum nie uznał, nie ma świętości, której by nie zdeptał, nie zbezczeszczył. Wystarczy najslabszy choćby pozór słuszności, byle tylko przedstawiony w sposób ponętny dla zmysłów, schlebający instynktom, by sprawa choćby najniegodziwsza sama w sobie, zyskała poklask i poparcie tłumy*⁴. Jednostki znajdujące się w tłumie ulegają całkowicie pochodzącej z zewnątrz sugestii czyjejś obcej woli, rezygnując w ten sposób, zupełnie dobrowolnie, z prawdy.

To stanowisko wiąże się ściśle ze sposobem rozumienia dobra moralnego. Dobro moralne to, zdaniem Jakubisiaka, *dobro, które, czyniąc zadość*

² A. Jakubisiak, *Nowe Przymierze. Z zagadnień etyki*, Paryż 1948, s. 61-62.

³ Tamże, s. 63.

⁴ Tenże, *O wolność Synów Bożych*, Łódź 1936, s. 49-50.

*istotnym potrzebom każdej jednostki ludzkiej, jest przez to samo użyteczne dla wszystkich*⁵. Definicja ta stara się pogodzić interes indywiduum z interesem ogółu, chociaż wyraźnie stawia na pierwszym miejscu jednostkowość – coś jest użyteczne (dobre) dla wszystkich, ponieważ ZASPOKAJA POTRZEBY KAŻDEGO Z OSOBNĄ CZŁOWIEKA. Jednakże w historii filozofii spotkamy się z wieloma znaczącymi koncepcjami etycznymi, które, zdaniem Jakubisiaka, całkowicie odwracają ten porządek. Dla Sokratesa dobrem jest to, do czego dążą wszyscy, co w sposób bezwzględny narzuca się ludzkiej woli i co powszechnie uważa się za słuszne, czyli cnoty. Warunkiem zaś czynienia dobra jest wiedza o tym, czym dobro jest. Jakubisiak uważa, iż jest to absolutnie arbitralne i – co gorsza – nieprawdziwe twierdzenie. *Tezie tej wręcz przeczą fakty z doświadczenia. Nigdy i nigdzie nie widziano na ziemi POWSZECHNEGO dążenia ludzi do cnoty*.⁶ Istnienie zła nie wynika natomiast z niewiedzy, bowiem *częste są fakty świadomego i DOBROWOLNEGO dążenia do zła, czyniącego zadość najgorszym instynktom człowieka*⁷. Koncepcje Sokratesa kontynuuje i rozwija Arystoteles. Twierdzi on, że najwyższe dobro pociąga, co prawda, w sposób bezwarunkowy ludzki intelekt, ale nie narzuca wyboru środków doń prowadzących. Środki owe mogą okazać się wysoce niewłaściwe, jeśli człowiek się będzie przy ich wyborze kierować zamiast rozumem – zmysłami, które zainteresowane są wyłącznie dobrami przypadkowymi i indywidualnymi. Pogląd ten, wykorzystany także przez św. Tomasza z Akwinu, jest zdaniem Jakubisiaka, zaprzeczeniem idei wolnej woli. Nie może być wolnej woli tam, gdzie dążenie do dobra jest KONIECZNOŚCIĄ, a wolność ograniczona zostaje do sfery doznań zmysłowych. W jeszcze większym stopniu uwagi te dotyczą systemów Spinozy i Hegla, nazywanych przez Jakubisiaka *intelektualizmami unitarystycznymi*. W intelektualizmie unitarystycznym tym, co prawdziwe, pierwotne, konieczne i dobre jest zawsze całość i ogół, tym, co abstrakcyjne, wtórne, przypadkowe oraz niemożliwe do zrozumienia pozostaje jednostka. Dlatego u Spinozy i Hegla wolność jednostkowa nie istnieje – tylko rzeczywistość zdeterminowana, określona, może być poznawalna: *Poczytywać czyny nasze za wolne, znaczyłoby tym samym uważać je za niepoznawalne i, co za tym*

⁵ Tenże, *Nowe Przymierze*, s. 63.

⁶ Tamże, s. 68.

⁷ Tamże, s. 69.

idzie, za *nierzeczywiste*.⁸ Również kantowski krytycyzm zostaje przez Jakubisiaka zaliczony do deterministycznej filozofii unitaryzmu. Człowiek czyni wtedy dobrze, uważa Kant, gdy posłuszny jest nakazanemu przez rozum prawu, a zatem gdy wola jego ulega zasadzie apriorycznej, powszechnej, czyli takiej, w której *nie powinno być ani śladu czegokolwiek, pochodzącego z zewnętrznego lub wewnętrznego życia człowieka – jednostki*⁹. Celem działania wedle tak pojętej zasady etycznej, twierdzi dalej Kant, jest osoba ludzka. Jednakże pojęcie „osoba ludzka” nie oznacza w rozumieniu Kanta pojedynczej jednostki, lecz to wszystko, *co człowiek – jednostka ma wspólnego nie tylko z resztą ludzi, ale i w ogóle z wszystkimi istotami rozumnymi we wszechświecie*¹⁰. A ponieważ to właśnie rozum jest wspólny wszystkim rozumnym istotom, przeto *dobro moralne, czerpiąc całą swą wartość z rozumu, narzuca się bezwzględnie wszystkim istotom rozumnym, z czego wynika, że obowiązek każdego człowieka jest jeden i ten sam dla wszystkich*¹¹. Okazuje się więc, że u Kanta, skrópowana przez obowiązek względem osoby ludzkiej, jednostkowa wolna wola praktycznie nie istnieje. Pierwotność dobra ogólnego względem jednostki głoszą również, zdaniem Jakubisiaka, utylitarysty – Helwecjusz, Bentham i J. S. Mill. Punkt wyjścia jest, co prawda, w ich przypadku całkiem inny – to nie rozum generuje wspólnotę, lecz odczucie przyjemności i użyteczność, jednak wniosek wygląda bardzo podobnie jak u poprzednich filozofów: *Szczęście, jako sprawdzian dobra w postępowaniu naszym, nie jest bynajmniej szczęściem poszczególnych ludzi, ale szczęściem wszystkich zainteresowanych, czyli całej ludzkości*¹².

Zdaniem Jakubisiaka, przedstawione wyżej poglądy popularne są we współczesnej socjologii, która badając społeczeństwo uważa je za źródło i podstawę wszelkiej jednostkowości; koncepcje te znajdują również uznanie i rozwinięcie w naukach przyrodniczych (teoria ewolucji, indukcja), a także w teorii i praktyce politycznej. Jakubisiak nieustannie podkreśla, że jest stanowczym krytykiem teorii ewolucji, zbudowanej, jego zdaniem, na

⁸ Tenże, *Od zakresu do treści*, Warszawa 1936, s. 200.

⁹ Tenże, *Nowe Przymierze*, s. 73.

¹⁰ Tamże, s. 75.

¹¹ Tamże, s. 77.

¹² Tamże, s. 79.

całkowicie dowolnym i nieweryfikowalnym założeniu, iż tak bardzo różniące się od siebie liczne gatunki roślinne i zwierzęce wywodzą się z jednego pierwotnego i podstawowego. Opieranie się przede wszystkim na podobieństwie zewnętrznym pojedynczych osobników, jak czynią to ewolucjoniści, i nieuwzględnianie materiału genetycznego, świadczącego, jak sądzi Jakubisiak, o niezmienności, i można by rzec, pewnym zamknięciu gatunków, dowodzi konfliktu, jaki istnieje po pierwsze między teorią ewolucji a najnowszą wiedzą biologiczną (głównie genetyczną), po drugie zaś między ową teorią a wymaganiami logiki. Chodzi tu przede wszystkim o zasadę sprzeczności. *Zasada ta – dowodzi Jakubisiak – nie dopuszcza, by różne jestestwa, z których każde jest indywidualnym centrum życia i działania, stanowić mogły jedną substancjalną całość. Skoro nie ma w przyrodzie dwóch rzeczy identycznych, jak to wynika z leibnizowskiego *principe des indiscernables*, to czy wolno utożsamiać przez sprowadzenie do jednej substancji, istoty tak różnorodne, jak te, które stanowią świat roślinny i zwierzęcy, nie mówiąc już o człowieku?*¹³.

Przyczyną fałszywych koncepcji, zarówno filozoficznych, jak socjologicznych i przyrodniczych jest, twierdzi Jakubisiak, uznanie za znakomicie tłumaczący całość istnienia – determinizm. W deterministycznym sposobie myślenia to, co jednostkowe, podporządkowane zostaje prawom rządzącym całością, a dzieje się tak na mocy szczególnych własności umysłu, który poszukując zawsze jedności rzeczy, wyławia tylko ich cechy wspólne. Pozwala to z kolei na odkrycie praw i przyczyn rzeczy, niezależnych od czasu i miejsca. Ten proces abstrahowania nosi nazwę indukcji. Jakubisiak stawia indukcji parę zarzutów, wśród nich znany zarzut o niepełności oraz błędnego koła. Aby przeprowadzić tego rodzaju wnioskowanie, musimy bardziej czy mniej świadomie założyć to, co chcemy udowodnić: jedność poznawanych rzeczy. Ponieważ indukcja odnajduje to, co wspólne między rzeczami, przeto wyznacza stałe związki, także przyczynowo-skutkowe, a zatem dekretuje przestrzenną i czasową ciągłość poznawanego świata. Tymczasem, pisze Jakubisiak, fizyka kwantowa pokazuje zarówno brak takiej ciągłości, jak i brak stałych związków między badanymi przedmiotami. Z tych, a także z wielu jeszcze innych powodów, o któ-

¹³ Tenże, *Od zakresu do treści*, s. 152.

rych nie sposób w tym miejscu pisać, Jakubisiak uznaje determinizm za metodę przestarzałą i nienaukową, a w takich dziedzinach jak filozofia, socjologia oraz teoria i praktyka polityczna – za wysoce szkodliwą. Oto bowiem deterministyczne myślenie prowadzi wielu filozofów, a za nimi i socjologów, do stawiania dobra w ogólności przed dobrem jednostki, i w konsekwencji uzależnianiu szczęścia i sensu istnienia pojedynczego człowieka od ogółu i abstrakcji.

Gdy wedle takiego właśnie deterministycznego schematu zaczynają myśleć i, co gorsza, działać, politycy, wolność i autonomia jednostki zostaje mocno zagrożona. Państwo winno, zdaniem Jakubisiaka, stać na straży suwerenności jednostki, chronić jej życie i mienie. Niestety, powszechne stało się odmienne, na Heglu wzorowane, traktowanie zadań władzy. Państwo stanowi tu cel i punkt odniesienia jednostki. To pojedynczy człowiek ma obowiązek troszczenia się o dobro państwa, które jako dobro ogółu ma wartość najwyższą. Zasada ta znajduje pełną realizację w totalitarnych państwach Stalina, Mussoliniego i Hitlera, jednak w istocie *w takim Państwie dobro ogółu nie może być dobrem wszystkich, ale staje się z konieczności wyłącznym dobrem pewnej uprzywilejowanej klasy, rasy czy partii politycznej*¹⁴. Tak to wygląda w praktyce, bowiem teoretyczne uzasadnienie dla totalizmów, jak wspomniano, można znaleźć w wielu filozoficznych doktrynach. Znamienna jest dokonana przez Jakubisiaka analiza platońskiej utopii. Nie nazywa się tu platońskich pomysłów politycznych totalitarnymi, jak uczynił to nieco później K. R. Popper. Jakubisiak umieszcza koncepcję platońską jako pierwszą w ciągu RACJONALISTYCZNYCH prób zorganizowania państwa, prób stawiających sobie za cel *zdeteminowanie jednostki, to znaczy wyjaśnienie przez rozum jej genezy, natury i celu i odpowiednie do tych danych użycie jej dla dobra państwa*¹⁵. Ponieważ jednak jednostki nie sposób poznać przez uniformizujące kategorie rozumu, *nie pozostaje nic innego jak ignorować ją lub eliminować, to znaczy, praktycznie mówiąc, niszczyć*¹⁶. Za podobne, racjonalistyczne koncepcje polityczne, uznaje Jakubisiak pomysły Hegla i *współczesnego totalizmu*. Jednakże w całym rozdzia-

¹⁴ Tenże, *O wolność*, s. 144.

¹⁵ Tenże, *Nowe Przymierze*, s. 116.

¹⁶ Tamże, s. 116.

le o platońskim państwie tylko raz pojawia się analogia do totalitaryzmu. Główne cechy platońskiego idealnego państwa, twierdzi Jakubisiak, zidentyfikować można w wielu innych *analogicznych pomysłach*. U Platona mamy zatem do czynienia z teoretycznie założonymi rządami powszechnego i nieosobowego rozumu. Interpretowanie zasad tego rozumu należało jednak wyłącznie do rządzącej klasy filozofów. Pojęcie o tym, jak mogłoby w praktyce wyglądać owo „interpretowanie”, *dają nam autokratyczne rządy Stalina, który jeden w całej Rosji interpretuje oficjalnie dobro klasy robotniczej: on sam tylko zna potrzeby tej klasy, on pojmuję, jak nikt inny jej interesy, on wreszcie czuwa nad prawidłowością jej rozwoju, aby nie zbaczając na prawo, ani na lewo, szła prosto do celów wskazanych jej przez Marksa i Lenina*¹⁷.

O wiele bardziej oczywiste i bezpośrednie są związki totalitaryzmu z filozofią Hegla. Chodzi tu przede wszystkim o inspirującą Marksa metodę dialektyczną, którą Jakubisiak uważa za całkowicie błędną. Zatem błąd Marksa polega nie na materializmie jego filozofii, lecz właśnie na przejętej od Hegla dialektyce; innymi słowy – pomyłka Marksa jest pomyłką Hegla. Jakubisiak tak oto wyjaśnia przyczyny nieprawomocności dialektyki: *Bez względu na to, jaki użytek czyni się z dialektyki, czy stosuje się ją do materii, czy do ducha, do procesów ekonomicznych czy też czysto logicznych – użycie jej prowadzi nieuchronnie do potrójnego błędu: 1) błędu logicznego, polegającego na pogwałceniu zasady sprzeczności, 2) błędu metafizycznego, wynikającego z nadmiernego abstrakcjonizmu, 3) błędu moralnego, polegającego na zaprzeczeniu indywiduum*¹⁸. Nie będziemy w tym tekście zajmować się bliżej pierwszym, logicznym błędem. Wyjaśnić tylko należy, że dla Jakubisiaka zasada sprzeczności stanowiła absolutną podstawę ludzkiego postrzegania, opierającego się w głównej mierze na odróżnianiu poznawanych rzeczy, na ich INDYWIDUALIZOWANIU, a nie łączeniu, jak to zwykła robić syntetyzująca indukcja. Zasada sprzeczności, mówiąca o niemożności posiadania przez byt sprzecznych, wykluczających się cech, została w myśli Hegla zanegowana przez dialektyczny wzorzec, w którym przeciwieństwo tezy i antytezy znosi synteza. Jakubisiak uważa, że *ten właśnie*

¹⁷ Tamże, s. 134.

¹⁸ Tenże, *Od zakresu do treści*, s. 180.

*schemat służy jako podstawa do paradoksalnych wniosków Marksa, że dobro rodzi się ze zła, światło z ciemności, wolność z gwałtu, braterstwo z niewiastą*¹⁹. Z kolei, w celu zilustrowania skrajnego abstrakcjonizmu myśli Marksa, Jakubisiak przytacza taki oto interesujący fragment z „Nędzy filozofii”: *Metoda absolutna – to abstrakcja ruchu. Cóż to jest abstrakcja ruchu? Ruch w stanie abstrakcyjnym. Cóż to jest ruch w stanie abstrakcyjnym? Formuła czysto logiczna ruchu albo ruch czystego rozumu. Na czym polega ruch czystego rozumu? Na postawieniu, przeciwstawieniu i na zestawieniu, inaczej mówiąc: na tezie, antytezie i syntezie, lub lepiej jeszcze: na twierdzeniu, przeczeniu i przeczeniu przeczenia*²⁰. Tym właśnie sposobem rozumowania, doprowadzaniem każdego konkretnego zjawiska do pozbawionej indywidualnych cech abstrakcyjnej formuły, odznacza się cała filozofia Marksa. Dialektyka stanowi punkt wyjścia i dojścia każdej analizy, czy to ekonomicznej, czy to historiozoficznej i nie fakty decydują ostatecznie o sensie danej teorii, lecz zapożyczony od Hegla schemat.

W dialektyczny szablon wtłoczona zostaje również ludzka jednostka; staje się ona jedynie mało istotnym przedmiotem anonimowych, nieweryfikowalnych procesów (walki klas, nieuniknionego biegu dziejów, produkcji rolnej i przemysłowej) lub elementem abstrakcyjnych całości (klas społecznych). Na podstawie takiej oto ideologii Lenin i Stalin stworzyli państwo w najwyższym stopniu totalne, odznaczające się całkowitą pogardą dla ludzkiej wolności i rozbudowujące bez ograniczeń dyktatorską władzę jednego człowieka, który reprezentować ma zbiorową wolę, niezdolnej jeszcze do rządzenia, klasy. Zawarta w marksizmie negacja logicznej zasady sprzeczności i wyłączonego środka prowadzi, jak uważa Jakubisiak, do katastrofalnych dla autonomii jednostki ludzkiej konsekwencji. Człowiek w komunistycznym reżimie pozbawiony zostaje wolności, gdyż na mocy abstrakcyjnej, dialektycznej zasady wszelkie różnice między jednostkami znoszone są w nieustającym procesie przemian, skoro zaś różnice te okazują się nieistotne, bez znaczenia staje się ściśle z nimi powiązana indywidualna wola i wolny wybór. Bez jednostkowej odrębności nie do pomyślenia jest zatem wolność, a i jedna, i druga przyznane zostają jedynie klasom spo-

¹⁹ Tamże, s. 181.

²⁰ Tamże, s. 182.

tecznym oraz procesom historycznym i ekonomicznym. Funkcja jednostki w totalnym systemie sowieckim nie jest nawet podobna do znaczenia śrubek w wielkiej maszynierii. *Rolę jednostki można tam przyrównać do roli szarej cegły, pozbawionej jakichkolwiek cech wyróżniających, wytworzonej sztucznie ze sproszkowanych i zbitych w jedno różnych elementów*²¹. Taki stosunek państwa do obywateli Jakubisiak streszcza w formule: *Ja jestem, a więc ciebie nie ma!* i oczywiście uważa go za głęboko antychrześcijański. Jednostka ludzka stanowi bowiem obraz i napis Boży: *W sercu, w sumieniu każdego z nas wryty jest napis Boży, świadczący o zależności i o przynależności naszej do Stwórcy*²². Żadna władza nie ma prawa żądać od człowieka oddania należnego z natury Bogu.

Jednakże krytyka Jakubisiaka dosięga nie tylko totalitarnych reżimów. Oto istnieje pewna grupa ekonomistów, którzy głoszą całkowitą autonomię, oderwanie od konkretnego człowieka praw rządzących gospodarką. Czytający te słowa współczesny obserwator życia politycznego skłonny byłby zapewne rozpoznać je jako przeprowadzaną z lewicowych pozycji rutynową krytykę ekonomicznego liberalizmu. Ani to jednak pozycja lewicowa, ani o liberalizm tu chodzi... Jakubisiak, całkowicie w zgodzie ze swoimi filozoficznymi założeniami, oskarża o skłonności abstrakcyjne zwolenników upaństwowienia kapitału i środków produkcji. *Państwo daje zupełną gwarancję – pisze z ironią – że kapitał będzie jak najlepiej użyty. Przez sam fakt przejścia dóbr materialnych z rąk prywatnych na własność państwa, dobra te się oczyszczają i uszlachetniają, tak, że zupełnie zbędne się staje pytanie dotyczące ich celowości*²³. Owi wspomniani „ekonomiści” zdają się nie zauważać tak oczywistego dla większości ludzi faktu, że wszelkie dobra i kapitał są zawsze czyjaś, a więc konkretnego człowieka, własnością, że zatem kwestią pierwszorzędnej wagi jest wiedzieć, w czyich rękach jest dany kapitał i jakim celem służy²⁴. Jednostka bowiem stanowi ostateczne źródło i cel działań zarówno ekonomicznych, jak i politycznych. Dlatego też Jakubisiak wyklucza możliwość stworzenia przez państwo takich ustaw, które zadowolając jednych, nie utrudniałyby życia innym. To wpły-

²¹ Tenże, *Nowe Przymierze*, s. 34.

²² Tenże, *O wolność*, s. 145.

²³ Tenże, *Nowe Przymierze*, s. 250.

²⁴ Tamże, s. 249.

wowi mistyki socjalizmu i komunizmu zawdzięczamy wiarę w *modną dziś ideologię etatyzmu, opierającą dobro obywatela – jednostki na najdalej i najgłębiej idącej ingerencji i interwencji Państwa*²⁵. Jakubisiak powołuje się na fragmenty Ewangelii; cytuje św. Mateusza i św. Jana, opisujących sytuację, w której Jezus zwraca się do swych uczniów z żądaniem nakarmienia tłumu głodnych słuchaczy; następnie przytacza odpowiedzi, nieskorzystanych do działania, biernie zachowujących się apostołów. Ważna jest dla Jakubisiaka stanowcza reakcja Chrystusa: *dajcie wy im co jeść* (Mt 14,16). To nie nakazy państwowe, rewolucyjne, społeczne czy ekonomiczne, pisze Jakubisiak, są w stanie rozwiązać problem głodu, lecz może to uczynić tylko wolna inicjatywa jednostek. Nie należy oczekiwać pomocy od instytucji, i to nawet nie z powodu braku ich sprawności; *by dotrzeć do każdego potrzebującego, trzeba miłosiernej inicjatywy jednostki, której Bóg łaską swą otwiera wzrok serca*²⁶. Koniecznym zatem warunkiem powodzenia działania wolnej ludzkiej jednostki jest, oprócz otwarcia na potrzeby innych, Boska pomoc; jest ona czymś oczywistym, jeśli pamięta się o zależności i przynależności człowieka do Boga. W ten sposób indywidualizm w sferze społecznej i politycznej uzyskuje u Jakubisiaka religijną sankcję. Doktrynerami nazywa polski filozof tych, *którym wydaje się, że przy pomocy środków czysto naturalnych (...), w imię wspólnego interesu, postępu, lub nadziei niechybnie mającej nastąpić powszechnej przyszłej szczęśliwości, w imię sprawiedliwości społecznej i wbrew hierarchicznemu porządkowi rzeczy, uda się (...) zaprowadzić zgodę między ludźmi*²⁷. Działania te przynoszą i będą przynosiły tylko wojny i zamieszki, ponieważ warunkiem prawdziwego pokoju między ludźmi jest *uspokojenie sumień ludzkich*, czyli po prostu osiągnięcie pokoju wewnętrznego, to zaś możliwe jest tylko w jedności z Bogiem. Dlatego Jakubisiak uważa za szczególnie niebezpieczne te ideologie, które walcząc z chrześcijaństwem, próbują jednocześnie metodami rewolucyjnymi niwelować różnice między ludźmi, aby w ten sposób doprowadzić do rzekomego, bo tylko zewnętrznego i, co gorsza, wymuszonego, pokoju. Dlatego też *kompromisem gwałcącym prawa ducha jest wymagana przez pewne rządy i stronnictwa, a jako niezbędny wa-*

²⁵ Tenże, *O wolność*, s. 236.

²⁶ Tamże, s. 321.

²⁷ Tenże, *O wolność Synów Bożych*, s. 36.

runek pokoju przez loże masonskie wysuwana zasada publicznej niewiary lub tylko indyferencji (...) religijnej, dlatego też niedopuszczalne jest dla Jakubisiaka ujednolicające zapatrywania i dążenia jednostek powszechne szkolnictwo i państwowe wychowanie dzieci.

Niejednoznaczny pozostaje stosunek Jakubisiaka do liberalizmu jako ideologii wolnościowej. Aby lepiej zrozumieć postawę polskiego filozofa, należy uświadomić sobie, że liberalizm i ściśle związany z nim indywidualizm nie cieszył się szczególnym uznaniem wśród ówczesnych elit II Rzeczypospolitej, także wśród elit intelektualnych. Zwłaszcza lata trzydzieste przynoszą nasilenie tendencji antyliberalnych, i to zarówno w kręgach myślicieli związanych z obozem rządzącej sanacji, jak opozycyjnej endecji, lewicy i wreszcie wśród filozofów katolickich. Ale i we wcześniejszym okresie nie można mówić o istnieniu jakiegś zwartej filozoficznej czy też ekonomicznej szkoły o odchyleniu liberalnym bądź indywidualistycznym²⁸.

Wobec tego rodzaju, powszechnych w Dwudziestoleciu, poglądów na jednostkę i zbiorowość, Jakubisiak pozostawał oczywiście w zdecydowanej opozycji. Nie bez racji twierdzi B. Truchlińska, że *stanowisko Jakubisiaka jest wyjątkowe na polskim gruncie*, i to nie tylko w filozofii katolickiej. Jednakże, jak już wspomniałem, pogląd Jakubisiaka na liberalizm pozostawał niejednoznaczny. Przede wszystkim polski filozof nie sprecyzował swojego pojmowania tej kategorii, chociaż wiele wskazuje, że dostrzegał zarówno aspekt ekonomiczny, jak i aksjologiczny liberalnej koncepcji. Liberalizmu w wydaniu ekonomicznym nie uważał za właściwą realizację idei chrześcijańskiej wolności. *Otóż w obu tych systemach [chodzi o ekonomiczny liberalizm i kapitalizm – przyp. Z.A.] wolność staje się przywilejem pewnych tylko ludzi, dając im swobodę bezkarnego wyzyskiwania in-*

²⁸ Istniały oczywiście nieliczne wyjątki. Poza Jakubisiakiem za reprezentantów indywidualizmu w filozofii uznać można S. I. Witkiewicza oraz z pewnymi zastrzeżeniami W. Lutosławskiego. Na gruncie ekonomii wyznawcami liberalizmu byli A. Krzyżanowski (1873-1963) i A. Heydel (1893-1941), którzy ekonomiczną krytykę łączyli z elementami etyki i filozofii społecznej; zob. S. Borzym, *Filozofia polska 1900-1950*, Wrocław 1991, s. 190-193. O tendencjach antyindywidualistycznych w polskiej myśli filozoficznej i społecznej obszernie pisze B. Truchlińska, *Antropologia i aksjologia kultury. Koncepcje podmiotu kultury i hierarchie wartości w polskiej myśli filozoficzno-społecznej 1918-1939*, Lublin 1998.

nych i nie liczenia się z ich potrzebami²⁹. W ten sposób pojmowany liberalizm dając tedy wolność jednym, ogranicza ją innym. Wobec takiego zarzutu zaskakiwać może inne nieco traktowanie liberalizmu jako systemu aksjologicznego, tzn. gdy jako rodzaj indywidualizmu zostaje przeciwstawiony rozmaitym ideologiom kolektywistycznym. Jakubisiak przytacza opinie kilku francuskich autorów, dla których indywidualizm stanowi źródło wszelkiej zbrodni i jest dla człowieka – istoty z natury społecznej – stanem nie-normalnym. Zdaniem Jakubisiaka, tego rodzaju poglądy są obecnie dominujące, a chociaż nie przypisuje ich konkretnym osobom czy nawet ugrupowaniom politycznym w Polsce, z pewnością zarzut *modnego dziś etatyzmu* można odnieść do pewnych koncepcji myślicieli sanacyjnych, pozostałe – pasują do marksistów i narodowych demokratów. Przypuszczenia te potwierdza, wyrażona wprost opinia o *polskiej umysłowości*, której rysem charakterystycznym jest zamiłowanie do myślenia w kategoriach całości i w konsekwencji oceniania człowieka po przynależności do czegoś lub braku takowej: *Jak to – zapytają z oburzeniem – mamy sądzić kogoś niezależnie od ośrodka, z którego wychodzi? Czy wolno nie brać pod uwagę okoliczności, że X jest homo novus, bez nazwiska, bez stosunków, bez przeszłości, że Y, choć utalentowany, nie ma za sobą studiów uniwersyteckich? Czy dopuszczalne jest zwłaszcza nie liczenie się z faktem, że jest żydem, ukrywającym się tchórzliwie, lub co gorsza, przyznającym się otwarcie do swego pochodzenia?*³⁰

W przeciwieństwie zatem do powszechnego wśród opiniotwórczych kręgów polskiego Dwudziestolecia (także katolickich) przekonania, Jakubisiak nie uważał liberalizmu za przyczynę wszelkiego zła; mimo iż liberalizm prowadzić może do nadużywania wolności ze strony niektórych jednostek, jest jednak ideologią wolności i autonomii człowieka. Prawdziwe zło pojawia się, gdy prawa jednostki zostają podeptane, a godność przyznaje się jedynie zbiorowościom, jak to się dzieje w totalitaryzmach. Grzech bowiem – przypomnijmy – ma źródło w gatunku, podczas gdy moje „ja” w swej najgłębszej istocie dąży do dobra.

Trudno jednoznacznie zaklasyfikować głoszone przez ks. Jakubisiaka poglądy. Wróg totalitaryzmów, ale i nieufny wobec instytucji państwa demo-

²⁹ A. Jakubisiak, *Nowe Przymierze*, s. 21.

³⁰ Tamże.

kratycznego; obrońca liberalizmu, jednak krytyczny w stosunku do nierówności ekonomicznych kapitalizmu; doskonale obeznany z naukami przyrodniczymi i ścisłymi, ale konsekwentnie zwalczający teorię ewolucji, wreszcie bez względu na wszystko zawsze broniący autonomii jednostki ludzkiej, przeciwny ocenianiu ludzi ze względu na ich związek z jakąś grupą, a jednak mocno związany z polskością. Być może rację ma Hinz nazywając Jakubisiaka *conservative Father*³¹, jednakże nie sędzę, by polski filozof w pełni przystał na taką klasyfikację. Pojęcie konserwatyzmu dobrze, co prawda, opisuje większość wygłaszanych przez Jakubisiaka poglądów, wiele z nich bowiem istotnie robi wrażenie całkowicie wstecznych i reakcyjnych; wiele wszakże wygląda na zdecydowanie postępowe, zwłaszcza jeśli popatrzyć na nie oczami czytelnika sprzed siedemdziesięciu lat. Jakubisiak jednak nie usiłował bynajmniej dopasowywać się do jakiegokolwiek doktryny politycznej, chodziło mu – co niejednokrotnie podkreślał – wyłącznie o zachowanie jak największej wierności Pismu Świątemu. Dlatego nie wahał się krytykować nie tylko wspomnianego już św. Tomasza z Akwinu, ale i innych Ojców Kościoła – przede wszystkim za platońskie w istocie rozumienie związku między Chrystusem a ludzkością: *Wszyscy oni są zdania, że wcielając się, Słowo zjednoczyło całkowicie rodzaj ludzki, który od tego czasu został zbawiony i uświęcony w Chrystusie*³². Wbrew temu Jakubisiak uważa, że owa jedność pozostaje nieustannie celem do wypełnienia, czego dowodzi doświadczenie wskazujące na istnienie całych grup ludzkich otwarcie kwestionujących przesłanie Chrystusa. Zatem nie może to być jedność ontologiczna, jak chcą niektórzy katoliccy pisarze, lecz jedynie moralna, *wynikająca z dobrej woli tych, którym się ją proponuje*³³ i wymagająca ciągłych przypomnień i wysiłków. Nie jest to też jedność, którą proponują doktryny i partie polityczne (przede wszystkim totalitarne, ale nie tylko), polegająca na ujednoliceniu pragnień, myśli i dążeń swoich wyznawców. Jedynie bowiem Bóg, znający w pełni tajemnice naszych indywidualności, może być właściwym spoiwem ludz-

³¹ W recenzji książki Petera Simonsa *Study on Philosophy and Logic in Central Europe from Bolzano to Tarski*, Dordrecht 1992, Falkenberg cytuje za Simonsem następujące słowa Henry Hinsa: „In the thirties he [mowa o Łukasiewiczu] had long public disputes with conservative Father Jakubisiak”; G. Falkenberg, *A hundred years of analytic philosophy*, „Mathesis Universalis” nr 1, Warszawa 1996.

³² A. Jakubisiak, *La pensée et la libre arbitre*, Paris 1936, s. 327.

³³ Tamże, s. 328.

kich wspólnot, ponieważ *jedynie w Jezusie Chrystusie każda ludzka jednostka może urzeczywistnić najlepsze możliwości swej wolnej woli*³⁴.

* * *

Jakubisiak nie proponował żadnych politycznych udoskonaleń, i chociaż zdecydowanie potępiał wszelkie totalitaryzmy, optując przy tym za rozwiązaniami demokratycznymi, sens istnienia jednostki ludzkiej widział nie w wnikaniu się w struktury ułomnych z natury ustrojów społeczno-politycznych czy też jakichkolwiek zbiorowości, lecz wyłącznie w indywidualnym doskonaleniu się, także przez służenie innemu człowiekowi. Filozofia polityczna przekształca się zatem u Jakubisiaka w filozofię moralną, unika wszakże utopijności, tak charakterystycznej dla dzisiejszych moralizujących i krytykujących represywne społeczeństwa, postmodernistów i tzw. komunikacyjnych socjologów. Chociaż bowiem, podobnie jak niektórzy postmoderniści, Jakubisiak dostrzega niewspółmierność jednostki w stosunku do społeczności, nie sądzi, by nawet w demokratycznym ustroju sytuacja ta mogła być jakościowo inna. Stanowisko Jakubisiaka jest całkowicie zgodne z chrześcijańską koncepcją człowieka, dopatrującą się osiągnięcia pełni ludzkiego istnienia w ścisłej łączności z Bogiem i Jego przykazaniami. Szczegółowość postawy Jakubisiaka polega jednak na znacznym zbliżeniu się do antropologii św. Augustyna, lub wręcz na jej przekroczeniu w stronę radykalnego indywidualizmu Sørensa Kierkegaarda. Wydaje się, że tego rodzaju sposób myślenia o człowieku, mocno akcentujący indywidualizm i odrębność jednostki, pozbawiony jednak relatywistycznych konsekwencji i ugruntowany w religijnej zasadzie, można uznać – z jednej strony – za stosunkowo atrakcyjny i bliski współczesnemu, subiektywistycznemu odczuwaniu świata, z drugiej zaś – dzięki odrzuceniu relatywizmu etycznego i ugruntowaniu w religijnej zasadzie, za wyraz wiary w duchowe możliwości człowieka i nadziei na ich pełniejsze ujawnienie.

ZBIGNIEW AMBROŻEWICZ, adiunkt w Katedrze Filozofii Uniwersytetu Opolskiego. Publikował m.in. w „Arcanach”, autor m.in. książki „Esej filozoficzny Bolesława Micińskiego jako sposób poszukiwania podstaw realności świata”. Mieszka w Toszku.

³⁴ Tamże, s. 331.

ks. Andrzej Kobyliński

Interpretacja nowożytności w filozofii Maxa Schelera

Max Scheler (1874-1928) był jednym z tych myślicieli, którzy na początku XX w. podjęli próbę zrozumienia i opisania specyfiki epoki nowożytnej. Filozof z Monachium, będąc bardziej, jak mówią Niemcy, Problem-denker niż myślicielem systematycznym, nie wypracował własnej wizji nowożytności, ale poddał analizie jej najbardziej charakterystyczne fenomeny¹. Zdaniem Schelera, świat nowożytny powstaje w wyniku radykalnego przewartościowania wartości, na których opierało się chrześcijańskie społeczeństwo średniowiecza; rozwój nowożytności jest ciągłym procesem dekadencji. Przyczyną odrzucenia nowożytności przez Schelera jest jego niechęć do materialistycznej wizji świata prezentowanej przez wielu współczesnych mu myślicieli, wpływ „filozofii życia” (Nietzsche, Dilthey, Bergson), a także, po nawróceniu na katolicyzm, gorliwość neofity, z którą podjął się dzieła wypracowania światopoglądu katolickiego na miarę wyzwania ducha czasu swojej epoki².

Epoka niwelowania różnic

Wg Schelera czasy nowożytne są *epoką zrównania* (*Weltalter des Ausgleichs*). Filozof z Monachium postrzega swój czas jako początek głębokiej metamorfozy człowieka i świata. Jego zdaniem, *nie jest to tylko zmiana*

¹ Scheler był niezwykle przenikliwy. Miał dar widzenia i odczuwania najważniejszych problemów rzeczywistości. „Pierwsze wrażenie, jakie wywarł na mnie Scheler – pisze Edyta Stein – było fascynujące. Nigdy już potem nie widziałam u żadnego człowieka tak czystego »fenomenu geniusza«. Z jego wielkich, niebieskich oczu bił blask jakiegoś wyższego światła”; *taż*, *Dzieje pewnej rodziny żydowskiej*, Kraków 2000, s. 207.

² Por. G. Morra, *Max Scheler. Una introduzione*, Roma 1987, s. 27-28.

rzeczy, okoliczności, instytucji, podstawowych pojęć, form sztuki i prawie wszystkich nauk. Jest to zmiana samego człowieka [*eine Wandlung des Menschen selbst*], jakości jego wewnętrznej organizacji między ciałem, instynktem, duszą, duchem; nie jest to tylko zmiana jego realnego bycia, ale także zmiana jego parametrów [*seiner Richtmasse*]³. Należy podkreślić, że „Ausgleich” w perspektywie Schelera nie ma nic wspólnego z ideą niwelowania różnic we współczesnej duchowości New Age, która postuluje ujednolicenie kultur, eliminację wszystkich konfliktów, stworzenie świata wolnego od „myśli mocnej”.

Filozof z Monachium zauważa, że w świecie nowożytnym znikają różnice między różnymi kulturami i sposobami myślenia, rośnie konwergencja między systemami politycznymi i ekonomicznymi, zmniejszają się różnice między rasami ludzi. W przyszłości konwergencja będzie dotyczyć także metafizycznych idei Boga, świata i człowieka. Tendencja ta stanowi przeznaczenie całej ludzkości; nie można jej zatrzymać, a zanik form indywidualnych będzie postępować coraz bardziej.

Najbardziej charakterystycznym przejawem nowożytnego „Ausgleich” jest „zrównanie” podmiotu. Autor „Formalizmu w etyce” interpretuje podmiot nowożytny, używając kategorii Nietzschego⁴, jako konwergencję między człowiekiem apollinijskim i człowiekiem dionizyjskim. W perspektywie Schelera wieki ascezy i sublimacji chrześcijańskiej zagroziły siłom typowo ludzkim i doprowadziły do przejaskrawionego apollinizmu. Człowiek nowożytny burzy się przeciw tej rzeczywistości, odkrywając w sobie bunt własnej natury, która prowadzi go do ponownego dowartościowania w życiu elementu dionizyjskiego. W konsekwencji wydaje się, że w epoce nowożytnej przez pewien czas bogowie „życia” zajęli dominujące miejsce bogów „ducha”⁵.

³ M. Scheler, *Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs*, w: tenże, *Gesammelte Werke*, t. IX, Bern 1976, s. 147.

⁴ Należy podkreślić, że Scheler często i chętnie nawiązuje do Nietzschego, szczególnie do jego filozofii wartości. W dziełach twórcy materialnej etyki wartości są obecne wszystkie tematy ważne dla filozofa „śmierci Boga”: pytanie o królestwo wartości, problem ponownego odkrycia wartości, życie według hierarchii wartości. Scheler krytykuje nowożytność, używając kategorii Nietzschego. Niemiecki socjolog Troeltsch powiedział o autorze *Formalizmu w etyce* „Nietzsche katolicki”, por. G. Morra, dz. cyt., s. 27-29.

⁵ M. Scheler, *Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs*, s. 155.

Etos człowieka nowożytnego

Scheler rozpatruje problem nowożytności zasadniczo z perspektywy filozofii wartości. Dlatego świat nowożytny analizuje przez pryzmat jego etosu – etosu społeczeństwa mieszczańskiego i nowożytnego industrializmu. Zdaniem K. Wojtyły koncepcję etosu u Schelera można rozumieć dwójako: w znaczeniu szerszym oraz ściślejszym. *W znaczeniu szerszym – pisze autor „Osoby i czynu” – stanowią etos te wszystkie wartości przedmiotowe, które przeżywane w swojej hierarchicznej skali dają sposobność do pojawienia się w przeżyciu samych wartości moralnych. Ponieważ jednak te ostatnie pojawiają się również w przeżyciu emocjonalno-poznawczym tak jak i wszystkie inne wartości przedmiotowe, stąd możemy je również zaliczyć do etosu. Będzie to wówczas etos w znaczeniu ściślejszym, obejmujący całokształt przedmiotowej treści emocjonalno-poznawczego przeżycia osoby z wartościami moralnymi włącznie*⁶.

Etos, podobnie jak normy etyczne wraz z obyczajowością, jest zmienny i historycznie uwarunkowany. Nie jest sam przez się światem wartości, lecz jedynie częściowym, niedoskonałym, nieprecyzyjnym odzwierciedleniem tego świata w umysłach ludzi oraz w kulturze. Umysł albo postrzega wartości obiektywne, albo pogrąża się w złudzeniu, przeinacza, deformuje świat wartości. Etos nie ma wpływu na świat. Jest on jedynie odbiciem świata wartości w ludzkich umysłach i czynach⁷.

W perspektywie Schelera etos społeczeństwa mieszczańskiego wyraża praktykę aksjologiczną człowieka nowożytnego⁸. Wraz z rozwojem przemysłu wśród ludzi zaczyna dominować perspektywa utylitarystyczna – wartość tego, co „korzystne”, przewyższa inne wartości. W ten sposób zostaje zafalszowana hierarchia wartości. Człowiek nowożytny nie jest wierny obiektywnemu światu wartości. Dla człowieka epoki industrialnej nie są

⁶ K. Wojtyła, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera*, Lublin 1959, s. 43-44.

⁷ Por. A. Kobyliński, *Historyczność sądów moralnych w etyce wartości Maxa Schelera*, w: Z. Sareło (red.), *Meandry etyki*, Olecko 2001, s. 36-39.

⁸ Refleksję na temat etosu społeczeństwa mieszczańskiego znajdujemy zasadniczo w czterech tekstach: M. Scheler, *Resentiment a moralność*, Warszawa 1997; tenże, *Der Bourgeois*; tenże, *Der Bourgeois und die religiösen Mächte*; tenże, *Die Zukunft der Kapitalismus*, w: *Gesammelte Werke*, t. III, Bern 1955, s. 343-398.

ważne takie cnoty, jak pokora i odwaga, ale o wiele bliższa jest mu np. cnota sumienności w pracy⁹. Nowożytny porządek kapitalistyczny rodzi się nie tyle w konsekwencji praw ekonomicznych, ile na gruncie nowego etosu, za którym stoi nowa forma człowieka. Zmiana dominujących ideałów i struktury ludzkich pragnień jest ważniejsza dla rozwoju historycznego niż konkretne fakty historyczne.

Resentiment

Scheler opiera swoją wizję etosu człowieka nowożytnego przede wszystkim na analizie fenomenu resentimentu, który burzy obiektywną skalę wartości i jest źródłem narodzin różnych form etosu. Resentiment – mówiąc językiem Nietzschego – prowadzi do *zafałszowania tabel wartości*¹⁰. W perspektywie Schelera, resentiment to *duchowe samozatrucie, które ma ściśle określone przyczyny i skutki. Jest to trwałe nastawienie psychiczne, które rodzi się, kiedy określone odruchy uczuciowe i namiętności – same przez się normalne i zasadniczo wchodzące w skład ludzkiej natury – ulegają systematycznie stłumieniu i nie zostają rozładowane, pociągając za sobą pewne trwałe skłonności do określonego rodzaju złudzeń co do wartości i odpowiadających im sądów wartościujących. Odruchami uczuciowymi i namiętnościami, które przede wszystkim wchodzą tu w grę, są: mściwe uczucie i odruch zemsty, nienawiść, złośliwość, zazdrość, zawiść, szyderstwo*¹¹.

⁹ Należy podkreślić, że twórca materialnej etyki wartości odkrywa w dziejach świata jeszcze inne formy etosu: etos pruski, franciszkański i estetyczny Japonii. Etos pruski zdradził chrześcijańskiego ducha radości, akcentując przesadnie kategorię powinności i obowiązku. Etos pruski został zasadniczo ukształtowany przez myśl moralną Kanta. Filozof z Królewca, tworząc etykę czystego obowiązku, wyeliminował z życia moralnego uczucie radości. Wg Schelera radość powinna towarzyszyć każdemu życiu dobremu i szlachetnemu. Tak dzieje się w etosie franciszkańskim, który radośnie wysławia piękno życia i powinien być postrzegany jako zaprzeczenie etosu pruskiego. Natomiast w etosie estetycznym Japonii centralne miejsce zajmuje wartość piękna.

¹⁰ Por. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, w: *Gesammelte Werke*, t. II, Bern 1954, s. 312.

¹¹ Tenże, *Resentiment a moralność*, s. 33-34.

Filozof z Monachium podkreśla, że zasadniczym punktem wyjścia do wytwarzania się resentymentu jest odruch zemsty. Od żądz zemsty przez urazę, zazdrość i zawiść aż do szyderstwa odbywa się niejako postęp uczuć i odruchów, aż osiągną progi właściwego resentymentu. Formalne przejawy resentymentu mają zawsze tę samą strukturę: afirmuje się, ceni, chwali coś, jakieś A, nie ze względu na jego wewnętrzną jakość, lecz w (niewystawionej) intencji zanegowania, zdeprecjonowania, zganienia czegoś innego, jakiegoś B. A „wygrywa” się przeciw B.

Scheler zauważa, że przy okazji usilnych dążeń do realizacji jakiejś wartości, a równocześnie przy poczuciu bezsilności, które nie pozwala na urzeczywistnienie tego dążenia za pomocą własnej woli, świadomość zaczyna zmierzać do przezwyciężenia owego przykrego napięcia między dążeniem a niemożnością, zaprzeczając pozytywnej wartości danego dobra. Co więcej, w pewnych okolicznościach świadomość przezwycięża to napięcie, przyznając wartość pozytywną dobru, które tamtemu się w jakikolwiek sposób przeciwstawia.

Powtarza się tu, wg Schelera, historia o lisie i kwaśnych winogronach. Lis gardzi winogronami, ponieważ nie może ich osiągnąć. Należy zauważyć, że lis uznaje wartość smaku słodkich winogron, gdyż nie twierdzi, że słodycz jest niedobra. On mówi jedynie, że winogrona są kwaśne¹². W ten sposób przez deprecjację stanu faktycznego maleje stopień przykrości powodowany napięciem między silnym pragnieniem i przeżyciem bezsilności.

Dziełem resentymentu jest zafałszowany obraz świata i nienawiść wobec określonych ludzi i rzeczy. Jednak jego najważniejszy owoc stanowi złudzenie przy odczuwaniu wartości. *W tej nowej fazie – pisze Scheler – nie odwraca się wzroku i nie dąży do zniszczenia rzeczy, ludzi itd., którzy są podmiotami owych pozytywnych wartości; ale za to ich wartości, pozytywne i preferowane w normalnym odczuciu i normalnych dążeniach, stają się w nowym odczuciu wartościami negatywnymi*¹³.

Resentymen opiera się, z jednej strony, na konstytucji biopsychologicznej człowieka, z drugiej strony, na strukturze społecznej. Dlatego jest przede wszystkim doświadczeniem życiowym i cechą charakterystyczną

¹² Por. tamże, s. 76.

¹³ Tamże, s. 79.

wszystkich struktur społeczno-kulturowych. W niektórych warunkach społecznych resentyment rozprzestrzenia się z większą łatwością. Znikomy resentyment będzie obecny w tych społeczeństwach, które bronią naturalnej różnicy między ludźmi przez wyraźną strukturę kast. Natomiast w dobie rewolucji przemysłowej resentyment robotników rośnie wraz ze wzrostem zdobywanych przez nich praw. Społeczeństwo demokratyczne, narodzone z resentymentu, wytwarza coraz większy resentyment, którego nie może powstrzymać.

Miłość humanitarna

W perspektywie twórcy materialnej etyki wartości, cały świat nowożytny rodzi się z resentymentu. Nowożytna moralność mieszczańska nie opiera się na miłości chrześcijańskiej, ale na humanitaryzmie. Zdaniem Schelera stanowi to *proprium* mentalności i kultury czasów nowożytnych. Miłość chrześcijańska ma zawsze wymiar podmiotowy, odnosi się do osoby jako takiej, dotyka jej jądra duchowego i wartości, jakie w niej mieszka. Natomiast w miłości humanitarnej (*allgemeine Menschenliebe*) zanika wymiar osobowy. Przedmiotem miłości nie jest konkretna jednostka, ale ludzkość jako taka; nie osoba, ale suma jednostek, które są wobec siebie zamienne.

Nowożytny humanitaryzm jest uznany przez autora „Formalizmu w etyce” za owoc resentymentu, ponieważ jest pojęciem polemicznym i wyraża wszechstronny protest. *Protestuje on – pisze Scheler – przeciw miłości Boga, a zarazem przeciw owej chrześcijańskiej jedności i harmonii między miłością Boga, siebie samego i bliźniego, w której wyraża się „najwyższy nakaz” ewangeliczny. Miłość nie ma kierować się ku „boskości” w człowieku, lecz ku człowiekowi tylko jako „człowiekowi”, tj. o ile ma on zewnętrzne znamiona gatunku, ku „komuś, kto ma ludzkie oblicze”. A podobnie jak idea ta ogranicza miłość „od góry”, kierując ją na „gatunek ludzki” oddzielony od wszelkich sił i wartości wyższych, podobnie też ogranicza ją „od dołu”, kierując ją przeciw całemu pozostałemu światu¹⁴.*

¹⁴ Tamże, s. 130-131.

Filozof z Monachium nie był przez całe życie tak bardzo krytyczny w stosunku do miłości humanitarnej. Wyraźną zmianę widać w jego późnym dziele „Istota i forma sympatii”. Scheler stwierdza w nim, że humanitaryzm nie rodzi się z resentymentu przeciw Bogu i wartościom pozytywnym. Z tego resentymentu rodzi się jedynie wartościowanie, zgodnie z którym miłość humanitarna jest bardziej doskonałą formą miłości niż miłość chrześcijańska. Zdaniem autora „Formalizmu w etyce”, miłość humanitarna musi być podporządkowana chrześcijańskiej miłości Boga i bliźniego. *Jeżeli „altruizmem” – pisze Scheler – zwie się postawę człowieka wobec innych ludzi, wyrażającą się w większej skłonności do odwrócenia się od siebie i własnego przeżywania, to ta „społeczna” postawa nie ma jeszcze nic wspólnego z postawą „czułą” czy „serdeczną”. Tak jak ukierunkowanie na drugiego (człowieka) w niewielkim stopniu charakteryzuje istotę miłości, tak też w równie małym — ukierunkowanie na wspólnotę¹⁵.*

Wg Nietzschego resentment i moralność chrześcijańska to dwie strony tego samego medalu. Scheler kategorycznie odrzuca tezę autora „Tako rzecze Zaratustra”; jego zdaniem moralność chrześcijańska jest par excellencie antyresentymentem. Scheler nie podziela tezy Nietzschego, zgodnie z którą etyka chrześcijańska narodziła się na gruncie resentymentu. Prorok Nadczłowieka popełnił ten straszny błąd, ponieważ pomylił autentyczne chrześcijaństwo z mieszczańsko-społecznym chrześcijaństwem swej epoki. Gdyby chrześcijaństwo prawdziwe było tożsame z jego wersją, Nietzsche miałby rację. Ale tak nie jest. Autor „Tako rzecze Zaratustra” słusznie krytykuje fałszywe chrześcijaństwo filantropii¹⁶. Za pomocą polemiki z poglądami proroka „śmierci Boga”, autor „Formalizmu w etyce” uzyskuje podwójny rezultat: broni istoty chrześcijaństwa i odróżnia je od filantropii i od socjalizmu.

Zdaniem Schelera, z resentymentu narodziła się nie etyka chrześcijańska, ale etyka nowożytnego humanitaryzmu, która poczynając od XIII w. coraz bardziej wypierała moralność chrześcijańską, by osiągnąć punkt szczytowy w rewolucji francuskiej, stanowiącej krwawą próbę zniszczenia Kościoła i wielowiekowego chrześcijańskiego dziedzictwa kulturowego i duchowego. Nowożytny humanitaryzm po raz pierwszy znalazł wyraz literac-

¹⁵ Tenże, *Istota i forma sympatii*, Warszawa 1984, s. 234-235.

¹⁶ Por. G. Morra, dz. cyt., s. 32-33.

ki u J.J. Rousseau. Natomiast filozoficznie najlepiej wyraził główne idee humanitaryzmu A. Comte, który umieścił „ludzkość” na miejscu Boga.

Wg autora „Formalizmu w etyce”, humanitaryzm jest bezwzględna polemiką z miłością i czcią wobec zmarłych oraz z każdą formą tradycji, w jakiej wyrażały się ich wartości duchowe i przejawy woli. Należy podkreślić, że chrześcijaństwo pojmuje miłość bliźniego nie jako zasadę biologiczną, polityczną lub społeczną. Miłość skierowana jest ku duchowemu jądro człowieka, ku jego indywidualnej osobowości. Terminologia chrześcijańska nie zna „umiłowania ludzkości”. Jej podstawowym pojęciem jest „miłość bliźniego”. Natomiast dla nowożytnego humanitaryzmu przedmiotem miłości jest nie bliźni, nie konkretna osoba, ale ludzkość jako zbiorowość.

Podobnie jak przedmiot miłości – zauważa Scheler – tak i podmiotowa strona tego procesu różni się w nowożytnym humanitaryzmie całkowicie od tego, co zwano się „miłością” w języku chrześcijańskim. Nowy humanitaryzm jest przede wszystkim tylko aktem i ruchem, i to aktem i ruchem duchowego rodzaju – z samej istoty równie niezależnym od naszej konstytucji zmysłowo-cieleśnej jak akty myślenia i ich prawidłowości – lecz uczuciem, a mianowicie stanem uczuciowym, powstającym przede wszystkim drogą „zarażenia” psychicznego, kiedy postrzega się zewnętrzne przejawy bólu i radości. Jądrym nowego humanitaryzmu jest cierpienie na widok bólu i radość na widok doświadczanej przyjemności – a nie choćby współcierpienie z cudzym cierpieniem¹⁷.

Należy podkreślić, że w nowożytnym humanitaryzmie zmienia się zasadniczo postawa wobec ludzi chorych, ubogich, moralnie upośledzonych. Orędownicy humanitaryzmu nie postulują i nie cenią dzieła osobistej miłości człowieka do człowieka, lecz nade wszystko nieosobową „instytucję” pomyślności społecznej. Zamiast miłosierdzia chrześcijańskiego pojawia się pożałowanie.

Resentyment jest jądrem nowożytnego humanitaryzmu, ponieważ ten duchowy prąd społeczno-historyczny nie polega na pierwotnej, spontanicznej skłonności do jakiejś wartości pozytywnej, lecz na proteście, na jawnym odruchu sprzeciwu. Humanitaryzm jest formą, w jakiej wyraża się stłu-

¹⁷ M. Scheler, *Resentyment a moralność*, s. 133.

miona negacja Boga. Na pierwszym miejscu stoi w nim uczucie rozgoryczenia wobec Stwórcy i uczucie, że nieznośne jest „wszystkowiedzące oko”. Koryfeusze humanitaryzmu odrzucają Boga rozumianego nawet jako symboliczna jedność i ogół wszystkich wartości pozytywnych.

Zdaniem Schelera, humanitaryzm wyrósł z resentymentu jeszcze w tym sensie, że jest formą, w której dają o sobie znać wewnętrzny sprzeciw oraz awersja wobec aktualnie najbliższego kręgu wspólnoty, z jakiego wywodzi się człowiek w sensie cielesnym i duchowym. Miłość do ludzkości może być następstwem stłumionej nienawiści do rodziny, do najbliższego otoczenia. Nowożytny humanitaryzm powstał jako protest przeciwko miłości ojczyzny, a ostatecznie stał się protestem przeciwko wszelkiej zorganizowanej wspólnocie. Podczas gdy chrześcijaństwo jest miłością ludzi będących „blisko”, humanitaryzm jest miłością ludzi będących „daleko”¹⁸.

W epoce nowożytnej owocem resentymentu jest także nowe rozumienie wartości. Scheler zauważa, że człowiekowi nowożytnemu trudno jest zaakceptować wartości jako coś danego przez Boga i istniejącego obiektywnie w historii. Ludzie czasów nowożytnych chcieliby widzieć także wartości jako owoce swej pracy i twórczości. Za tą postawą kryje się resentyment tych, którzy nienawidzą wartości wyższe i pragną usprawiedliwić moralną równość wszystkich ludzi. W ten sposób wartości wyższe zostają zdegradowane, a wspólny poziom aksjologiczny obniżony do wartości, które wszyscy mogą osiągnąć.

Wg autora „Formalizmu w etyce”, z resentymentu rodzi się subiektywizm wartości moralności mieszczańskiej. Zredukowanie wartości do poziomu subiektywnego fenomenu wyrasta z pragnienia, by przezwyciężyć napięcie między poznaniem wartości obiektywnych a świadomością trudu czy też niezdolności ich realizacji. Gdy człowiek nie jest w stanie realizować poznanych wartości, doświadcza swej słabości i w ten sposób rodzi się w nim resentyment w stosunku do wartości, które go przerastają. Dlatego odrzuca jakąkolwiek strukturę hierarchiczną wartości i nie chce zaakceptować ich istnienia obiektywnego. W ten sposób człowiek nowożytny uznaje się za pana własnych wartości i uważa każdą wartość jako projektowanie ludzkich pragnień i uczuć.

¹⁸ Por. G. Morra, dz. cyt., s. 34.

Zdaniem Schelera, to wszystko prowadzi do specyficznej filozofii człowieka, tzn. do utilitaryzmu. Wyraża on przede wszystkim nowożytne przewartościowanie wartości i zburzenie ich obiektywnej struktury hierarchicznej, a wartości witalne zostają podporządkowane wartościom użytecznościowym. Społeczeństwo mieszczańskie bardziej ceni pracowitość i sumienność niż odwagę i szlachetność ducha. To przewartościowanie jest owocem resentymentu jednostek witalnie słabszych przeciw jednostkom silniejszym; pierwsi, nie mogąc żyć wartościami witalnymi, gloryfikują wartości użytecznościowe i budują potęgę swej egzystencji na fundamencie techniki.

Zwycięstwo resentymentu w moralności, prowadząc do przewartościowania wartości oraz do zapoznania ich struktury hierarchicznej, prowadzi do kryzysu całej kultury. Upadek kultury wyraża się przez dominację wartości użytecznościowych nad wartościami witalnymi oraz przez rozwój „środków” pomimo poznania „celów”. *Kiedy przewartościowanie stosunku między narządem a narzędziem – pisze Scheler – rozpatruje się jako całość, wtedy duch cywilizacji nowożytnej nie przedstawia się jako „postęp”, jak sądził Spencer, lecz jako regres w rozwoju ludzkości. Reprezentuje on panowanie słabych nad silnymi, przemysłnych nad szlachetnymi, ilości tylko nad jakościami. Dekadencja przejawia się w tym, że wszędzie zjawisko to oznacza u człowieka ustępstwo ze strony sił ośrodkowych, kierowniczych na rzecz anarchii dążeń automatycznych, że zapomina się o celach rozwijając same tylko środki. A to właśnie jest dekadencja!*¹⁹

Człowiek mieszczański

Oryginalną myślą Schelera jest zanegowanie twierdzenia, zgodnie z którym człowiek mieszczański stanowi owoc porządku kapitalistycznego. Kapitalizm nie oznacza wyłącznie systemu ekonomicznego produkcji i dystrybucji dóbr, ale stanowi *cały złożony system życia i kultury*²⁰. Zdaniem twórcy materialnej etyki wartości, jest wręcz odwrotnie: porządek kapitalistyczny został stworzony przez typ człowieka mieszczańskiego.

¹⁹ Tamże, s. 215.

²⁰ M. Scheler, *Der Bourgeois*, s. 382.

Jedną z charakterystyk człowieka mieszczańskiego jest zerwanie jedności między podmiotem a „Bogiem-światem-drugim człowiekiem”. Relacja świadoma i dialogiczna zostaje zastąpiona przez relację wrodzonej obojętności. W relacji do Boga pojawia się obojętność lub niewiara. Świat natury staje się przedmiotem panowania i ograbiania. Natomiast drugi człowiek jest albo wykluczony, albo podporządkowany silniejszemu. W ten sposób po raz pierwszy w dziejach świata pojawia się typ indywidualisty, który wszystko odnosi do siebie i uważa siebie za źródło każdej wartości. Konsekwencją jest subiektywizacja wartości i zburzenie ich obiektywnej hierarchii. Korzenie tego procesu tkwią w protestantyzmie, który doprowadził do wielu rozdarć o charakterze dualistycznym: Bóg-świat, dusza-ciało, wiara-czyn, polityka-moralność. Przesadne podkreślenie w protestantyzmie sfery wewnętrznej i zanegowanie autorytetu zewnętrznego doprowadziły do narodzin nowożytnego subiektywizmu²¹.

Kolejna cecha mentalności mieszczańskiej to supremacja resentymu i nieufności. Powodem supremacji jest generalna zasada antropologiczna, zgodnie z którą rzeczywistość jest ukazana jako coś wrogiego, co człowiek ciągle musi zdobywać. Człowiek mieszczański żyje już nie we wspólnocie, w której dominuje zasada solidarności społecznej, ale w społeczeństwie, w którym relacje międzyludzkie są słabe, ponieważ opierają się tylko na kontrakcie, a nie na wspólnie wyznawanych wartościach.

Specyfiką człowieka mieszczańskiego jest także fanatyzm w zdobywaniu dóbr materialnych oraz bezużyteczny utylitaryzm. Cały wysiłek jest ukierunkowany nie na osiągnięcie zbawienia, ale na przekształcanie świata materialnego. Praca nie jest postrzegana jako wychylenie w stronę Transcendencji, ale jako realizacja własnego obowiązku wobec świata. Stworzenie przestaje być przedmiotem i powodem radości. Wartości witalne zostają podporządkowane wartościom użyteczności. Duch przemysłowy i handlowy zwycięża ducha teologiczno-metafizycznego. Praca przestaje być środkiem, a staje się celem, któremu wszystko zostaje podporządkowane. W konsekwencji człowiek mieszczański *nie jest podniosły, ale komiczny*²².

²¹ Por. tenże, *Von zwei deutschen Krankheiten*, w: *Gesammelte Werke*, t. VI, Bern 1963, s. 204-219.

²² Tenże, *Politisch-pädagogische Schriften*, w: *Gesammelte Werke*, t. IV, Bern 1982, s. 333.

Ducha mieszczańskiego charakteryzuje też dominacja mentalności matematyczno-mechanicystycznej. W konsekwencji porzucenia „starych” i „magicznych” sposobów interpretowania świata, opartych na „istotach” i „jakościach”, świadomość nowożytna wypracowuje całkowicie ilościowy model natury i ducha. Nauka nowożytna nie jest udoskonaleniem organicznej i jakościowej wizji świata antyku i wieków średnich, ale stanowi zerwanie z tą tradycją. Nauka nowożytna staje się narzędziem technicznej władzy nad światem.

* * *

Na początku XX w. Scheler napisał krótki esej „O idei człowieka”²³. W tekście tym prezentuje wizję wyczerpania się ideału człowieka mieszczańskiego i narodzin człowieka antymieszczańskiego. Podstawą tego typu człowieka jest nowa antropologia, zdolna odkryć specyfikę osoby ludzkiej w jej wytworach historycznych i kulturowych. O człowieku świadczy przede wszystkim jego kultura duchowa, która jest przejawem wzniosłości, a nie konkretne wytwory cywilizacji technicznej. Dlatego filozof z Monachium podkreśla, że człowiek antymieszczański powinien być bardziej homo sapiens niż homo faber.

Ks. ANDRZEJ KOBYLŃSKI, ur. 1965, kapłan diecezji płockiej; adiunkt przy Katedrze Etyki Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej UKSW w Warszawie oraz wykładowca filozofii w WSD w Płocku. Autor i redaktor m.in. książek: „Nowożytność i ponowożytność. Interpretacja chrześcijańska egzystencji o zachodzie czasów nowożytnych w myśli Romano Guardiniego” (1998), „Wiara i wolność. Doświadczenie Sierpnia i dziedzictwo pierwszej »Solidarności«” (2001), „Media i kultura” (2002). Mieszka w Płocku.

²³ Por. Tenże, *Zur Idee des Menschen*, w: *Gesammelte Werke*, t. I, Bern 1953, s. 186-195.

 sesje – sympozja

 ILE JEST EUROP?

Jedna czy dwie Europy?

Rola Kościoła katolickiego w procesie integracji europejskiej

**Konferencja
Kraków, 12-13 września 2003 r.**

W maju 2003 r. Unia Europejska powiększy się o 10 nowych państw, wśród nich także o Polskę. Nowa Unia będzie o jedną trzecią większa od dzisiejszej zarówno pod względem liczby mieszkańców, jak i terytorium. Czy jednak będzie także bardziej zasobna? Czy poszerzenie Unii o ubogie i wciąż obciążone dziedzictwem komunizmu kraje Europy Wschodniej nie wprowadzi w Europie nowych podziałów i napięć?

Na to pytanie starali się odpowiedzieć uczestnicy konferencji „Jedna czy dwie Europy?”, zorganizowanej w Krakowie w połowie września br. przez bp. Tadeusza Pieronka, rektora Papieskiej Akademii Teologicznej. Najbardziej optymistyczną wizję Europy przedstawił w czasie tego spotka-

nia Helmut Kohl, były kanclerz Niemiec. *Niemcy to moja ojczyzna, a Europa to moja przyszłość* – powiedział niemiecki polityk, podkreślając zarazem, że harmonijny rozwój europejskiej wspólnoty zależy przede wszystkim od zachowania zasady równości w stosunkach międzypaństwowych, w tym zwłaszcza między krajami większymi, takimi jak Niemcy, Francja i Wielka Brytania, a krajami mniejszymi i uboższymi, do których należą m.in. kraje kandydujące. *W Europie musi obowiązywać zasada, że jakość jest ważniejsza od ilości* – powiedział Kohl, apelując jednocześnie do Polaków o wybranie w przyszłym roku jak najlepszych przedstawicieli do Parlamentu Europejskiego w Strasburgu. W podobnym duchu wypowiadali się przedstawiciele instytucji europejskich i Kościoła. Hans-Gert Pötering, przewodniczący stronnictwa chadeccko-liberalnego (EPO-ED) w Parlamencie Europejskim mówił nawet o konieczności przeciwstawienia się dominacji francusko-niemieckiej na starym kontynencie.

Wielu uczestników spotkania wyraziło swe niezadowolenie z powodu braku uwzględnienia wartości chrześcijańskich w projekcie Konstytucji Europejskiej. Mówił o tym prezydent Aleksander Kwaśniewski, a także byli polscy premierzy Tadeusz Mazowiecki, Hanna Suchocka i Jerzy Buzek. Bp Tadeusz Pieronek powiedział dzienni-

karzom, że Kościół *da sobie radę i będzie się rozwijał bez zapisu o wartościach chrześcijańskich w Konstytucji*, jednak brak tego zapisu nazwał historyczną nieuczciwością. Obecni przedstawiciele strony rządowej zapewniali, że przedstawia polskie stanowisko w tej sprawie podczas konferencji konstytucyjnej w Rzymie w grudniu bieżącego roku.

Rocco Buttiglione, minister ds. europejskich w rządzie włoskim, zwrócił uwagę, że niechętny stosunek Francji do wprowadzenia tego zapisu wynika z obaw, iż może to zagrażać demokracji. Jak niesłuszne są to obawy, pokazuje męczeńska historia Kościoła w XX w., a także działalność samego Jana Pawła II, który swoim posługiwaniem przyczynił się do upadku systemów totalitarnych i rozwoju demokracji.

Z bodaj największym zainteresowaniem uczestników krakowskiego spotkania spotkał się referat abp. Angelo Scoli, poświęcony wielokulturowości Europy. Patriarcha Wenecji porównał Europę do postaci mitycznego Eneasza, który przybywając z Azji, odnalazł nad Morzem Śródziemnym nowe prawdy i dodał je do tych, które już wcześniej zdobył. Równie istotną dla Europy jest umiejętność przyjęcia nowych wartości bez utraty własnej tożsamości. Nie inna jest natura samego chrześcijaństwa. *Istotą chrześcijaństwa* – przekonywał wenecki patriar-

cha – *jest pewna wtórność, tzn. świadomość, że to sam Bóg, a nie sami chrześcijanie, są jego początkiem i źródłem*. To właśnie z powodu głębokiego przekonania o własnej wtórności chrześcijaństwo zdołało na przestrzeni dziejów przeniknąć do tak wielu kultur, nie niszcząc ich, ale je wzbogacając. Abp Scola wyraził zatem przekonanie, że również w przyszłości Europa może pozostać wielokulturowa tylko dzięki chrześcijaństwu, gdyż ideologie, w tym zwłaszcza konsumizm i sceptycyzm, niszczą zastane kultury, a tym samym pozbawiają człowieka jego naturalnego środowiska rozwoju.

Z głosem weneckiego patriarchy korespondował dramatyczny głos abp. Damiana Zimonia. Zdaniem ordynariusza diecezji katowickiej, najważniejszą granicą w Europie, stwarzającą problemy społeczne, jest obecnie granica między biednymi i bogatymi, wciąż lekceważona przez elity społeczne. Abp Zimonia apelował o podjęcie naukowej i teologicznej analizy fenomenu ubóstwa, która instytucjom publicznym, a także Kościołowi i samym obywatelom, pozwoliłaby na jego skuteczne przezwyciężenie. Wszystkie referaty z konferencji opublikuje w formie książkowej wydawnictwo „Wokół Nas” z Gliwic; referat abp. Angelo Scoli zamieści też „Przegląd Powszechny” w nr. 1/2004.

Krzysztof Mądel SJ



SZANTAŻOM MÓWIMY: NIE

Teatr Kiyama z Japonii

Bosonogi Gen

scenariusz i reżyseria – Kyo

Kijima

scenografia – Mitsuru Ishi

pokaz w Teatrze Powszechnym
w Warszawie 9 IX 2003 r.

Dla ludzi uprawiających tzw. działalność artystyczną jednym z najlepszych sposobów zdobycia dobrej prasy jest szantaż moralny. Można np. zaprosić do współpracy artystę niegdyś wybitnego, dziś stojącego nad grobem, można też poświęcić swe dzieło jakiejś wielkiej i słusznej sprawie (patrz – liczne koncerty na rzecz ofiar tego i owego), najskuteczniejszym chyba jednak narzędziem przy szantażu moralnym jest temat. Nikt przecież, pominąwszy psycho- i socjopatów, nie zaneguje tragedii, będących rezultatem wszelkich wojen, nietolerancji. Jeśli temat tego rodzaju weźmie sobie do międlenia nie artysta, lecz kombinator udający artystę, odbiorca jego produktu wpada w pułapkę wła-

snego człowieczeństwa. No, bo skoro mowa o tak wstrząsających sprawach, jak tu się czepiać kwestii wykonawczych? I dla odbiorcy, i dla krytyka widzę jedno rozwiązanie: jeżeli szlachetny gniot zrealizowany został w czynie, by tak rzec, społecznym, można (ale niekoniecznie) darować sobie miażdżącą krytykę, jeśli jednak gniot traktowany jest jako towar i sprzedawany odbiorcom zmuszonym do tego zakupu szantażem moralnym – nie powinno się okazywać żadnej litości.

Grupa Teatralna Kiyama, bynajmniej nie będąca instytucją charytatywną, przywiozła do nas spektakl muzyczny opowiadający o tragedii mieszkańców Hiroshimy. Scenariusz przedstawienia sporządził Kyo Kijima na podstawie komiksu Keijiego Nakazawy, który jako mały chłopiec przeżył wybuch bomby atomowej i był potem świadkiem infernalnego koszmaru związanego ze skutkami tego wybuchu.

Przedstawienie to od strony stylistycznej można by określić jako melting pot. W japońskim tyglu sąsiadują ze sobą sceny rodem z teatru Brechta, układy ruchowe z commedia dell'arte, chwytły dawno wyświechtane przez niegdyśiejsze „białe” teatry awangardowe oraz rodzaj emocji rozpropagowany przez kino hollywoodzkie (z kina tego pochodzą też rozbłysku-

jące dwukrotnie na niebie prześliczne kolorowe gwiazdki). Całość spektaklu ujęta jest w ramę przez opowiadacza-nauczyciela, który wyjaśnia podstawowe fakty i wygłasza deklaracje pacyfistyczne na poziomie poniżej parteru umysłowego.

Role głównych bohaterów-chłopców grają aktorki, budują one postaci rozkosznych, rezolutnych bobasów, stłasnie wzlusających. Dopasowują się w ten sposób do konwencji całości, która jest przerażająco infantylna, najlepszym odbiorcą byłby mniej więcej pięciolatek. Jeśli chodzi o grę pozostałych artystów, to być może wykorzystują oni japońskie tradycje aktorskie, oko i ucho europejskie odbiera jednak tylko nieznośną sztywność i afektację w głosie.

Wszyscy zaszantażowani moralnie recenzenci polscy – a było ich sporo – po wyrażeniu uznania dla tematyki przedstawienia, wspominali pochlebnie o scenie łapania w celach konsumpcyjnych granych przez aktorów karpie. Sekwencja ta istotnie, chyba jako jedyna, została oryginalnie skonstruowana, ale warto zauważyć, że owe karpie w ludzkich postaciach, w tak komiczny sposób wymykające się łowcy i tak bawiące publiczność, w istocie zwiewają przecież przed śmiercią.

Spektakl ma wydźwięk optymistyczny (konsekwentny pesymizm

gorzej się sprzedaje), nadzieję symbolizują aktorzy grający pszenicę, którą *tylko raz podeptano, a jednak podniosła się i żyje*. Ponadto nadzieję niesie porozumienie między zwykłymi ludźmi – oto uznawany przez państwo japońskie za wroga Koreańczyk potrafi zaprzyjaźnić się z japońską rodziną. Gdy kończy się wojna, Koreańczyk wyraża swą miłość ojczyzny w melodyjnej arii (w tle ukazuje się Koreańska w stroju narodowym) i szykuje się do powrotu. O tym, w której Korei ostatecznie wyładowuje, w spektaklu mowy nie ma.

Jedna wielka hochsztaplerka.

Joanna Godlewska



EFEKT PEWNEJ KOREKTY

Stara baśń. Kiedy Słońce było Bogiem

Polska, 2003.

reż.: Jerzy Hoffman.

wyk.: Daniel Olbrychski, Michał

Żebrowski, Bohdan Stupka,

Małgorzata Foremniak, Jerzy

Trela, Ewa Wiśniewska i in.

107 min. Syrena.

Jeszcze przed rozpoczęciem zdjęć najnowszy film Jerzego Hoffmana nagłaśniany był w mediach jako ekranizacja kolejnej ważnej pozycji z kanonu polskiej klasyki. Tymczasem okazuje się, że poza tytułem, ma on niewiele wspólnego z literackim pierwowzorem, który posłużył twórcom jedynie za punkt wyjścia do opowiedzenia zupełnie innej historii. W tym momencie, oczywiście, powracają podnoszone od zarania kina, a nigdy ostatecznie nie rozstrzygnięte, kwestie, dotyczące stosunku dzieła literackiego do jego ekranowej wersji. Nie jest

bowiem możliwe, aby materiał powieściowy, strona po stronie, tłumaczyć na filmowe kadry. Filmowcy muszą (z konieczności) pewne wątki pomijać, rezygnować z wielu postaci i konstruować dodatkowe sceny, aby uzupełnić powstałe w ten sposób narracyjne luki, a także, aby oddać to, co w powieści znajduje się jedynie w opisach czy monologach wewnętrznych.

Klasyk krytyki filmowej, Andre Bazin, przy okazji budzącej wątpliwości adaptacji „Pustelni Parmeńskiej” pytał, czy należy potępić film Christiana Jaque’a. *Tak – jeśli uznamy, że zdradził istotę dzieła, a i to pod warunkiem, że tej zdrady można było uniknąć. Nie – jeśli uznamy, że jest to film wartościowszy od średniego i że stanowi on mimo wszystko wstęp i zachętę do czytania utworów Stendhala...* Pozostaje oczywiście pytanie, co oznacza dochowanie wierności bądź zdrada istoty dzieła literackiego, skoro już raz zostało powiedziane, że nie chodzi o literalną dosłowność. Czasami owa „wierność” przybiera zadziwiające kształty, czego przykładem znakomity film „Adaptacja” reż. Spike’a Jonze’a, opowiadający o kolejnych przymiarkach scenarzysty, by dokonać adaptacji dzieła absolutnie niefilmowego. O dziwo, autorka uznała, że ukazanie zmagania scenarzysty z jej tekstem znakomicie oddaje w ostatecznym rozrachunku ducha jej książki.

Trzeba uczciwie przyznać, że Hofman nie określa swojego filmu mianem adaptacji i otwarcie przyznaje, że powstał on jedynie na motywach powieści J. I. Kraszewskiego. Wydaje się jednak, że korzystanie z motywów zawartych w jakimś tekście ma także swoje granice i to zwłaszcza wtedy, gdy twórca samym tytułem wskazuje na istniejący związek między swoim dziełem a owym tekstem. Dlatego pozwolę sobie przytoczone pytania Bazina, tak bardzo przecież ogólne, odnieść do filmowej wersji „Starej baśni”.

W twórczości Kraszewskiego „Stara baśń” stanowi pierwsze ogniwo w monumentalnym cyklu powieściowym, którego aspiracją było przedstawienie w zbeletryzowanej formie całych dziejów Polski. Na podstawie dostępnej wiedzy pisarz kreśli z epickim rozmachem szeroką panoramę życia słowiańskich plemion, które w IX w. zamieszkiwały Wielkopolskę. Szeroko opisuje obyczaje, pogańskie obrzędy, a także stara się, o ile to możliwe, wczuć się w sposób myślenia i przeżywania świata przez ówczesnych ludzi. W centrum opowieści znajduje się konflikt związany z załamywaniem się na ziemiach polskich struktury plemiennej. Naprzeciw siebie stają dwa żywioły: słowiański i germański. Słowianie, niewątpliwie idealizowani przez pisarza, jawią się jako spokojne plemiona, żyjące z upra-

wy ziemi i łowiectwa. Są pracowici, gościnni oraz do tego stopnia życzliwi i pokojowo nastawieni wobec innych, że nigdy nie nauczyli się porządknie wojennego rzemiosła. Jednak ich błogie życie zakłócają przybysze z zachodu, Niemcy, którzy spychają ich coraz dalej na wschód i nieustannie zagrażają wojną, pożogą i rabunkiem. Kryzys pogłębia fakt, że miejscowy książę poślubił Niemkę, a wzorując się na zachodnich sąsiadach pragnie wprowadzić nowe prawa i podporządkować swojej okrutnej władzy wolnych dotąd kmieciów. Ci zaś, stając w obronie swych swobód a zarazem tożsamości, postanawiają walczyć z tyranem.

Wielki dramat historyczny nie przypadł do gustu Jerzemu Hoffmanowi i Józefowi Henowi (współautor scenariusza), którzy postanowili poprawić go na swój sposób. *Narracja i dramaturgia „Starej baśni”* – mówi reżyser – *jawią się dzisiaj jako anachroniczne. Kraszewski nie jest pisarzem klasy Sienkiewicza. Nie stworzył tak barwnych postaci jak autor „Trylogii”, nie miał takiego jak on poczucia dramaturgii i umiejętności budowania wartkiej akcji. Nie wdając się w dyskusję nad artystycznymi walorami prozy Kraszewskiego, zauważmy tylko, że pisarz nie musiałby być zmartwiony tego rodzaju opinią. W swoich pracach teoretyczno-lite-*

rackich z 1843 r. dawał wyraz przeświadczeniu, że ideałem byłaby powieść historyczna całkowicie pozbawiona fikcji. A ponieważ próby zastosowania tego programu w praktyce nie przyniosły oczekiwanych rezultatów, zdecydował się na ustępstwa. Pozostaje faktem, że dla Kraszewskiego to, o czym mówi Hoffman, zdaje się kwestią drugorzędną wobec prawdy historycznej zawartej w powieści. Co oczywiście nie przeczy temu, że dla dobra dzieła filmowego nie należy wprowadzać do fabuły niezbędnych zmian, które tę prawdę mogą wypuklić i ułatwić jej odbiór.

W ramach „ufilmowania” anachronicznej powieści, obaj scenarzyści dokonali nader licznych zmian. Głównym bohaterem całej historii uczynili Ziemowita (częściowo zastępuje powieściowego Domana), który nie jest miejscowym kmieciem, lecz po wielu latach przybywa w rodzinne strony z kraju Wikingów i zakochuje się w Dziwie przeznaczonej na kapłankę. Ta, wbrew swojemu literackiemu pierwowzorowi, od pierwszego wejścia odwzajemnia uczucie, któremu na przeszkodzie staje nieubłagana wola rodziców związanych ślubem. Filmowy Piastun, zamiast być spokojnym i cichym kmieciem, jak mu Kraszewski przykazał, jest pierwszym zbuntowanym przeciw Popielowi. Ten zaś nie poślubił żadnej Niemki z za-

cnego rodu, lecz żyje z kobietą niewolną, z którą ma dziecko, a która nakłania swego pana do zbrodni, byle tylko jej syn mógł być w przyszłości prawowitym władcą. Zmiany w układach rodzinnych na dworze są bardzo istotne, ale pozwalają twórcom filmowym na wyeksponowanie i pogłębienie zawartego w powieści wątku walki o władzę. I gdyby na tym scenarzyści zakończyli swoje i tak znaczące modyfikacje, można by jeszcze uznać, że nie naruszyli samego ducha książki. Ale dlaczego Popiel wzywa na pomoc przeciw zbuntowanym kmieciom nie wojska niemieckie tylko... Wikingów? W ten sposób rozbiciu ulega to, co stanowi jądro powieści – przeciwstawienie żywiołu słowiańskiego i germańskiego, tak istotne dla wizji historii w ujęciu Kraszewskiego. Ma to oczywiście dalsze konsekwencje, bo ukazany konflikt przestaje być konfliktem między dwiema kulturami i dwiema wizjami świata, a zostaje ograniczony do zwykłej, chociaż krwawej, rozprawy między panem i poddanymi.

Wraz z uproszczeniem centralnego dla książki problemu następuje daleko posunięta schematyzacja i powierzchowność w prezentowaniu mentalności bohaterów powieści, których nie potrzeba już konfrontować z przedstawicielami innych kultur. Ostatecznie można odnieść wrażenie,

że świat filmowej „Starej baśni” zaludniają ludzie nieomal nam współcześni (tyle że przeważnie nieco mniej rozgarnięci), których przebrano w dziwne stroje.

Można teraz postawić zasadnicze pytanie: Co reżyser proponuje widzowi w zamian za zdradę ducha literackiego pierwowzoru? Widocznym na pierwszy rzut oka zyskiem jest niewątpliwie dynamiczna akcja. Ale z drugiej strony to właśnie narzucone tempo pozbawia „Starą baśń” epickiego oddechu i sprawia, że atmosfera baśni czy legendy gdzieś niepostrzeżenie się ulatnia. To pośpiech wreszcie zmusza do uproszczeń w charakterystyce postaci i konstrukcji epizodów, które następując jedne po drugich miejscami przypominają komiks. A wyeksponowany wątek miłosny i przesadzony happy end tylko to wrażenie pogłębiają.

Wielka szkoda, że od tego roku w szkołach zastąpi się lekturę „Starej baśni”, podobnie jak wielu innych, wyjściem do kina.

Jan Pniewski



książki

ŻYĆ, ABY WIERZYĆ

Jarosław Mikołajewski

Którzy mnie mają

**Wyd. Świat Literacki
Izabelin 2003, ss. 78**

Jarosław Mikołajewski z tomu na tom wierszy jest bliżej istoty ludzkiej. Jej zwykłych doczesnych spraw, lecz przede wszystkim jej tajemnicy, ukrytej na granicy życia i śmierci. We wszystkich poprzednich zbiorach wierszy jego empatyczna natura, miłosny dynamizm, spełniały się w penetrowaniu prawdy o związkach między bliskimi ludźmi, także między ludźmi a innymi stworzeniami. Poeta pragnął wszystkim *użyczyć głosu*. Znaleźć miejsce, gdzie *tęczą się ich niemożności*. *Stopić w jedno ich kruchość i zadatki na wieczność*.

Kiedy pisałam o poprzednich zbiorach wierszy Mikołajewskiego („PP” 3/1992; 6/2001), podkreślałam szczególnie miłosny zapał poety w obejmowaniu bliskich słowami czułości i pamięci. Przywoływałam też moje ulubione wiersze ze zbioru „Nie

dochodząc Pięknej” (Wyd. Świat Literacki, 2001) – „Krwiak” i „Modlitwa o skazę” – wskazując na antyestetyzm i antypragmatyzm artystyczny i moralny poety. *Modlę się wierszem rwanym / nagiętym do ułomności*. Takie było przewrotne motto Mikołajewskiego z poprzedniego zbioru, który był też przecież rodzajem stylistycznego popisu autora wiersza „Materac”.

W zbiorze „Którzy mnie mają” poeta zrobił jeszcze krok dalej czy głębiej ku prawdzie ludzkiego losu, ku niewiadomej kształtującej naszą egzystencję i nasze o niej wyobrażenie. Odnaleźć można w jego postawie jakby odwrócenie pospolitej ludzkiej pocięchy. Nie – wierzyć, aby żyć, lecz – żyć, aby wierzyć – to zdaje się być ideą przewodnią poszukującej duszy poety. Subtelność i determinacja jednocześnie w doświadczaniu na sobie przypadków człowieka myślącego i czującego sytuują Mikołajewskiego w gronie poetów najwrażliwszych i najdramatyczniejszych zarazem: od Dantego, Szekspira, przez Mickiewicza, Norwida, Rilkego, Leśmiana, po Miłosza i J.M. Rymkiewicza. Dialogi poety z umarłymi zawsze były najwyższej próby; teraz Mikołajewski osiąga także szczyty przenikliwości w rozmowach z żywymi i z samym sobą. Pierwszy wiersz zbioru pt. „Kamienność” wprowadza tę tonację najwyższej powagi i tajemnicy jednocześnie.

śnie. To relacja z imaginacyjnej czy empatycznej podróży w śmierć:

*Jeżeli śmierć
jest jak wczorajszy sen
to jestem kimś kto powrócił
z tamtej strony*

*przez grząskie pierzyny
przez kopce tłustych ziaren*

*Jeżeli powróciłem
właśnie z tamtej strony
zaświadczam że jej brzegi są
jak wydmy gorące*

*że głowa głębokiego szuka na nich
[spoczynku*

*i myśli nie są przy was
którzy zostajecie*

Owo rozstanie „na próbę” z bliskimi-żywymi jest dla poety doświadczeniem wielce traumatycznym, gdyż wiersz kończy się słowami: *Ale po przebudzeniu / szukam was wszędzie*. Mikołajewski, jako piewca miłosnych więzi z żywymi i umarłymi, tutaj postawił siebie z drugiej strony, by udowodnić samemu sobie i nam, czytelnikom, niemożność oderwania się od doczesnych miłosnych korzeni. I chociaż jeszcze w drugim wierszu zbioru – „Łąka” – próbuje antycypować czy wypraszać u Najwyższej Instancji

swoją własną śmierć – jako wyraz zawstydyenia urodą i cielesną świetnością córek w zestawieniu z własną nieatrakcyjnością, wiersz trzeci z kolei – „Kora” – jest już poniekąd zgodą na status quo w podwojonej postaci: siebie żywego i umarłego. To z tego właśnie wiersza pochodzi parafraza w tytułowy zwrot: *którzy mnie mają*. Wiersz w sposób niezwykle prosty i wyrafinowany jednocześnie wyraża stan ducha człowieka zaangażowanego miłości w stosunku do bliskich żywych i umarłych:

*Moi bliscy zmarli i moi bliscy żywi
żyją po przeciwległych stronach
tego samego snu*

*jedni mają mnie nocą
która dla nich jest dniem*

*drudzy mają mnie w dzień
po którym brodzę prawie po
[omacku]*

Dla jednych składa się *dziennik*, dla drugich *spisuje się sennik*. Cała reszta tomu jest jakby glossą do pierwszych trzech wierszy, w których przedstawione zostały zasadnicze dla poety sprawy ciała i ducha. „Kora” to przy okazji sugestywne nawiązanie do antycznego mitu Kory i Demeter, w którym umarła córka – Kora, w tym przypadku alter ego poety – tylko na krót-

kie okresy może za zgodą bogów wracać do żyjącej matki. Resztę czasu spędza w krainie zmarłych.

Programowa wręcz zmysłowość poety staje się w jego wierszach gwarantem metafizyczności manifestowanej z równą siłą. Bycie „tu” i „tam” za sprawą poetyckiego słowa jest nie tylko możliwe, ale i nieuniknione, podobnie jak coraz ściślejsze związki z żyjącymi i nieżyjącymi współbraćmi poety. Intensywność miłosna nabiera tu takich wymiarów, obejmuje takie przestrzenie, że wciąga język poety w najprzedziwniejsze gry. Tak dzieje się w wierszach: „Area aerea”, „Strefa wolnocłowa”, „Sol verus”, „Życie w soplu”, „Życie krótsze o wiersz”, „Gwiazdy”, „Film”, „Tren poniewczasie”, „Podmiot domyslny”. „Lilia Bertranda de Born”, „Trzy wiersze o obcych językach”, „Soliloquium”, „Co milczy co śpiewa”, „Zbite szklanki”. Tych kilkanaście wierszy to pulsujący na granicy życia i śmierci zmysłowo-metafizyczny trzon zbioru, w którym dokonują się największe wysiłki poety, aby utrwalić to, co niemożliwe. A więc życie bez śmierci i śmierć bez życia. Poezja Mikołajewskiego to liryczny dowód nie wprost na nierozdzielność obu tych pojęć, obu tych stanów. I jednocześnie hymn ku czci wszelkiego stworzenia w całej jego piękności i ułomności. I pochwała wszystkiego jako źródła poezji, jak

w przejmującym liryku „Życie krótsze o wiersz”, w którym niewidomy chłopiec karmi w parku wiewiórkę, a poeta schyla się nad wózkiem ze śpiącą córką, *żeby zapisać pomysł / na poemat / o bezinteresownym zachwycie*.

Są w tym zbiorze wiersze z innej jeszcze sfery, chociaż u Mikołajewskiego, jak u każdego dobrego poety, wszystkie wątki łączą się w wyraz nieustającej pieśni adoracji i dziękczynienia z wyraźnym podtekstem religijnym. I chociaż adoracja często wiąże się tu z niepokojem i niepewnością, a dziękczynienie z poczuciem zagrożeń skończonością każdego z przenikanych wyobrażeń światów, są to stany przynależne z natury ludzkiej istocie i tylko pogłębiają, w tym przypadku, ogólną ekspresję zgody na istnienie. Ta „inna sfera” dotyczy zresztą również w zasadniczej mierze przygód z istnieniem, jego najsztudniejszych przechyłków ku świadomemu przeżywaniu wszelakich doznań i poznań. Piękny wiersz „Dzieciństwo” jest próbą spojrzenia na ten etap życia z innej nieco, niż zazwyczaj to robimy, perspektywy: *jak gdyby było / a było tylko filtrem dla oczu // żeby nie zobaczyć / czy żeby nie oślepnąć ten muślin? // a jeśli z niego wyrosnę i zdejmę / wówczas umrę? // czy gładeką pokryję się skórą?*

Mikołajewski pojmuje dorosłość, dojrzałość, jako nieustający proces

poszukiwania tożsamości: przez kontakty z żywymi i umarłymi, przez podglądanie własnego i cudzego dzieciństwa i starości, poprzez przenikanie zasłony wieczności, także przez rozszyfrowywanie kodów języka, niebagatelnego źródła wiedzy o nas samych i o całych pokoleniach:

*słowo donieść
i dobieć*

*niech dokona
i niech odniesie*

(„Aport”)

Tematy metajęzykowe pojawiają się też w innych wierszach, np. „Paternoster”, w którym czytamy takie prośby modlitewne: *słowa naszego nieobfitych daj nam dzisiaj / i wymaż zbyteczne przecinki / jako i my czytamy twoje dobre intencje / pomiędzy wierszami*. Metaforycznym zapisem powołania artysty może być także wiersz „Ujęcie wody”, kończący się słowami: *rozumiem / co znaczy powołanie słońca // ująć samo źródło // poznać wodę u jej narodzin / od strony śmierci i tęczy*. Czyż nie tak należałoby również patrzeć na powołanie Boga stwarzającego człowieka? W innych wierszach, np. „Łazienka”, odczytujemy także sakralne odniesienia:

*wiersz w chwili poczęcia
okazja do wniebowzięcia*

*kto zapisał
odebrał już swoją nagrodę.*

Powołaniem pisarza, poety, wie-
my to nie od dziś, jest „dawać świadectwo”. W języku Mikołajewskiego
ten Herbertowski postulat brzmi, jak
już wspomniałam, nieco inaczej: „żyć,
aby wierzyć”. I choć wiara poety pod-
szyta jest lękiem i wątpieniem, kto, jak
on, potrafi powiązać w jednym tańcu
życie i śmierć, tak, aby miały sens nie-
rozzerwalnej Jedności:

*to życie wszystko i nic
to my żywa rana i bicz*

*nie żywa rana i bicz
my mętna woda i znicz*

*nie mętna woda nie znicz
my srebrna włócznia i dzicz*

*nie srebrna włócznia nie dzicz
my wściekły ogar i smycz*

*nie wściekły ogar nie smycz
my senne ciało i prycz*

*nie senne ciało nie prycz
śmierć nasza wszystko i nic*

Niech zacytowany wiersz „Taran-
tela” stanie się dla nas przepustką do
tej tajemnicy, z którą wciąż się zмага
Jarosław Mikołajewski i inni poeci.

Adriana Szymańska

OPOWIEŚĆ O OSTATNICH „NIOŚĄCYCH MIŁOŚĆ”

Aleksander Jurewicz

Prawdziwa ballada o miłości

„Znak”,

Kraków 2002, ss. 192

„Prawdziwa ballada o miłości”
gdańskiego autora, który debiutował
w drugiej połowie lat 70. jako poeta
i przez niektórych krytyków zalicza-
ny jest do „pokolenia 76”, została la-
tem br. nominowana przez kapitułę
Nagrody Literackiej im. Józefa Mac-
kiewicza (w jej składzie są m.in. Wło-
dzimierz Bolecki, Marek Nowakow-
ski, Włodzimierz Odojewski) do tego
wyróżnienia – przywracając wiarę
w prawidłowość funkcjonowania
przynajmniej niektórych mechani-
zmów współczesnego życia literackie-
go, którą to wiarę ukrusza corocznie
celebrowany przy fanfarach rytuał no-
minowania książek kandydatek do Na-
grody Nike (zdeteminowany na ogół,
szczególnie w dziale prozy, przez kul-
turę doraźnej mody, mediów i pienią-
dza).

Pierwsza prozatorska pozycja Ju-
rewicza „Lida” zdobyła rozgłos dzie-
ki przyznaniu jej (i wręczaniu podczas

pierwszego i ostatniego wspólnego zjazdu polskich pisarzy krajowych i emigracyjnych w Warszawie przed dziesięciu laty) Nagrody Czesława Miłosza, a także Nagrody Fundacji Marii i Jerzego Kuncewiczów. „Lida”, podobnie jak następna powieść Jurawicza „Pan Bóg nie słyszy głuchych”, mieści się w silnie zaznaczającego swą obecność w naszej prozie nurcie „autolustracyjnym”, w którym pisarze z nowej, otwierającej się po 1989 r. perspektywy wracają do swoich własnych – choć konfrontowanych z dawnym otoczeniem społecznym i okolicznościami dziejowymi – doświadczeń i przeżyć z lat dzieciństwa oraz młodości, z totalitaryzmem w tle. Jak u innych autorów tego nurtu, i u Jurawicza nad resentymentami, impulsami „dekomunizacyjnymi” i rozliczeniowymi w stosunku do epoki PRL-owskiej przeważają sentymenty i fascynacja niezwykłym misterium dzieciństwa spędzanego na białoruskich Kresach, a potem, po repatriacji do Polski – atmosferą wspomnień kulturowanych w rodzinie; polityka zostaje tu podporządkowana uniwersalnej etyce i estetyce. Temat etnicznej konfrontacji, mieszania się kultur ludności napływowej, głównie ze wschodu, i lokalnej, autochtonów i Kaszubów na ziemi gdańskiej, zajmował w latach 90. uwagę wielu prozaików Wybrzeża, m.in. Bolesława Faca, Stefana

Chwina, Pawła Huellego, inspirując ich wszakże głównie do eseistycznych rozważań, historiozoficznych analiz czy estetycznych eksperymentów. Jurawicz mniej zajmuje się historycznymi implikacjami i ideowymi komplikacjami powojennego tygla etnicznego. Píše o swoich problemach sercem i duszą – ukształtowaną przede wszystkim w kresowym mateczniku dzieciństwa. Ów rodowód wschodni to najbardziej doniosła treść jego duchowej egzystencji, odzwierciedlająca się w jego twórczości, czego przykładem najnowsza „Prawdziwa ballada o miłości”; prawdziwa – bo SIAM-TAD, bo dziś prawdziwych ballad już nie ma, bo jak przepowiada narrator swoim bohaterom: *idzie czas bez miłości, bez pożądania, bez tęsknienia i ładnych wspomnień, ale tam nas nie poprowadź...*

W powieści „Pan Bóg nie słyszy głuchych” narrator zniża się do punktu widzenia swego dziecięcego bohatera, poddaje się perspektywie poznawczej małego Alika, przybyłego do Polski z białoruskich kresów dawnej Polski – który na świat patrzy oczyma pragnącego go uchronić przed zagrożeniami „dorosłego” świata niedobrych czasów swego dziadka. Narrator ten (z którym identyfikuje się nie raz otwarcie autor) często w bezpośrednich słowach zdaje się przejmować bolesną kwestię swego wykorze-

nienia – nie tylko z krainy pięknego dzieciństwa w Lidzie, ale też ze swojej niszy bytowej, naturalnego środowiska duchowego; prześladuje go wskutek tego natrętne poczucie własnego niedopełnienia, *przepołowienia* i stałego niezrealizowania w nowej rzeczywistości, wyrwywają mu się westchnienia: *Może to tylko smutek, który mnie zawsze tutaj dopada, smutek przeżywany nawet we śnie, choć ten zdaje się być snem kogo innego. Coś się zmieniło, może to już nie noc, ale drugie życie nieoczekiwanie zaczęte i nie potrafię pójść jego nieznanymi ścieżkami, nie wiem, co ze sobą począć...*

Podobne gorzkie autorefleksje stoją u genezy następnej powieści Jurawicza, „Prawdziwej ballady o miłości”, w której autor, oddalając się od nieprzyjaznego mu współczesnego czasu, z pełną determinacją i przejęciem wraca na szlaki jedynych dobrze mu znanych ścieżek... Wraca, konfabulując piękną opowieść – jako nie tylko tradycyjna nadrzędna „instancja” narratorska, ale już jako zaangażowana i w swoisty sposób biorąca udział w akcji, choć utajniona jej postać, do czego przyznaje sobie pełne prawo: upoważnia go do tego własna domyślna, niejako ante que obecność w odtworzonym na kartach powieści dramacie uczuć. Z bohaterką „Ballady...”, Niną zakochaną bez pamięci

i jak to się mówi na zawsze w Michał – fatalnym zbiegiem okoliczności synem rosyjskiego naczelnika miejscowej obłasti, łączy go bowiem najbardziej osobisty związek: w jej historię wpisuje portret duchowy i przeżycia własnej matki. Kiedy znajduje odpowiedni moment, włącza się do akcji fabularnej, dopisując swój komentarz do niej, rozsądzając z perspektywy swojej wiedzy i swojej epoki ówczesne dylematy, niezrozumiałe dla bohaterów, przemawia do Michała, stara się interweniować bodaj wyobraźnią, emocją w bieg akcji, która toczy się ku nieodwołalnemu okrutnemu dla miłującej się pary finałowi, modli się razem z Niną: *Uczyń nas ostatnimi niosącymi miłość. Spraw, żeby ona nigdy nie wypadła z naszych dłoni...* Buduje swoją konstrukcję „prawdziwej ballady” na przekór otaczającej go pragmatycznej, podporządkowanej technice i mamonie, cywilizacji – korzystając przy tym z ulgowej taryfy gatunku, który dopuszcza styl i język, jaki w innej powieści mógłby razić sentymentalnym patosem, czułościowym słownictwem. W tej klechdzie wspartej na realistycznym podłożu wspomnień miłość staje się główną witalną siłą motywującą i „napędzającą” ludzki świat; zasadniczy balladowy wątek – zakładający zazwyczaj paralelizm ludzkich losów i procesów zachodzących

w przyrodzie – rozgrywa się tu jakby w centrum wszechświata (*W tej jednej chwili na małym skrawku ziemi, w mroku grudniowego wieczoru, oni stoją przed sobą*): kiedy bohaterka idzie na spotkanie, na którym w noc wigilijną podzieli się z ukochanym „opłatkiem kartoflanym”, słyhać, jak nad nią „skrzypią koła” turlającego się po niebie Wielkiego Wozu. Otoczenie naturalne niemal jak żywy organizm uczestniczy w tym spektaklu „prawdziwej miłości”.

Mieczysław Orski

PRÓBA OBIEKTYWNEGO SPOJRZENIA

Antoni Kuczyński (red.)

Kościół katolicki na Syberii.

Historia. Współczesność. Przyszłość

Wyd. Silesia DTSK
Wrocław 2002
ss. 780.

W 1994 r. Ośrodek Badań Wschodnich Uniwersytetu Wrocławskiego przy współpracy z Wyższym Seminarium Duchownym OO. Salwa-

torianów w Bagnie zorganizował pierwsze spotkanie „sybirologów”, poświęcone losom Polaków w Kazachstanie, ich historii i czasom współczesnym. Trzy lata później odbyła się druga konferencja, w ramach której przybliżono historię i kulturę narodu polskiego na Syberii. Natomiast w 2001 r. we Wrocławiu i Krzydlinie Małej odbyła się trzecia międzynarodowa konferencja pt. „Kościół katolicki na Syberii. Historia – Współczesność – Przyszłość”, której organizatorami był Ośrodek Badań Wschodnich, Instytut Historyczny Uniwersytetu Wrocławskiego, Centrum Duchowości Klaretyńskiej w Krzydlinie Małej oraz Stowarzyszenie „Wspólnota Polska”. Za program i organizowanie sponsorowania tychże konferencji odpowiadał dr Antoni Kuczyński, badacz Syberii i dyrektor Ośrodka Badań Wschodnich. On też przyczynił się do zebrania materiałów konferencyjnych i ich redakcji, dzięki jego staraniom mogła powstać niniejsza publikacja, będąca pokłosiem trzech wyżej wspomnianych konferencji. We Wrocławiu w 1998 r. ukazała się wprawdzie publikacja zbierająca materiały dwóch pierwszych konferencji pt. „Syberia w historii i kulturze narodu polskiego”. Została ona zadedykowana badaczowi tubylczych ludów Dalekiego Wschodu, a zwłaszcza mieszkańców Sachalinu, Bronisła-

wowi Piłsudskiemu w 80. rocznicę jego śmierci. W 2002 r. w Moskwie dzieło to ukazało się w języku rosyjskim, co było ważnym wydarzeniem. Dotąd bowiem w publikacjach rosyjskojęzycznych Polacy przedstawiani byli wyłącznie jako buntownicy i rewolucjoniści. Dlatego ów złożony polsko-rosyjski kontekst historyczny przyczynił się do zorganizowania przez Ośrodek Badań Wschodnich kolejnej konferencji, poświęconej tym razem Kościołowi katolickiemu za Uralem.

26 VI 2001 r. w Auli Leopoldyjskiej Uniwersytetu Wrocławskiego rozpoczęła się konferencja poświęcona Kościołowi katolickiemu na Syberii. Przez dwa kolejne dni konferencja odbywała się w Centrum Duchowości Klaretyńskiej w Krzydlinie Małej. Przedstawiono 45 referatów w ramach dwóch sekcji: historycznej i współczesnej. Prelegenci, wśród których dominowali historycy i etnolodzy, reprezentowali różne ośrodki badawcze, nie tylko z naszego kraju, ale także Rosji. Wśród tych ostatnich byli zarówno Rosjanie, jak i Polacy z Rosji. Prelekcje objęły czas od XIII w. aż po współczesność, koncentrując się jednak na XIX i XX w. O ile bowiem w XIX w. Kościół katolicki, jako instytucja obca i niewygodna dla Imperium Rosyjskiego, pragnął objąć opieką duchową polskich zesłańców, zwłaszcza za po-

wstaniu styczniowym, o tyle w XX w. jawnie prześladowany przez komunistyczną władzę, starał się podtrzymać na duchu polskich więźniów w gułagach. A zatem Kościół wspierał zesłańców nie tylko duchowo, ale także stał się niejako obrońcą polskości. Przykładem takiej działalności religijno-patriotycznej był zwłaszcza o. Rafał Kalinowski, o którym wielokrotnie wspomina niniejsza publikacja.

Zbiór prelekcji poświęcony Kościołowi katolickiemu na Syberii wraz z indeksem nazwisk opracowanym przez Teresę Netter stworzyły pokaźną książkę. Publikacja próbuje ukazać zobiektywizowany obraz stanu rzeczy w kontekście historyczno-kulturowym Kościoła na Syberii. Wskazuje ona na ścisły związek Kościoła katolickiego z narodem polskim na Syberii. I chociaż większość Polaków znalazła się za Uralem nie z własnego wyboru, to nie brakowało także tych, którzy przybyli na Syberię z ciekawości albo ze względu na jej tajemniczość bądź piękno. Niniejsza książka stara się ukazać m.in. jeden z paradoksalnych faktów: Syberia miała stać się krainą niewoli, ale dzięki wysiłkowi jej mieszkańców stała się ziemią ludu wyzwolonego. Słabe jednostki ginęły na Syberii, ale ludzie twardzi, silni, z określonym systemem wartości dokonali swego rodzaju samowyzwolenia. Polacy z zasady zaliczali się do tej

właśnie grupy. Dlatego Kościół katolicki w Rosji postrzegany był jako element obcy i niebezpieczny, a ponadto zagrażający żywej w Rosji idei państwowości. Natomiast dla Polaków przejście na prawosławie byłoby równoznaczne ze zdradą swojego narodu. Dlatego Kościół katolicki stanowił dla Polaków po rewolucji październikowej istotny element kontrrewolucyjny i antykomunistyczny. Dlatego też władze państwowe, najpierw carskie, a później komunistyczne, zabraniały kapłanom-zesłańcom sprawowania nabożeństw oraz zwyczajnej posługi duszpasterskiej wśród katolików, co przyczyniało się do prowadzenia działalności konspiracyjnej.

Ze względu na powiększającą się grupę zesłańców-katolików w II połowie XIX w. Kościół katolicki na Syberii miał własne, rozwijające się jednostki administracyjne. W ramach tej administracji kościelnej istniały wielonarodowościowe parafie oraz organizacje charytatywne. Przy większych liczebnie parafiach nauczano języka polskiego, mimo narastającej rusyfikacji. Kościół katolicki na Syberii rozwijał się cały czas aż do lat 20. XX w. Po rewolucji październikowej starano się ograniczyć samodzielność i niezależność Kościoła. Kult publiczny postrzegany był czasami jako demonstracja antypaństwowa wraz ze wszystkimi konsekwencjami prawnymi i poli-

tycznymi. Lokalne władze komunistyczne dążyły wręcz do likwidacji Kościoła katolickiego w tym regionie. Po upadku komunizmu Kościół katolicki zaczął się odradzać. Przywrócone zostały na Syberii katolickie struktury kościelne, przeciwko czemu w sposób stanowczy wystąpił Rosyjski Kościół Prawosławny, zwłaszcza po utworzeniu struktur diecezjalnych na całym terytorium Rosji. Mimo to niniejsza publikacja stara się podtrzymać ducha ekumenizmu. Chociaż bowiem większość prelegentów to katolicy (świeccy i duchowni), to jednak niektórzy z nich są członkami Kościoła prawosławnego. Nie było jednak duchownych prawosławnych, zabrakło również przedstawicieli Kościołów protestanckich.

Wielu spośród autorów niniejszej publikacji to mieszkańcy Syberii, którzy w swoich wystąpieniach nie tylko dzielili się ze słuchaczami zdobytą wiedzą, ale także doświadczeniem życiowym. Dlatego publikacja ta winna być uznana za pionierską próbę obiektywnego spojrzenia na Kościół katolicki na Syberii z różnych punktów widzenia. Z drugiej strony, niektóre jej sformułowania raczej dalekie są od obiektywnego spojrzenia na chrześcijaństwo w Rosji, a także obce duchowi ekumenizmu, którym winna być przepojona ta książka, o czym zapewnia autor przedmowy, prof. dr

Krystyn Matwijowski, przewodniczący Rady Naukowej Ośrodka Badań Wschodnich Uniwersytetu Wrocławskiego (por. s. 8). Chodzi tu zwłaszcza o niektóre sformułowania występujące w przedmowie, gdzie rozpoczynający lekturę czytelnik dowiaduje się, iż słuchaczami prelekcji byli też *studenci Uniwersytetu Wrocławskiego i klerycy z Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławiu oraz Wyższego Seminarium OO. Klarętyńów, którzy przygotowują się m.in. do pracy misyjnej na Wschodzie, zwłaszcza na syberyjskich obszarach Rosji, gdzie już obecnie w dalekim Krasnojarsku noszą wiernym słowa Dobrej Nowiny* [podkreślenie – M.B.]. Tym też środowiskom na pewno służyć będzie prezentowana publikacja (s. 7). Ale czy powyższe słowa, w których traktuje się Rosję jako kraj misyjny, gdzie dopiero dzięki katolickim duchownym trafia na Syberię Dobra Nowina, nie podważają głównego zamierzenia tejże publikacji, aby spróbować obiektywnie spojrzeć na sytuację Kościoła katolickiego i Polaków na Syberii? Należy tu bowiem przypomnieć, iż w oficjalnym dokumencie Papieskiej Komisji „Pro Russia” pt. „Zasady ogólne i wskazania praktyczne dla koordynowania pracy ewangelizacyjnej i zaangażowania ekumenicznego Kościoła katolickiego w Rosji i w innych krajach Wspólnoty Niepodległych Państw”

z 1 VI 1992 r. w sposób jasny i wyraźny stwierdzono, iż Rosja nie jest krajem misyjnym, a Rosyjski Kościół Prawosławny też jest Kościołem Chrystusowym głoszącym Dobrą Nowinę. W tym też kontekście musi być również postrzegana działalność duszpasterska Kościoła katolickiego na Syberii i w tym duchu winni spełniać posługę duszpasterską duchowni katoliccy na tym obszarze. Z drugiej strony można podzielać życzenie autora przedmowy, aby prezentowana publikacja pomogła wszystkim osobom przygotowującym się do pracy duszpasterskiej na Syberii wśród katolików zrozumieć ich historię. W końcu jest ona próbą obiektywnego spojrzenia na to złożone zagadnienie.

Marek Błażej SJ

ABECADŁO ŻURNALISTY

Mariusz Ziomecki,
Krzysztof Skowroński,
Tomasz Lis

**ABC dziennikarstwa.
Wskazówki i porady
nie tylko dla
początkujących**

Wyd. Axel Springer Polska,
Warszawa 2002, ss. 95 + CD.

Wielu dziennikarzy, także tych „z nazwiskiem” i autorytetem, twierdzi, że dziennikarstwa nie można nauczyć się w szkołach. Więc chyba tym bardziej nie da się go nauczyć z książek. A przecież jest wiele uczelni i jeszcze więcej książek uczących dziennikarstwa. By nie być gołosłownym, przytoczę dwa cytaty świadczące o tym, że profesjonaliści nie mają w poważaniu zawodowych ani uniwersyteckich studiów dziennikarskich.

Pierwszy pochodzi z miesięcznika „Press”, opiniotwórczego pisma poświęconego mediom. Janina Paradowska, publicystka „Polityki”, uznana przez kolegów za Dziennikarza Roku 2002, mówi: *Uważam, że tego zawodu nie da się nauczyć w szkole (...)* Sama trzy semestry studiowałam na podyplomowych studiach dzienni-

karskich i nie skończyłam ich (...) Nie były mi one do niczego potrzebne, bo jeden dyplom już miałam.

Drugi cytat znalazłem w magazynie „Empik News”. Katarzyna Kolen-da-Zaleska, reporterka TVN 24 i stała współpracowniczka „Tygodnika Powszechnego” stwierdza: *Uważam, że jeśli ktoś chce być dziennikarzem, to nie powinien wybierać studiów dziennikarskich, ale pokrewne kierunki (...)* Skończyłam polonistykę na Uniwersytecie Jagiellońskim, a ponieważ w pracy bardzo potrzebne mi było prawo, to musiałam się go sama douczyć.

Utrzymanych w tym tonie wypowiedzi ludzi mediów można przytoczyć znacznie więcej.

Niemniej, kierunki i specjalności dziennikarskie na państwowych uczelniach są oblegane. Uczelnie niepaństwowe też masowo kształcą dziennikarzy, zaś różne podręczniki dziennikarstwa, których nie brakuje w księgarniach, sprzedają się dobrze.

Najnowsza książka na dziennikarskim rynku podręcznikowym, czy – lepiej – poradnikowym to „ABC dziennikarstwa. Wskazówki i porady nie tylko dla początkujących”. Książkę tę mocno skrytykowali znawcy mediów z Uniwersytetu Warszawskiego; przyznali to zresztą sami autorzy podczas jej promocji w Lublinie. Na spotkanie z nimi, które odbyło się w jednej z największych sal KUL,

przyszło ok. 300 osób, głównie studentów z obu lubelskich uniwersytetów. To kolejne potwierdzenie, że zainteresowanie dziennikarstwem młodzieży jest wielkie. Ale lubelscy dziennikarze-praktycy spotkanie zlekceważyli. To też jakiś syndrom.

Nie da się ukryć, że głównym (ale na pewno nie jedynym) atutem tej książki są jej autorzy, aktualne gwiazdy polskiej żurnalistyki. Tomasz Lis, szef zewsząd komplementowanych „Faktów” w TVN; Krzysztof Skowroński, współtwórca sukcesów Radia Zet, radiowa osobowość, który obecnie ma gorszą passę, prowadzi program w Polsce, ale nadal chyba szuka własnego miejsca, miejsca tej rangi, jakim było „Śniadanie Radia Zet”. Trzeci z autorów, najstarszy i najmniej znany publicznie, choć w branży dziennikarskiej znany jest doskonale. To doświadczony i mądry dziennikarz, redaktor i publicysta – Mariusz Ziomecki, od kwietnia 2003 r. naczelny „Super Expressu”, najpopularniejszego polskiego tabloidu. Książkę pisał jeszcze jako naczelny miesięcznika „Profit” i tak jest w niej przedstawiany. Ale redagowanie tabloidu było – jak mówił na KUL – jego marzeniem od lat.

Ci trzech dziennikarze są oczywiście magnesem i uzasadnioną nadzieją na wydawniczy sukces książki. „ABC dziennikarstwa” warta jest przeczytania przede wszystkim dlatego właśnie,

że napisali ją ludzie, którzy w dziennikarstwie odnieśli sukces. W „ABC dziennikarstwa” Ziomecki pisze o prasie, Skowroński o radiu, Lis o telewizji. Oczywiście, ich widzenie mediów jest dyskusyjne. I nie może być inaczej. Prawie z każdą ich opinią można polemizować, ale chyba żadnej nie da się odrzucić jako całkowicie nieuzasadnionej. Ziomecki radzi adeptom dziennikarstwa, by *zaczynali od gazety codziennej. Idealny jest dziennik, który okres największej świetności ma już za sobą, średnio ceniony na dziennikarskiej giełdzie (...) nawet w najslabszych dziennikach spotyka się doświadczonych redaktorów z pasją.*

To prawda i nieprawda (bo wielkie uproszczenie) w jednym. Prawda, bowiem nawet w różnych bulwarówkach znajdziemy wielu dziennikarzy i redaktorów z prawdziwego zdarzenia, z pasją, doświadczeniem, lepszych i uczciwszych od niektórych dziennikarzy z uznanych, prestiżowych tytułów. Ci, jakże często, świecą tylko odbitym blaskiem: tytułu i kolegów z redakcji, którym nie dorównują. Nieprawda, bowiem bardzo trudno przejść ze słabszego, do lepszego tytułu. Wyrwać się z lokalnego tabloidu i dostać etat w gazecie opiniotwórczej. Przy naborze preferowani są „dziewiczy” absolwenci studiów (głównie zresztą niedziennikarskich). Choć oczywiście od każdej reguły są

wyjątki. Tak jest teraz, za rok może być zupełnie inaczej.

Ale przecież „ABC dziennikarstwa” to nie jest naukowa praca, która analizuje, uśrednia i autorytatywnie wyrokuje. To autorska książka trzech dziennikarzy, którym się udało, którzy są wybitni, a o których – być może – za 10 lat nikt nie będzie pamiętał. Dziennikarstwo jest zawodem okrutnym. Ale tego też się od Lisa, Skowrońskiego i Ziomeckiego dowiemy. Nie robią młodzieży złudzeń, choć do zawodu zachęcają. I słusznie, bo to praca dająca wiele satysfakcji, pomimo tak wielu rozczarowań nieuchronnie z nią związanych.

Na dziennikarskie abecadło składa się siedem rozdziałów: jak się wciśnąć do zawodu, na czym polega robota, stan kasy, za co właściwie płacić, jak się wybić i zrobić karierę, czy trzeba się ześwinić, kto straszy w newsroomie. Na końcu książki znajdziemy pożyteczny i zarazem zabawny słowniczek terminów, także slangu dziennikarskiego. Słowniczek bardzo przydatny, dodatkowo wyjaśniający, czym jest np. news, co to są „twarde” i „miękkie” części gazety, zajawki, style book, lead itp. Słowniczek, przy całym swym wdzięku, też bardzo prawdziwy; np. w hasle „Sześć biur ogłoszeń” czytamy: *Ponieważ artykuły często gniewają ogłoszodawców, a w dobrych firmach redak-*

cja jest niezależna od biura ogłoszeń, jego współpraca z redaktorem naczelnym jest kwestią nadzwyczaj delikatną. Jak widać, nawet z takiego słowniczka początkujący dziennikarz może dowiedzieć się, czy pracuje w dobrej firmie... A po przeczytaniu hasła „Laska” zastanowić się nad kolegami, koleżankami i sobą: *Laska – zrobienie komuś dobrze na antenie (więcej informacji o tym gatunku dziennikarskim w TVP). W tej dziedzinie dziennikarstwa specjalizują się łodziarze i łodziarze.*

Do książki dołączony jest CD ROM. Ziomecki wyjaśnia, jak się makietuje gazetę, jakie teksty idą na czołówki wydań, czym wabią potencjalnych klientów okładki tygodników. To naprawdę dobry poradnik dla wydawców i redaktorów, szczególnie „prasy bardzo lokalnej”. Skowroński przedstawia informacyjne programy radiowe w kilku wiodących polskich rozgłośniach. Lis prezentuje swoich mistrzów dziennikarstwa telewizyjnego. Tę płytę z zainteresowaniem obejrzą (i zapewne godzinami będą analizować) zarówno uczniowie szkoły średniej na warsztatach dziennikarskich, jak i studenci kierunków czy wydziałów dziennikarskich wyższych uczelni. A i profesjonaliści, pewnie w domu, ukradkiem, pilnie już ją przestudiowali. I nawet jeśli wzruszyli ramionami, bo przecież to wszystko wie-

dzą od dawna, jestem przekonany, że wszystko takie zupełnie oczywiste dla nich nie było.

Można mieć pretensje, że autorzy są miejscami cyniczni. Są, ale z wdziękiem, np. Lis pisze: *Łóżko, jeśli otworzy drzwi, cóż, niech i tak będzie*. Ale zaraz dodaje: *W zmaganiach w news roomie (duża sala, w której pracują dziennikarze) łóżko nie da*. Niestety, bardzo trudno, o ile w ogóle można uprawiać ten zawód bez szczypty cynizmu. Ten dziennikarski cynizm jest odpowiednikiem wisielczego humoru różnych straceńców, jak wspinacze górcy czy harleyowcy.

Dlaczego ta dobrze czytająca się książka może jednak miejscami denerwować? I kogo? Myślę, że tych, którzy mają większą niż przeciętna świadomość siły mediów, rozumieją, na czym ona polega, nie zadowolają się sloganem o „czwartej władzy”. Lis, Skowroński i Ziomecki mogą denerwować, bo raczej radzą, jak dostać się do mediów, jak w nich przeżyć, jak się ustawiać, żeby osiągnąć sukces, mało zaś piszą o odpowiedzialności.

Czy jednak te pretensje są uzasadnione? Niekoniecznie. „ABC dziennikarstwa” nie jest ani pracą naukową, ani popularnonaukową, tylko tym, co obiecuje w tytule: abecadłem – wskazówkami i poradami. Oczywiście, autorzy tworzą tu, czy może raczej uro-

czo powielają, swoistą mitologię mediów; niby straszą horrorami, jakie czekają na młodych adeptów dziennikarstwa, ale w rzeczywistości przedstawiają pracę w mediach jako coś niezwykle atrakcyjnego i zupełnie wyjątkowego. Czynią ją atrakcyjniejszą i bardziej wyjątkową, niż jest w rzeczywistości. Kokietują. Np.: *Dziennikarstwo w jakimś sensie jest najbardziej banalnym zawodem na świecie. Wystarczy być ciekawym świata, patrzeć, widzieć, rozumieć, umieć to pokazać i przeanalizować. Proste? Albo: Dziennikarstwo to dziwny zawód. Dziwny, ale i pasjonujący. W tym fachu wszystko jest potrzebne, każda umiejętność może się kiedyś do czegoś przydać, ale nic nie jest konieczne. Aby zostać fizykiem, trzeba umieć liczyć, aby zostać kierowcą, trzeba mieć prawo jazdy – a w dziennikarstwie nawet nie trzeba umieć pisać*.

Gdybym był studentem i myślał, czy jakoś związać się z mediami, tę książkę miałbym na swojej półce. I co-dziennie wieczorem czytał sobie taką myśl Ziomeckiego: *Każdy, komu na prawdę zależy, w końcu się przebija. Pierwsza posada jest trudniejsza do zdobycia niż następne, ale w ciągu trzydziestu lat pracy w mediach jeszcze nie spotkałem wyjątku od tej reguły. Więc uszy do góry!* Może to i nieprawda. Ale jakże potrzebna na początku kariery zawodowej.

Jako człowiek związany z mediami od lat, przeczytałem abecadło z zainteresowaniem. I dowiedziałem się kilku nowych rzeczy o profesji, sporo o autorach książki i ... o sobie. Uwagi te rozpocząłem opiniami wybitnych żurnalistów na temat szkół dziennikarskich. Zupełnie inne opinie przeczytałem w omawianym tu dziennikarskim abccadle. Ziomecki pisze zdroworozsądkowo, że *szkoła dziennikarstwa może pomóc, w wielu z nich uczą ludzie naprawdę znający media, a jednocześnie dość bystrzy, żeby wyszukać sobie spokojniejsze i pewniejsze miejsce pracy niż redakcja. Warto jednak wybierać kursy, które prowadzą praktycy bieżący zatrudnieni w markowych tytułach. Ci wykładowcy starają się wylapywać obiecujący narybek. Zaś Skowroński stwierdza: Ukończenie szkoły dziennikarstwa jest drogą najbardziej prozaiczną. Ale to nie jest warunek ani konieczny, ani wystarczający do tego, aby zostać dziennikarzem. Szkoły dziennikarskie dają pewne pojęciowe obycie, pewne sprawności potrzebne przy wykonywaniu naszego zawodu, a także, co nie jest bez znaczenia, umożliwiają nawiązanie znajomości. Lis też nie wybrzydza na szkoły dziennikarskie. Zresztą, w całej tej naprawdę ciekawej książce wszyscy trzej zachowują trzeźwe spojrzenie na rzeczywistość. Nie mają kompleksów, to oczywiste. Z kom-*

pleksami nie doszliby w tym zawodzie tam, gdzie są obecnie. Albo bardzo głęboko je skrywają.

Jan Pleszczyński

POKUTA PONAD WSZYSTKO

Gad Lerner

Krucjaty. Tysiąc lat nienawiści

Wyd. WAM, Kraków 2003
ss. 152.

Taka książka mogła się ukazać tylko w XXI w. Nie tylko dlatego, że aby napisać o tysiącletniej historii, musi upłynąć ten tysiąc lat. Książka jest próbą spojrzenia na problem dialogu: chrześcijański Zachód – islam, Kościół katolicki – Żydzi, chrześcijański Wschód – chrześcijański Zachód, Izrael – świat arabski. Potrzeba było tysiąca lat, by rozpocząć dialog. Ile będzie potrzeba, by go zakończyć i po prostu rozmawiać i żyć? Bo w życiu nie prowadzi się dialogu, tylko się rozmawia. Autor, włoski dziennikarz, zebrał w jednym miejscu zapis ośmiu swoich reportaży z miejsc istotnych dla krucjat chrześcijańskiego Zachodu. Od razu musimy stwierdzić, że

książka nie jest studium historycznym. Nie jest także naukowym sporem o ostateczne rozumienie historycznego kształtu prawdy o krucjatach. Reportaże łączą refleksję o współczesności z wydawałoby się dziś już bardzo zamierzchłą historią. Ale czy takowa istnieje? To jedno z pytań, które rodzi się po przeczytaniu książki. Jednak Gad Lerner przekonuje nas, że historia to również to wszystko, czym sami jesteśmy. Przeplatanie się przeszłości z teraźniejszością może zaskakiwać intensywnością. Żywa obecność krzyżowców, oddech spłoszonych koni, odgłos saracenów zbliżających się od strony horyzontu. To niezaprzeczalne walory literackie książki. To, co jednak najważniejsze, to próba przybliżenia czytelnikowi nieobeznanemu w historii, konsekwencji wypraw krzyżowych na życie codzienne w XXI w. I musimy stwierdzić, że przybliżenie to zaskakuje. Podział Europy na zamożny Zachód, ubogi Wschód, dalej to, co nazywamy popularnie kotłem bałkańskim, sprawa odpustów za udział w krucjacie, które stały się hasłem wywoławczym dla późniejszych podziałów na Zachodzie chrześcijaństwa, do powstania protestantyzmu. Tajemnica templariuszy czy kwestia Prus Wschodnich, czyli Krzyżacy a sprawa Polska. To tylko niektóre, wybrane elementy konsekwencji wypraw krzyżowców. Lista

tych konsekwencji wyliczanych przez autora „Krucjat” jest o wiele dłuższa.

Gdy próbujemy dziś zrozumieć krucjaty, podążające z Europy na Wschód, musimy zaczynać od prostej myśli, że prawda wypraw krzyżowych jest wysoce skomplikowana. Dlatego potrzeba było tysiąca lat, by dopracować się najmniejszego z możliwych dystansów umożliwiających dialog. Skoro rozpoczyna się dialog, to możemy mówić, że historia czegoś nas nauczyła. Inaczej musielibyśmy odtworzać krwawą historię krucjat. Zaskakujący jest fakt mordowania tysięcy w imię Boga niosącego przecież pokój. Pomimo prowadzonego dialogu w niektórych ośrodkach, widzimy wkoło siebie, że człowiek niedaleko odszedł od modelu rozwiązywania konfliktów, wypracowanego w dobie krucjat. Zresztą gdy spojrzymy na dzisiejszy Bliski Wschód, to wiele sytuacji wywołujących dziś agresję czerpie swoje umocowanie w wydarzeniach okresu krucjat.

Dlatego podstawowa teza Lerneira brzmi, że powstanie świadomości chrześcijańskiego Zachodu wiąże się z koncepcją krucjat. Uwolnienie Ziemi Świętej i przede wszystkim Jerozolimy spod władzy niewiernych z perspektywy Zachodu wpłynęło znacząco na formułowanie się świadomości jego ekspansji i dominacji nad resztą świata. Nie jest to teza poparta ana-

lizami źródeł historycznych. Autor pragnie tylko przez wprowadzenie czytelnika w świat krzyżowców i mieszkańców Ziemi Świętej ówczesnych czasów zmusić do refleksji na temat początków ekspansji europejskiej, jako zwartej formacji kulturowej. Stara się pokazać, co odczuwali jedni i drudzy. Książka uzmysławia nam, jak bardzo te światy różniły się mimo ich podobieństwa.

To wszystko przemieszane jest ze świadectwami współczesnych mieszkańców Ziemi Świętej. Zarówno Arabów, Żydów, chrześcijan różnych wyznań. Możemy spotkać młodą chrześcijankę, która poszukuje w Ziemi Świętej odpowiedzi na pytanie co do swego dalszego życia. Odnajdziemy ślady dostojnika watykańskiego, podróżującego w imieniu Jana Pawła II na jedną z wielu uroczystości, które świętowane są prawie codziennie przez różne religie.

Postać obecnego papieża stanowi jedną z osi tej książki. Własną ocenę pontyfikatu w aspekcie dialogu religijnego, autor wplata w cały tekst. Spogląda na różne akty, które podejmował Jan Paweł II, zmierzające do uznania win ludzi Kościoła. Szczególnie cenne dla Lerner'a jest podjęcie wysiłku zawartego w dokumencie „Pamięć i pojednanie”. Ocena tego dokumentu powraca także w końcowej rozmowie autora „Krucjat” z Frankiem Cardinim.

Poszczególne części książki to osiem reportaży opisujących obecność krzyżowców w Antiochii, Jerozolimie, Konstantynopolu, Akkai, ale także postawy mnichów z różnych klasztorów Europy czasów wypraw krzyżowych, zwłaszcza tych z Cluny. Zajmują oni oddzielne miejsce, ponieważ ich mowy, propaganda przyczyniły się do rozwoju krucjat. Wpływ tego opactwa ukazuje równocześnie znaczenie tych zakonników.

Oprócz wymienionych reportaży, drugą część książki Gada Lerner'a stanowi rozmowa autora z historykiem, wybitnym włoskim znawcą zagadnienia krucjat Frankiem Cardinim. Ta rozmowa, jak określają się sami rozmówcy, „Lewicowego Żyda” – Gad Lerner – z „tradycjonalistą katolickim” – Frank Cardini – stanowi perełkę dialogu, szczególnie religijnego. To prawdziwa szkoła rozmowy na tematy bardzo trudne i jeszcze trudniejsze. Zacząć musimy od wielkiej kompetencji rozmówców, erudycji i umiejętności wyciągania wniosków. Ich punkty widzenia wyjaśniają, albo przynajmniej przybliżają czytelnikowi, złożone współczesne problemy w toczących się obecnie na Bliskim Wschodzie sporach prawie każdego z każdym. Dalej, to umiejętność wyciągania wniosków natury interdyscyplinarnej, tak przydatnych w dzisiejszej dobie rozwoju myśli humanistycznej.

Jak każda prawdziwa rozmowa i ta nie jest wyzbyta silnych uczuć. Jednym z miejsc, gdzie dochodzą do głosu emocje, jest problem kategorii złoźójcy. Sformułował ją św. Bernard z Clairvaux. Złoźójca w przeciwieństwie do zabójcy, to ten, kto zabija w czasie krucjaty niewiernego. Św. Bernard sformułował ją w obrobie sumienia krzyźowców. Frank Cardini pragnie umieścić to słowo w kontekście średniowiecznej teologii Bernarda z Clairvaux. W swoim argumentowaniu rozmówca Lerner pragnie ocalić Świętego od ostrego bicia historii. Z jakim skutkiem, zachęcamy do lektury „Krucjat”.

Inny spór, jaki wiodą autorzy, dotyczy aktów pokuty podjętych przez Kościół w 2000 r. Na wielki entuzjazm i uznanie ze strony Lerner, Cardini odpowiada w sposób wyważony. W swej ocenie dokumentu „Pamięć i pojednanie” akcentuje zbyt mało zaznaczenie elementów tła historycznego, chociażby zasady tolerancji czy demokracji liberalno-demokratycznej. Ten brak, w jego ocenie, sprawia wrażenie poszukiwania jednności przez znalezienie dla Zachodu nowego wspólnego wroga, którym jest kultura islamu. Takie pośpieszne uznanie win bez odpowiedniego kontekstu historycznego miałoby przysłużyć się odbudowie jednności zerwanej w czasie reformacji, oświecenia i rewolucji.

Według Franka Cardiniego, ten typ myślenia prowadzi na manowce, a wartość intelektualna jest prawie żadna. Jednak, jak podkreśla rozmówca Lerner, co innego historia, a co innego teologia. A pokuta, jak wiadomo, jest ponad to wszystko.

Na końcu warto podjąć wątek pogromów Żydów w Europie. Krucjaty wyrobiły przekonanie wśród powracających z pierwszej krucjaty krzyźowców, że zabijanie niewiernych jest czynem zmierzającym do „oczyszczania” z nich ziemi. Dlatego wybuchają pogromy najpierw na terenach dzisiejszych Niemiec i Francji, potem rozciągają się na inne kraje.

Spoglądając zatem na rolę i miejsce krucjat w dziejach Europy i świata, musimy zdać sobie sprawę, że jesteśmy załedwie na początku drogi, którą wyznaczyli dla nas krzyźowcy. Czy jednak będzie ona inna?

Jarosław Naliwajko SJ

CZŁOWIEK, NIE KUKŁA

Jan Grzegorzcyk

**Adieu. Przypadki
księdza Grosera****W drodze, Poznań 2003
ss. 288**

Powstała książka ważna. Jan Grzegorzcyk, publicysta katolicki, przedstawiciel tzw. katolicyzmu otwartego, na podstawie, jak twierdzi, licznych rozmów z duchownymi i osobami dobrze orientującymi się w polskim Kościele, stworzył powieść o księżach, akcję lokując „tu i teraz”.

Walory literackie „Adieu” są w tym przypadku sprawą drugorzędną. To pole do popisu dla bardziej kompetentnych, którzy zresztą trochę krytycznych uwag o literackim rzemiośle autora zdążyli już wypowiedzieć.

Znaczenie tej prozy leży gdzie indziej – chodzi o wybór i ujęcie tematu. Bo, czy wiemy, co to znaczy być człowiekiem noszącym sutannę? Użyłem tej niezręcznie brzmiącej formuły, bo bohaterowie Grzegorzcyka są tu przede wszystkim ludźmi, a dopiero później, jakby przy okazji, duchownymi. „Adieu” stara się dać odpowiedź na postawione wyżej pytanie na przykładzie, jakże odmiennych, losów kil-

ku księży. Z tego obrazu wylania się główne przesłanie książki. Grzegorzcyk zdaje się mówić: *Popatrzcie, oni są takimi samymi ludźmi jak my, ich świat jest podobny do naszego*. To wbrew pozorom bardzo rewolucyjne stwierdzenie może przeorać świadomość niejednego wiernego, dla którego bliski, „towarzyski” kontakt z księdzem ogranicza się do kilku minut rocznie podczas kolędy.

Duchowni w „Przypadkach księdza Grosera” są dobrzy i źli, noszenie sutanny traktują jako misję, a niektórzy jako sposób na szybką karierę zawodową. Przeżywają również dramaty (miłość do kobiety, alkoholizm), snują wewnętrzne intrygi lub są ich ofiarami – słowem, ich życie nie jest usłane różami, nie dostają z urzędu taryfy ulgowej od Pana Boga.

Książka „dzieje się” w Polsce, obecne są w niej zatem „Fakty i mity”, tygodnik Urbana, sprawa abp. Paetza, Jedwabne, antysemityzm i Radio Maryja. Wszystkie te zjawiska stanowią jednak wyłącznie tło, punkty orientacyjne dla czytelnika, żeby w tej scenerii poumieszczał sobie rzeczywistych bohaterów „Adieu”.

Postacią spajającą akcję powieści jest ks. Wacław Olbrycht, który w pierwszym rozdziale zwierza się przyjacielowi: *Wiem, że to mocne słowa, ale uważam, że Kościół mnie zniszczył. Papież mówi, że człowiek jest*

drogą Kościoła. Ale Kościół bardzo lubi po tej ścieżce deptać. Olbrychtowi najbardziej dało się we znaki intrygantwo współbraci, nękających go za niekonwencjonalne metody duszpasterskie i działalność literacką. Zgodnie z przywoływaną kilkakrotnie na kartach powieści zasadą: „słowo spisane, nieszczęście zasiane”, to pisanie ściąga na Olbrychta największe kłopoty. Pod pseudonimem Groser, ks. Wacław publikuje opowiadania i artykuły o polskim Kościele, często zawierając w nich krytyczne opinie. Po tekście kontestującym stawianie pomników Janowi Pawłowi II biskup przepędza Grosera z diecezji, sugerując mu wyjazd za granicę.

Rozmowa niepokornego księdza z biskupem ukazuje jedno z zasadniczych pęknięć (polskiego) katolicyzmu: konflikt otwartości i okopów. Groser powołuje się w sporze na Ewangelię, jego zwierzchnik na zagrożenia stojące przed polskim Kościołem. Biskup argumentuje: *Ten rozpadający się naród potrzebuje takich pomników jak latarni morskich. Czy ksiądz nie rozumie, że to nie czasy na tego typu dyskusje, że SLD, urbanowcy tylko czekają na takie kąski?*

Tych pęknięć jest w „Adieu” więcej. Oprócz wspomnianego już, między mentalnością obłąconej twierdzy a wchodzeniem w dialog ze współczesnością, mamy też konflikt posoboro-

wej odnowy z wiejską religijnością. Grzegorzycy przedstawia go czytelnikowi na przykładzie parafii w Kołomorzach, gdzie przyjaciel Grosera, ks. Piotr, zмага się z wiernymi, którzy modlą się o krzywdę dla swoich sąsiadów. Ksiądz przywołuje też z pamięci wstrząsające zdarzenie. Gdy w jednym domu urodziło się niepełnosprawne dziecko, niektórzy parafianie odebrali to jako karę Boską za to, że rodzice żyją w niesakramentalnym związku.

Nie brak w powieści dramatu dwóch powołań. Olbrycht przeżywał go przed laty, a jego seminaryjny kolega bez większych zahamowań godzi kapłaństwo z wyrachowanym związkiem ze starszą od siebie, bogatą właścicielką hurtowni.

Grzegorzycy nie pominął zjawiska alkoholizmu wśród duchownych – gdy go poznajemy, Groser kontroluje się dopiero od trzech miesięcy, a 26-letni ks. Leszek regularnie zagląda do kieliszka. Fragmenty opisujące przegrywaną przez niego walkę z nalogiem należą do najbardziej poruszających w „Adieu”.

Spotykamy w końcu księży przyzwoitych i karierowiczów, zdolnych wyrzec się nawet seminaryjnej przyjaźni, intrygantów czystej wody. Wnioski autora nie są pocieszające – im wyżej w hierarchii, tym jakoś kapłaństwa dramatycznie spada. Rośnie

oportunizm, rośnie pycha wynikająca z pełnienia wysokich urzędów.

Jest i kryzys wiary. Olbrycht mówi: *Jak jestem sam, to jestem sam*. To jedno z najmocniejszych zdań tej książki. Tu mała dygresja: jeśli jakiś element „Przypadków księdza Grosera” mógłby zostać pogłębiony, to chyba właśnie aspekt kapłańskiej wiary i psychologii powołania. O tym za mało się w powieści mówi.

Powyższe skrótowe przedstawienie głównych konfliktów szarpiących polskie duchowieństwo nie oznacza, że Grzegorzcyk potraktował te zagadnienia równie powierzchownie. Przeciwnie, „Adieu” pozwala w bohaterach, również tych „upadłych”, dostrzec człowieka, blźniego przeżywającego osobiste dramaty.

Czasami może zastanawiać, czy skala problemów, takich jak alkoholizm czy łamanie celibatu, jest aż tak przytłaczająca. Trzeba jednak powiedzieć, że przykłady wspomnianego ks. Leszka i Krystiana, gdy samooszukuje się usprawiedliwiając łamanie celibatu, są bardzo sugestywne.

Stwierdzenie, iż Kościół jest święty, bo pochodzi od Chrystusa, oraz grzeszny ludzką niedoskonałością, dzięki „Adieu” ma szansę stać się czymś więcej niż tylko ulubionym zwrotem części publicystów katolickich. I dobrze, że to Grzegorzcyk wypowiedział tę grzeszność, ponieważ

zrobił to w sposób, który nie pozbawił godności bohaterów książki. Jest to krytyka „rodząca się ku naprawie”.

Powieść zamyka po części wymuszony wyjazd Grosera do Arki Jeana Vaniera w Trosly, gdzie ma zamiar służyć niepełnosprawnym. „Żli” wygrywają, lecz nie do końca, w kraju zostają przecież inni wierni Chrystusowi i ks. Piotr, żeby na miejscu wraz z niekzemnikami tworzyć swoistą mieszkankę miłości i grzechu.

Trudno ocenić znaczenie „Przypadków księdza Grosera” dla świadomości czytelników, dlatego że nie wiadomo, czy trafi do tych, którzy jej najbardziej mogą potrzebować. Chodzi tu o nosicieli stereotypów o „czarnych, którzy zastąpią czerwonych”, nazywanych w książce ateistycznymi dewotkami. Na pewno jest to także powieść dla wiernych poszukujących lub nie zdających sobie sprawy, że sutanne nosi żywy człowiek, a nie kukła recytująca kazania.

Najgorzej dla Grzegorzcyka byłoby, jeśli owoc jego trudów nie wyszedłby poza krąg podobnie myślących i swoje już wiedzących czytelników „Więzi”, „Tygodnika Powszechnego” czy „Gazety Wyborczej”.

Rafał Madajczak

Z życia Kościoła

Krok po kroku – Słowacja 2003

Jedenasty września. Daleko za oceanem dzień skupienia. Rocznicą ataku na World Trade Center i budynek Pentagonu. Wspomnieniom i łzom towarzyszą ożywione dyskusje nt. zagospodarowania „strefy zero”, ujawnienia zarejestrowanych w ostatnich minutach prywatnych nagrań ofiar zamachu oraz przyszłości wojny z terroryzmem. Atmosfera jest napięta, ponieważ iracki Blitzkrieg przeradza się w pyrrusowe zwycięstwo. Największej gospodarce świata zagląda w oczy rosnąca recesja. Pomimo tego prezydent Bush otrzymuje od Kongresu kolejne miliardy dolarów na realizację doktryny wojny prewencyjnej. Miesiąc stacjonowania amerykańskich wojsk w Iraku kosztuje więcej niż roczne wydatki rządu federalnego na zdrowie i edukację.

Chile ma także swój 11 września. W tych dniach obchodzono rocznicę zamachu stanu gen. Augusto Pinocheta, który obalił władzę lewicowego prezydenta Salvadora Allende, rozpoczynając okres politycznych prześladowań, ale także i ustrojowych transformacji. Listę ofiar otwiera osoba samego Allende, który odebrał sobie życie podczas szturm na pałac prezydencki. Do dziś ocena przewrotu i jego konsekwencji dzieli chilijskie społeczeństwo.

Polska. Zbliża się południe. W Warszawie pada deszcz. Ponad 6 tys. górników idzie na siedzibę SLD. Oprócz policji postawiono w pogotowie straż pożarną. Władze obawiają się podpalenia budynku. Godzinę później w Śródmieściu wybuchają walki uliczne. Użyto pałek, armatek wodnych i gumowych kul.

W tym samym czasie papież ląduje na lotnisku w Bratysławie. Świeci słońce. Skromna ceremonia powitania. Kilkusetosobowa grupa wiernych nie widzi dostojnego gościa. Skupieni za barierkami ustawionymi przy wyjeździe z lotniska zobaczą go odjeżdżającego papamobile do budynku nuncjatury. Opóźniony o pół godziny samolot przykuwa uwagę oczekujących dostojników. Prezydent Rudolf Schuster, premier Mikulasz Dzurinda z ministrami, ze strony Kościoła kard. Sodano i słowacki episkopat. Kolej-

ne trzydzieści minut wypełnia oczekiwanie na pojawienie się papieża. Wreszcie jest. Zza kadłuba samolotu wylania się platforma z napędem elektrycznym. Wszystko dzieje się bardzo powoli. Dziennikarzom stan zdrowia Ojca Świętego przypomina Jego wizytę w Bułgarii.

Pierwsze komentarze

Kondycja Jana Pawła II była tematem, który zdominował początek pielgrzymki. Chodzi tu głównie o media zagraniczne. Ze słowackich gazet tylko jedna uznała przyjazd papieża za wydarzenie dnia. Skwapliwie policzono, że papież będzie zmuszony sześć razy wsiadać i wysiadać z samolotu, przebyć papamobile kilkaset kilometrów i odprawić trzy msze św. na świeżym powietrzu. Pierwsze, tuż po wylądowaniu, doniesienia agencji Reutera mówiły o osłabionym papieżu, który przerwał powitanie przeczytawszy zaledwie pierwszy akapit pozdrowień. Tekst odczytał słowacki ksiądz, choć pod koniec papież ponownie otrzymał kartkę i odczytał ostatnie zdania. Na widok mówiącego z najwyższym trudem, w oczach niektórych polskich dziennikarzy pojawiły się łzy.

Nie zabrakło nawiązania do duchowego wymiaru wizyty. W komentarzach zachodnioeuropejskich mediów wyrażono nadzieję, iż papież przypomni Słowakom o znaczeniu tożsamości, szczególnie w przededniu wejścia do UE. Zwroć uwagi na kwestie moralne, zachęta do zatrzymania się i refleksji, wreszcie modlitwa, mają umocnić Słowaków. *Oby wizyta papieża uczyniła nas lepszymi ludźmi* – słowa mieszkanki Bratysławy wyraziły proste i zarazem trudne do realizacji pragnienie. Byłoby dużym spłaszczaniem sensu papieskiej pielgrzymki, gdyby jedynym rezultatem wizyty miało być wzmocnienie pozycji Słowacji na arenie międzynarodowej, choć i to jest ważne.

Kraj ten przypomina Polskę z czasów jej najlepszych lat, kiedy byliśmy powszechnie chwaleni za tempo reform gospodarczych. To niewielkie państwo w 2003 r. osiągnęło przyrost PKB 4,3% (Polska 2,2%). Inwestycje zagraniczne w bieżącym roku kształtują się na poziomie 4 mld dolarów, podczas gdy w znacznie większej Polsce tylko 6 mld. Po okresie populistycznych rządów premiera Mecziara, które zmniejszyły dynamikę transfor-

macji, kraj staje się atrakcyjny dla zagranicznych inwestorów. Przynętą ma być wprowadzany 19-procentowy podatek liniowy, z którego Słowacy pragną uczynić swą ekonomiczną wizytówkę.

Pielgrzymka odbyła się w ważnym dla Słowaków czasie parlamentarnej debaty w sprawie liberalizacji ustawy aborcyjnej i wprowadzenia edukacji seksualnej do szkół. Kwestia aborcji o mały włos nie doprowadziła do rozpadu rządzącej centroprawicowej koalicji chadeków i liberałów. Na to tylko czeka lewicowa opozycja, która w sytuacji bardzo rozdrobnionego parlamentu (rząd złożony z czterech partii) ma duże szanse na przejęcie władzy. Na czas wizyty przerwano posiedzenie izby, dając deputowanym możliwość pełnego uczestnictwa w pielgrzymce. Oczywiście nie zabrakło działań grup niechętnych apostolskiej wizycie. Głównym źródłem ich obaw jest sam papież, który może przechylić szalę społecznego poparcia na korzyść przeciwników aborcji. Oponenti słusznie sądzą, że będzie on akcentował znaczenie ochrony życia jako jednego z głównych aspektów egzystencji Słowaków we wspólnocie europejskiej. Innym, wywołanym tuż przed przyjazdem papieża fermentem, było wzniecenie dyskusji o wysokich kosztach pielgrzymki, która nie powinna być finansowana w całości przez państwo.

Papież stanął przed narodem, który po manifestacji jedności w referendum akcesyjnym do Unii Europejskiej uległ podziałowi w kwestii moralności. Już w pierwszych słowach powitania Ojciec Święty nawiązał do problemu jakości bycia w zjednoczonej Europie: *Wierzę głęboko, że wasz kraj wniesie do budowanej przez Europę nowej tożsamości bogatą chrześcijańską tradycję*. Przypomniiał, że bogactwo materialne może stać się źródłem duchowego ubóstwa: *Wielkie bogactwo może wywołać także wielką biedę*.

Z lotniska papież udał się do świeżo wyremontowanego, położonego w bratysławskim parku budynku nuncjatury – papieskiej rezydencji na czas pielgrzymki. Wydawało się, że mieszkańcy Bratysławy nie okazali większego zainteresowania przyjazdem. Potwierdzała to mała liczba pozdrawiających jadącego do nuncjatury papieża oraz udekorowanie jedynie trasy przejazdu. Życie w mieście płynęło zwyczajnym tempem, nie wyczuwało się świątecznej atmosfery.

Po południu na krótkich piętnastominutowych audiencjach papież przyjął prezydenta Słowacji, premiera oraz przewodniczącego parlamentu i zarazem lidera chadecji Pavla Hruszkovskega. Późnym popołudniem, znów z kilkudziesięciominutowym opóźnieniem, papież wyruszył z budynku nuncjatury, by nawiedzić katedrę w Trnawie, mieście pełniącym rolę naszego Gniezna. Po modlitwie spotkał się tam z przedstawicielami władz świeckich i kościelnych.

Msza w miejscu bez Boga

Drugiego dnia pielgrzymki msza św. odprawiona na rynku w Bańskiej Bystrzycy zgromadziła ponad 45 tys. uczestników, wśród których było kilka tysięcy Polaków. Miasto to w zamierzeniach komunistycznych przywódców miało być odpowiednikiem polskiej Nowej Huty, ośrodkiem oczyszczonym z niesocjalistycznych tradycji, ateistycznym, bez zabytków i świątyń. Z placu, na którym papież celebrował Eucharystię, kilkadziesiąt lat temu usunięto pomnik Matki Bożej, aby stworzyć godne warunki przemawiającemu wówczas Nikicie Chruszczowowi. Dwunastego września w miejscu trybuny stanął papieski ołtarz.

Jakby na przekór medialnym spekulacjom o planach skrócenia pielgrzymki, Ojciec Święty czuł się zdecydowanie lepiej. Szybko to zauważono i radość udzieliła się wszystkim. Przybyło dużo młodzieży, która żywiołowo reagowała na słowa papieża. Było to jej nieformalne spotkanie z Ojcem Świętym. Papież, po krótkim powitaniu celebrował całą mszę św. Homilię czytał bp Józef Tomko. Główną treścią przesłania była wolność: *Oto nauka na dzisiaj – konieczne jest uczenie się wolności. Bez jej zrozumienia i praktykowania chrześcijaństwo nabiera karykaturalnego kształtu: W naszych czasach jest wielu ochrzczonych chrześcijan, którzy nie żyli się jeszcze na trwałe ze swoją wiarą w sposób odpowiedzialny. Nazywają się chrześcijanami, ale nie odpowiadają w sposób całkowicie odpowiedzialny na przyjęte łaski, ciągle jeszcze nie wiedzą, czego chcą i dlaczego tego chcą.* Papież wskazał na rodzinę jako pierwsze i najważniejsze środowisko przyzwajania wolności: *Trzeba zwłaszcza, aby w rodzinach rodzice wychowywali swe dzieci ku słusznej wolności, aby kiedyś umiały udzielić prawidło-*

wej odpowiedzi na powołanie Boże. Na zakończenie mszy odśpiewano hymn Taize „Iubilate Deo”, po którym papież otrzymał od słowackiej młodzieży ręcznie przepisaną Biblię. Ojciec Święty poświęcił również kilkanaście kamieni węgielnych pod nowe świątynie. Papieskim darem dla rozwijającej się diecezji był kielich i patena – symbole kapłaństwa. Po mszy papież udał się na spotkanie ze słowackim episkopatem do zbudowanego 10 lat temu seminarium.

Wierni wciąż przybywają

Wielka łąka niedaleko Rożniawy zapelniała się już od dnia poprzedzającego drugą mszę św. tej pielgrzymki. Przybyło około 150 tys. ludzi. To nieco inna Słowacja, wieloetniczna (Romowie, Węgrzy), przywiązana do tradycji. Atmosfera podczas mszy była jeszcze gorętsza niż wczoraj. Wierni licznie zgromadzeni na drodze przejazdu z Koszyc witali Ojca Świętego kwiatami i śpiewem. Spotkanie upłynęło w świątecznej atmosferze Kościoła ludowego. W homilii papież nawiązał do Chrystusa-Siewcy. Doceniając żywotność lokalnych tradycji i przywiązania do Kościoła, przypominał o potrzebie wiary wyrażającej się w codziennych decyzjach. Prawdziwa miłość Chrystusa przynosi owoce. Plon zależy nie tylko od jakości ziarna, ale i od gleby. Chrześcijanie są glebą. W jakim duchu przyjmujemy Słowo? Jakie plony przynosimy? Słowo w tajemnicy wyrozumiałości Boga przystosowuje się do gleby, na którą upada. Oddaje się człowiekowi i przyjmuje jego odpowiedź. Nie może być inaczej, bo nasieniem jest sam Chrystus. Papież osobiście zakończył homilię: *Bądźcie tą dobrą i urodzajną glebą, która obfitością urodzaju zadośćuczyni oczekiwaniom Kościoła i świata.*

Nowi błogosławieni

Msza św. odprawiona na bratysławskim blokowisku, jednym z największych w Środkowej Europie, była ukoronowaniem pielgrzymki. Wzniesione z wielkiej płyty osiedle jest słowackim centrum narkomanii i prostytucji. Tuż przed papieską wizytą betonowa dżungla została poddana deratyz-

zacji, by uchronić pielgrzymów od spotkania ze szczurami. Miejsce to stało się świadkiem niezwykle dla Bratysławy wydarzenia. Podczas liturgii z udziałem ćwierci miliona wiernych, papież beatyfikował greckokatolickiego biskupa pomocniczego Preszowa, Vasyła Hopkę, i siostrę Zdeńkę Schelingową ze zgromadzenia sióstr Miłosierdzia od Krzyża Świętego. Ich przypieczętowane męczeństwem świadectwo wierności Chrystusowi wpisywało się w obchodzone w tym dniu święto Podwyższenia Krzyża. Papież prosił Słowaków, by wpatrzeni w Krzyż *nigdy nie wstydzili się Ewangelii. Krzyż wyrasta z ziemi, jakby zapuszczał korzenie w ludzkiej nienawiści, ale jest wzniesiony w górę, ku niebu, jakby palcem wskazywał na dobroć Bożą. Krzyż Chrystusowy jest zwycięstwem nad złem, porażką śmierci, zwiastowaniem światła.* Wymowną ilustracją tych słów był cierpiący papież, siedzący na tronie pod krzyżem z wizerunkiem Chrystusa, który wznosił się nad ołtarzem.

Młody Kościół

Papież nawiedził Kościół, który odradza się po niezwykle ciężkich prześladowaniach. Specyfiką czesko-słowackiej odmiany komunizmu była konsekwentna i brutalna eksterminacja duchownych i niszczenie struktur organizacyjnych Kościoła. Pomimo dramatu ostatnich pięćdziesięciu lat papież ujrzał wspólnotę, która szybko budzi się do życia. Bogactwem słowackiego Kościoła jest jego tradycja męczeństwa i żywa pobożność ludowa. Doceniając to, Ojciec Święty wskazał na konieczność kontynuacji dzieła moralnej odbudowy. Jest to zadanie szczególnie ważne w przededniu poszerzenia wspólnoty europejskiej. Papież podkreślił, iż bardzo liczy na wkład Słowaków w umocnienie Europy wiernej Chrystusowi, w której najwyższą wartością jest godność osoby ludzkiej. Tutaj nie obędzie się jednak bez konsekwencji w wyznawaniu wiary. Podobnie jak w Polsce, zwraca uwagę rozdział między ankietowymi deklaracjami przynależności do Kościoła a faktyczną realizacją Ewangelii. Potrzeba rozbudowy sieci parafii, ożywienia wspólnot, formacji intelektualnej. Należy wskazać na pierwsze osiągnięcia, jak np. Układ Podstawowy podpisany z Republiką Słowacką, praca komisji mieszanych, które przygotowują dalsze układy szczegółowe, usta-

nowienie Ordynariatu Wojskowego, utworzenie Uniwersytetu Katolickiego w Ružomberoku czy wzmocnienie siły nadawania rozgłośni „Lumen”. Dopiero taka całość tworzy Kościół pamiętający przeszłość, zwrócony ku przyszłości, pracujący i modlący się na co dzień.

Dominik Ciołek SJ

Warunki prenumeraty „Przeglądu Powszechnego” na rok 2004

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 RHETOS.

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

**Wydawnictwo RHETOS, ul. Rakowiecka 61, 02-532 Warszawa,
BPH PBK S.A. III O/Warszawa, nr r-ku: 18 1060 0076 0000 4041 8012 1869**

PRENUMERATA ZAGRANICZNA

Prenumerata roczna 55 USD lub równowartość w innej walucie, także w złotych. Cena jednego egzemplarza wynosi 5 USD. Wysłka 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 RHETOS, ul. Rakowiecka 61, 02-532 Warszawa,
BPH PBK S.A. III O/Warszawa, nr r-ku: 18 1060 0076 0000 4041 8012 1869**

Warunki prenumeraty kwartalnika „Wokół Współczesności” na rok 2004

PRENUMERATA KRAJOWA

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

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

**Wydawnictwo RHETOS, ul. Rakowiecka 61, 02-532 Warszawa,
BPH PBK S.A. III O/Warszawa, nr r-ku: 18 1060 0076 0000 4041 8012 1869**

PRENUMERATA ZAGRANICZNA

Prenumerata roczna 20 USD lub równowartość w innej walucie, także w złotych. Cena jednego egzemplarza wynosi 5 USD. Wysłka 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 RHETOS, ul. Rakowiecka 61, 02-532 Warszawa,
BPH PBK S.A. III O/Warszawa, nr r-ku: 18 1060 0076 0000 4041 8012 1869**

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 RHETOS, ul. Rakowiecka 61, 02-532 Warszawa, tel. (022) 849-02-71